الشرح الكبير
لكتاب ما بعد الطبيعة

لابن رشد الحفيد

شرح وإعداد وتدقيق
د. رياض القواسمي

حقوق النشر © 2026

جميع الحقوق محفوظة. لا يجوز إعادة إنتاج أي جزء من هذا ،الكتاب أو توزيعه أو نقله بأي شكل من الأشكال أو بأي وسيلة سواء كانت عن طريق النسخ الضوئي أو التسجيل أو أي وسائل إلكترونية أو ميكانيكية أخرى، دون الحصول على إذن كتابي مسبق من المؤلف، باستثناء الاقتباسات الموجزة الواردة في المراجعات النقدية وبعض الاستخدامات غير التجارية الأخرى المسموح بها بموجب قانون حقوق النشر. لطلب الإذن، يُرجى مراسلة المؤلف على العنوان المذكور في قسم الشكر والتقدير .من هذا الكتاب

الشرح الكبير لكتاب

ما بعد الطبيعة

لابي الوليد ابن رشد

الحفيد

تحقيق وتعليق

د. رياض القواسمي

إهداء

إلى مَقامِ إمامِنا الأَجلّ، ومُعلِّمِنا الأكبر، أبي الوليد بن رُشد، الذي جَمَعَ بين مَثوناتِ التَّراجمِ وقارَنَ بينها، وفكَّكَ مُغلقاتِها ووصَلَ بين غاياتِها، شارحاً ومُفصِّلاً لِيُقرِّبَ إلينا هذا السِّفرَ الجليلَ لمعلِّمِنا الأوَّلِ أرسطوطاليس.

كما أُزجي هذا العملَ صَدقةً جاريةً عن رُوحِ والدي الفاضلِ ووالدتي العزيزةِ، رَحِمَهُما اللهُ تَعالى، وعن رُوحِ أخي الكريمِ أبي يزنَ، شَمِلَتهُ رحمةُ الباري.

ويَقْتضي المَقامُ أنْ أُسديَ وافرَ الشُّكرِ والامتنانِ لعائلتي، لِمَا أَبْدَوهُ من جَميلِ الصَّبرِ والأناةِ معي طَوالَ مُدَّةِ اشتغالي بتحقيقِ هذا الكِتابِ والتَّعقيبِ عليه.

رياض القواسمي riyad2004@gmail.com

فهرس الشرح الكبير لكتاب ما بعد الطبيعة

شرح المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة وهي المرسومة بالألف الصغرى

35.....

الفصل الأول: كونُ التأمل في الحقيقةِ سهلاً تارةً، وصعباً حقّاً تارةً أخرى. وكيف تُدعى الفلسفةُ بحقّ عِلْمَ الحقيقة 36

الفصل الثاني: يستحيل التسلسل إلى ما لا نهاية في أيٍّ من أجناس العلل، لا صعودًا (في خط مستقيم) ولا بحسب الصورة (أو النوع) 44

الفصل الثالث: في صفات سامعي الحق والعوائق التي تحول دون معرفته..... 61

المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة وهي المرسومة بالألف الكبرى.....71

الجزء الأول: يُناقش طبيعة وكمال هذا الإله، الذي يُوصف بالحكمة. 72

الفصل الأول: أي معرفة أكمل، وكيف تُدَّعى أنها أكثر كمالاً من غيرها، وتُقارَن كذلك بمَنْ يَعرفها. 72

الفصل الثاني: الحكمة تأتي من الطبيعة 76

الجزء الثاني: آراء القدماء في علل الأشياء ومبادئها..... 81

الفصل الأول: تقسيم الآراء إلى أنواع، وآراء القدماء في العلة المادية 81

الفصل الثاني: آراء القدماء في العلة الفاعلة 83

الفصل الثالث: رَأْيُ الفِيثَاغُورِيِّينَ فِي مَبَادِئِ الأَشْيَاءِ..... 87

الفصل الرابع: آراء القائلين بأن الكون شيء واحد، ومذهبهم في الأشياء التي كانت حقيقةً واحدة 88

الفصل الخامس: في فلسفة أفلاطون: خلاصةٌ لجميع الآراء المذكورة 97

الجزء الثالث : تفنيد آراء القدماء في علل الأشياء ومبادئها.....112

الفصل الثاني : آراء أنكساغورس 123
الفصل الثالث: آراءُ أولئكَ الذين يَضعون شيئاً ما قبل الحَسّيّ، وإن انتقدَهم الرياضيونُ في طريقة أَغرَب من الطبيعيين 127
الفصل الرابع : ردودٌ عَلَى القائلينَ بالمُثُل: وكيْف بدا أَنَّهم يبحثونَ عنْ أَسبابِ الأُمورِ الطَّبيعيّة 138

شرح المقالةِ الثالثةِ من كتاب ما بعدَ الطبيعةِ المرسومةِ بحرفِ الباءِ *181*

الجزء الأول: طرح المسائل والاعتراضات والشكوك المختلفة. 182

الفصل الأول: سبب الإشكالات 182
الفصل الثاني: طرح الشكوك المتنوعة التي تتعلق بهذا العلم 188

الجزء الثاني: فحصُ الإشكالاتِ المَطروحة. 199

الفصل الأول: مناقشةُ الإشكالاتِ المتعلقةِ بمعرفةِ الأسبابِ والمبادئِ والجواهرِ . 199
الفصل الثاني: يبحث في مسائل الأجناس 230
الفصل الثالث: مسائل الكليات 245
الفصل الرابع: وهل المبادئ واحدة بالعدد، أم بالنوع؟ وهل للكائنات الفاسدة وغير الفاسدة مبادئ واحدة، أم لا؟ 254
الفصل الخامس: الذاتُ واحدةٌ بلا جوهرِ الأشياء 269
الفصل السادس: في أن العددَ والمقدارَ هل هما من الجواهر أم لا. 282
الفصل السابع: شكوك على الصور 292
الفصل الثامن: بحث في طبيعة المبادئ: هل هي موجودة بالقوة أم على نحو آخر، وهل هي من الكليات أم من الجزئيات. 295

شرحُ المقالةِ الرابعةِ من كتاب ما بعدَ الطبيعة والمرسومِ عليها حرفُ الجيمِ .. *301*

الجزء الأول، يُبحثُ في الأمور التي يجب على الفلسفة الأولى أن تتناولها. 302

الفصل الأول: في أن الموجود بما هو موجود والعلل الأولى هي أول ما ينظر فيه الفيلسوف الأول 302

الفصل الثاني: النظر في الموجود بما هو موجود، وفي أنواعه ولواحقه هو من شأن هذا العلم 306

الجزء الثاني: في معرفة المبادئ. 339

الفصل الأول: أنَّ النَظَرَ في جميع المبادئ العامةِ يخصُّ الفيلسوف..... 339

الفصل الثاني: جدل على القائلين بإمكان اجتماع الوجود واللاوجود في الشيء الواحد، لمجرد ظنهم ذلك..... 349

فصل: الرد على بروتاغوراس، القائل بأن كل ما يُظَنُّ، لأنه يظهر لنا كذلك، فهو حق 396

الفصل الرابع: في الرد على المعارضين، الذين ذهبوا إلى الرأي المذكور إما حبًا في الخلاف، أو لعلّةٍ أخرى. وأيضًا، في إثبات أن الأضداد لا يمكن أن تجتمع في شيء واحد في آن واحد 437

الفصل الخامس: في أنه لا واسطة بين النقيضين 444

الفصل السادس: في الرد على القائلين بأن كل شيء باطل، أو بأن كل شيء حق. والرد أيضاً على القائلين بأن كل شيء ساكن، أو بأن كل شيء متحرك 460

شرح المقالةُ الخامسة من كتاب ما بعدَ الطبيعة والمرسومُ عليها حرفُ الدال *468*

في هذا الجزء، تُميَّزُ دلالاتُ بعضِ الألفاظِ المشتركة. 469

الفصل الأول: القول في البداية..... 469

الفصل الثاني: القولُ في العلةِ..... 476

الفصل الثالث: القول في الأسطقس (العنصر)..... 490

الفصل الرابع: القول في الطبيعة..... 497

الفصل الخامس: القول في المضطر 506

الفصل السادس: القول في الواحد..... 512

الفصل السابع: عن الكينونة والوجود (الهوية)..... 537

الفصل الثامن: القول في الجوهر 548

الفصل التاسع: في الشيء بعينه (هو هو)، والمغاير، والمختلف، والشبيه، وغير الشبيه 552

الفصل العاشر: في المتقابلات، والمتضادات، والمختلفات، والمتماثلات في النوع. 554
الفصل الحادي عشر: القول في القبل والبعد 555
الفصل الثاني عشر: القول في القوة 565
الفصلُ الثالث عشرُ: القول في الكمية 578
الفصلُ الرابع عشرَ: القولُ في الكيفيّةِ 584
الفصلُ الخامس عشرَ: القولُ في المضافِ 590
الفصل السادس عشرُ: القولُ في التامّ 601
الفصلُ السابع عشرَ: القولُ في النهايةِ 607
الفصلُ الثامن عشرَ: القولُ في الذي بذاتِهِ 609
الفصلُ التاسعُ عشرَ: القولُ في الوضعِ 615
الفصلُ العشرون: القولُ في الهيئةِ 616
الفصلُ الواحد والعشرون: القولُ في الانفعالِ 618
الفصلُ الثاني العشرون: القولُ في العدمِ 620
الفصلُ الثالثُ والعشرون: القولُ في لَهُ 625
الفصلُ الرابعُ والعشرون: القولُ في الذي منْ شيءٍ 629
الفصلُ الخامسُ والعشرون: القولُ في الجزءِ 634
الفصلُ السادسُ والعشرون: القولُ في الكلِّ 637
الفصلُ السابعُ والعشرون: القولُ في الناقصِ 643
الفصلُ الثامن والعشرون: القولُ في الجنسِ 648
الفصلُ التاسعُ والعشرون: القولُ في الكاذبِ 653
الفصلُ الثلاثون: القولُ في العَرضِ 660

شرح المقالة السادسة من كتاب ما بعد الطبيعة والمرسوم عليها حرف الهاء 665

الجزء الأول: عن أي موجود تبحث الفلسفة الأولى.....666

الفصل الأول: البحث في مبادئ الموجودات وعللها 666

الجزء الثاني: بيان بعض أنواع الموجود التي تُستثنى من هذا العلم 681

الفصل الأول: في الموجود بالعَرَض، وما هو..... 681
الفصل الثاني: وأما الموجود بما هو موجود، فيجب النظر في عِلَلِه ومبادئه..... 701

شرح المقالةِ السابعةِ من كتاب ما بعدَ الطبيعةِ والمرسوم عليها حرف الواو . *708*

الجزء الأول: وجوب البحث في الجوهر.....710

الفصل الأول: في كون الجوهر هو الأول من بين جميع الموجودات من وجوهٍ عدة 710
الفصل الثاني: الأشياء التي تبدو بأوضح صورة أنها جواهر. وهل هي وحدها الجواهر، أم أن هناك غيرها أيضًا. آراء كثيرين..... 720

الجزء الثاني: عن الجوهر نفسه.....728

الفصل الأول: كم من معنى يقال عنه: الجوهر، وأيّها قبل؟..... 728
الفصل الثاني: في ماهية الشيء، وأنه يجب البحث فيها، وما هي 741
الفصل الثالث: في كيفية وجود الماهية والحدّ للجواهر والأعراض والمركّبات منها 749
الفصل الرابع: إشكالاتٌ حول تعريفات المركّبات (وهي التي تُقال بالزيادة)، من جهة أن تعريف الجواهر أولاً هو تعريفٌ على الإطلاق، وأما تعريفُ غيرها فبوجهٍ ما 767
الفصل الخامس: حل التبكيتات السوفسطائية. من وجهٍ ما، تكون ماهيّة الشيء هي الشيء نفسه، وذلك في المقام الأول في الأمور التي تُقال عليه بالذات، وأما في الأحوال الأخرى، أي التي تُقال عليه بالعَرَض على نحوٍ ما، فلا يكون الأمر كذلك. 778
الفصل السادس: الموجوداتُ بعضُها بالطبيعة، وبعضُها بالصَّنعة، وبعضُها بالاتفاق. وأما جميعُها، فإنها في الحقيقةِ تتكَوَّنُ من شيءٍ ما، وبشيءٍ ما، وتصيرُ إلى شيءٍ ما 793
الفصل السابع: الصورةُ لا تتكوَّن، وإنما يتكوَّنُ المركَّبُ من المادةِ والصورةِ..... 809
الفصل الثامن: لا توجد صورةٌ منفصلةٌ عن الجزئيات..... 817
الفصل التاسع: في سبب كون بعض الأشياء بالصناعة وبعضها بالاتفاق، وبعضها لا يكون على الإطلاق 823

الفصل العاشر: في أن جميع الأشياء مُولَّدة (كائنة) 827
الفصل الحادي عشر: في أن الصورة لا تتولد، ليس في الجوهر فقط بل وفي سائر المقولات أيضاً..... 836
الفصل الثاني عشر: حل الشكوك؛ هل توضع حدود الأجزاء في حد الكل، وهل الأجزاء أسبق من الكل..... 839
الفصل الثالث عشر: في أيّ الصور وأيّ أجزاء المركّب تدخل في الحد نفسه 864
الفصل الرابع عشر: في كيفية تكوّن الواحد من أجزاء الحد. وفيه كلام كثير عن الحدود بالقسمة..... 885
الفصل الخامس عشر: في أن الكليات ليست جواهر. وكيف يتبع هذا الشكُّ في أنه ليس لشيءٍ حد..... 900
الفصل السادس عشر: في الشناعات التي تلزم القائلين بأن المُثُل جواهر مفارقة، وبأنها تتركب من الجنس والفصول 914
الفصل السابع عشر: في أنه لا حد للأشخاص (الجزئيات)، وبالتالي لا حد للمُثُل أيضاً 921
الفصل الثامن عشر: في أن كثيراً مما يُرى جوهراً، إنما هو قُوَى وأجزاء 933
الفصل التاسع عشر: في أن الموجود والواحد ليسا جوهر الأشياء..... 936
الفصل العشرين: ما الذي ينبغي أن يسمى جوهراً على الحقيقة؛ وأنه ليس العنصر ولا المركب، بل المبدأ. وفيه كلام كثير عن مسألة (لِمَ) 942

شرح المقالة الثامنة من كتاب ما بعد الطبيعة والمرسوم عليها حرف الحاء..957

الفصل الأول: تجميع لما قيل 958
الفصل الثاني: تقسيم الجوهر، وأن المادة جوهر..... 962
الفصل الثالث: في الجوهر الذي هو صورة وفعل. وأن التعريفات التي تشمل الصورة والمادة أَوْلى من تلك التي تقتصر على أحدهما فقط 968
الفصل الرابع: مسألة: هل أسماء المركّبات علامات على الصور؟ وأن المركّب هو الذي يتكون لا الصورة. وكذلك، حل لمسألة أنتيستينس القائل بعدم إمكانية التعريف 984

الفصل الخامس: بوجهٍ من الوجوه، يمكن أن تُسمى الجواهر أعداداً (عدة و كثرة).
..... 993
الفصل السادس: في المبدأ المادي للأشياء، المتفق والمختلف، وكذلك في [العلة]
الفاعلة. وبأي طريقة يجب الرد على السائل عن العلة من خلال جميع أجناس العلل
..... 999
الفصل السابع: أن الأضداد لا يصدر بعضها عن بعض دائمًا، وأنه ليست لكل
الأشياء مادة. وبأي كيفية ترتبط مادة كل شيء بالأضداد.....1011

شرح المقالةِ التاسعةِ من كتاب ما بعدَ الطبيعةِ والمرسوم عليها حرف الطاء
1030 .....

الجزء الأول: عن القوة.....1031

الفصل الأول: عرْضُ ما تقال عليه 1031
الفصل الثاني: تقسيم القوة إلى دلالاتها.....1034
الفصل الثالث: تمييز القوى بحسب موضوعاتها (المحال التي تقوم بها) 1040
الفصل الرابع: الرد على من ينكر القوة إلا عندما يكون الشيء بالفعل 1048
الفصل الخامس: في الرد على الخصوم، كنتُ أسمعُ ممكناتٍ.....1059
الفصل السادس: أي القوى يُستدل عليها في الشيء من عملٍ سابق، وأيها لا. وبأي
كيفية تُخرَج القوى إلى الفعل 1067

الجزء الثاني: عن الفعل.....1074

الفصل الأول: في ماهية ما يُقال له (الفِعْل) وكيفيته 1074
الفصل الثاني: متى يُقال عن الشيء إنه بالقوة، ومتى لا يُقال.....1081
الفصل الثالث: أن الفعل أسبق من القوة، في التكوّن والزمان.....1090
الفصل الرابع: أن الفعل أسبق من القوة بالجوهر 1097
الفصل الخامس: أن الفعل أسبق من القوة العاقلة 1115
الفصل السادس: بأي كيفية توجد الأشكال الهندسية بالفعل.....1118
الفصل السابع: بأي كيفية يكون الفعل أشرف من القوة من جهة الصدق والكذب
.....1122

شرح المقالة العاشرة من كتاب ما بعْدَ الطبيعةِ والمرسوم عليها حرف الياء *1136*

الجزء الأول: الواحد في ذاته 1137

الفصل الأول: يُقال الواحد على وجوهٍ عدة: فالبحثُ في الأشياء التي تُوصف بأنها واحدة شيءٌ، والبحثُ في ماهيةِ الواحد وفي حَدِّهِ شيءٌ آخر..... 1137

الفصل الثاني: الواحد هو المقياس الأول لكل الأشياء 1142

الفصل الرابع: حل إشكالية، هل الواحد هو جوهر الشيء، ومقارنته بالموجود ذاته 1161

الجزء الثاني: في الواحد منظوراً إليه بالنسبة للكثرة، حيث يُبحث في المتضادات بإسهاب 1173

الفصل الأول: في الواحد والكثرة، وما يتبعهما..... 1173

الفصل الثاني: في أن التضاد هو اختلاف تام، وفي كيفية اختلاف الأضداد ذاتها 1186

الفصل الثالث: في أن أول الأضداد هو العدم والمِلكة، وأن كل تضاد هو عدم [وما يقابله] 1193

الفصل الرابع: في أي وجه يُقابل المتساوي الكبير والصغير..... 1201

الفصل الخامس: في أي وجه يُعارَض الواحد بالكثرة 1213

الفصل السادس: في أن الأوساط بين المتضادات تكون في نفس جنس المتضادات ذاتها، وتتركب منها..... 1225

الفصل السابع: في أن الاختلاف النوعي هو تضاد 1237

الفصل الثامن: حل إشكالية، لماذا يصنع التضاد في بعض الحالات اختلافاً في النوع، وفي حالات أخرى لا يصنع. وهل المادة (الهيولى) تصنع اختلافاً في النوع أم لا 1245

شرح المقالةُ الحاديةَ عشرةَ من كتابِ ما بعدَ الطبيعةِ، هي المرسومُ عليها حرف الكاف *1262*

الجزء الأول: طرَح الشكوك التي جرى الحديث عنها في الكتاب الثالث..... 1264

الفصل الأول: الشكوك التي تثار حول النظر في الحكمة.....1264
الفصل الثاني: طَرْحُ الشُّكُوكِ حَوْلَ الأُمُورِ الَّتِي يُقَالُ إِنَّ هَذَا العِلْمَ يَنْظُرُ فِيهَا....1268
الجزء الثاني: تُسرَد الأمور التي تتعلق بالنظر في هذا العلم، والتي وردت في الكتاب الرابع 1271
الفصل الأول: في أن الفلسفة الأولى تختص بالموجود بما هو موجود، وما يُقال نسبةً إلى شيء واحد 1271
الفصل الثاني: في أن الفلسفة الأولى تبحث في المبادئ العامة على نحو كلي.....1274
الفصل الثالث: في أنه لا يمكننا أن نخطئ بشأن المبدأ الأول، مع دحض آراء من خالفوا في ذلك 1275
الفصل الرابع: دحض رأي بروتاجوراس الخاطئ القائل بأن كل ما نعتقده هو حق، مع بيان سبب هذا الوهم 1278
الفصل الخامس: فيما إذا كان من الصعب أم من السهل مجادلة أصحاب الرأي المذكور أعلاه. وأيضًا، في إمكانية أن تكون جميع الأقوال لا صادقة ولا كاذبة1281
الجزء الثالث: بيان الفرق بين الفلسفة الأولى والعلوم الأخرى. وكذلك، استبعاد الموجود بالعَرَض من مباحث العلوم: وكل ذلك مما ورد في الكتاب السادس 1283
الفصل الأول: في اختلاف الفلسفة الأولى عن العلوم الأخرى، وفي تقسيمها، وذلك من حيث منهج النظر وطريقة التعريف.....1283
الفصل الثاني: في أن الموجود بالعَرَض لا يبحث فيه أي علم، وأنه لا علل له ولا مبادئ. وكذلك في أنه لا يجب البحث عن مبادئ للموجود بما هو حق. وأيضًا، في الحظ كعلةٍ بالعَرَض.....1286
الجزء الرابع: في الحركة، واللامتناهي، وأقسام الحركة، وتعريفات بعض المصطلحات: وذلك مما ورد في الكتابين الثالث والخامس من [كتاب] الطبيعة 1289
الفصل الأول: في الحركة.....1289

الفصل الثاني: في اللامتناهي 1292
الفصل الثالث: التمييز بين الحركة بالذات والحركة بالعَرَض والحركة بحسب الجزء. وفي الطرق التي يُقال بها إن شيئًا يتغير إلى آخر. وفي المقولات التي تقع فيها الحركة. وأيضًا في الطرق التي يُقال بها [غير المتحرك] 1297
الفصل الرابع: إيراد تعريفات لبعض المصطلحات 1302

شرح المقالة الثانيةَ عشرةَ من كتابِ ما بعدَ الطبيعةِ، وهي المرسومُ عليها حرف اللام *1304*

الجزء الأول: في وجوب كون النظر الفلسفي في الجوهر، استنادًا إلى آراء القدماء أيضًا 1313

الفصل الأول: النظر في الجوهر 1313
الفصل الثاني: تقسيم الجوهر إلى محسوس وغير محسوس، وذلك [المحسوس] إلى أزليٍّ وفاسد. وأيضًا، بيان أن المادة ضرورية في الجواهر المحسوسة، وأن مبادئها ثلاثة1322
الفصل الثالث: في أن لا المادة ولا الصورة تتولّدان. وأيضًا، في الكيفية التي أصاب بها أفلاطون في قوله بوجود المُثُل (الصور)، ولماذا نضطر نحن أيضًا إلى إثباتها .1346
الفصل الرابع: في عدد الأنحاء التي يمكن أن تُعتبر بها مبادئ الأمور المحسوسة واحدة، وفي أيها يكون هذا الاعتبار في حده الأدنى 1379

الجزء الثاني: في الجوهر غير المتحرك 1413

الفصل الأول: في ضرورة وجود جوهر ما غير متحرك، أبدي، وموجود دائمًا بالفعل. وأيضًا، في أن الفعل أسبق من القوة 1413
الفصل الثاني: في كيفية تحريك الجوهر المذكور، الذي هو المبدأ الأول، وهو غير متحرك 1436
الفصل الثالث: في حياة المبدأ الأول وماهيته وكماله. والرد على بعض القائلين بأنه ليس فيه الأفضل والأجمل 1450

الفصل الرابع: في عدد الجواهر غير المتحركة والأفلاك التي تحرّكها، عرض آراء الآخرين والرأي الخاص، وتأييد لطريقة حديث القدماء عنها.....1467
الفصل الخامس: بحث في بعض الشكوك حول تعقُّل العقل الأول.....1499
الجزء الثالث: في كيفية احتواء طبيعة الكون على الخير بذاته والخير الأقصى؛ 1514
الفصل الأول: عرض رأيه الخاص ودحض آراء الآخرين.....1514

المقدمة

التعريف بابن رشد

العلامة، فيلسوف الوقت أبو الوليد، قاضي الجماعة، الشهير بالحفيد فيلسوف غرناطة، الفقيه الأديب العالم الجليل الحافظ المتفنن الحكيم المؤلف المتقن، محمد بن أبي القاسم أحمد ابن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي. مولده كان في قرطبة قبل موت جده بشهر في الرابع عشر من شهر نيسان سنة 1126م. ابن رشد هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، اشتهر "بالحفيد"، لتميزه عن جده، الذي له نفس الاسم والكنية، وهو أحد كبار الفلاسفة في الحضارة العربية الإسلامية، وهو شخصية علمية مسلمة متعددة التخصصات؛ فهو فيلسوف، وفقيه، وطبيب، وفلكي، وقاضي، وفيزيائي عربي مسلم أندلسي.

نشأ ابن رشد وسط أسرة أندلسية بارزة مارست الفتوى والزعامة الفقهية، فجده المشهور باسم ابن رشد الجد، للتمييز بينه وبين حفيده الفيلسوف، كان شيخ المالكية وقاضي الجماعة وإمام جامع قرطبة، كما كان جده من كبار مستشاري أمراء الدولة المرابطية. أما والده فهو أبو القاسم أحمد بن أبي الوليد، الذي كان فقيهًا له مجلس يدرس فيه في جامع قرطبة، وله تفسير للقرآن في أسفار، وشرحٌ على سنن النسائي وتولى القضاء في قرطبة عام 532هـ، بينما كان ابنه ابن رشد آنذاك في الثانية عشرة من عمره. فترك أبو القاسم القضاء لينقطع إلى التدريس والتأليف، في الفقه والتَّفسير والحديث، إلى أن توفي سنة 563هـ عندما كان ابنه في أوج نشاطه الفلسفي. فعايش ابن رشد الحفيد في شبابه أواخر العصر المرابطي، وتميز ذلك العصر بسلطة الفقهاء على الفكر والثقافة والمجتمع والسياسة.

درس ابن رشد الفقه على يد الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، واستظهر كتاب الموطأ حفظًا للإمام مالك على يد أبيه الفقيه أبي القاسم، ودرس، أيضا، على يد الفقيه أبي مروان عبد الملك بن مسرة، والفقيه ابن بشكوال، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبد العزيز، الذي أجاز له أن يفتي في الفقه مع الفقيه أبي عبد الله المازري. كما درس على يد أبي جعفر هارون، وأبي مروان بن جبرول من بلنسية، وكان أقرب من أبي بكر بن زاهر (أحد أبناء ابن زهر)، وفي الفلسفة، تأثر بابن باجة، كما كان صديقًا لابن طفيل. سمع منه في الفقه أبو محمَّد بن حوط الله، وسهل بن مالك، وابنه القاضي أحمد المتوفى سنة 622هـ، وأبو الربيع بن سالم، وأبو بكر بن جهور، وأبو القاسم بن الطيلسان.

قال الأبار: لم ينشأ بالأندلس مثله كمالًا وعلمًا وفضلًا، وكان متواضعًا، منخفض الجناح، يقال عنه: إنه ما ترك الاشتغال مذ عقل سوى ليلتين: ليلة موت أبيه، وليلة عرسه،

وإنه سوّد فيما ألّف وقيّد نحوًا من عشرة آلاف ورقة، ومال إلى علوم الحكماء، فكانت له فيها الإمامة. وكان يُفزع إلى فتياه في الطب، كما يُفزع إلى فتياه في الفقه، مع وفور العربية، وقيل: كان يحفظ ديوان أبي تمام والمتنبي. قال ابن أبي أصيبعة في "تاريخ الحكماء": كان أوحد في الفقه والخلاف، وبرع في الطب، وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة، وقيل: كان رثَّ البزّة، قوي النفس، لازم في الطب أبا جعفر بن هارون مدة. ولما كان المنصور صاحب المغرب بقرطبة، استدعى ابن رشد، واحترمه كثيرًا، وقربه منه.

تولّى القضاء عام 1169م في إشبيلية ثم في قرطبة. وحين استقال ابن طفيل من طبابة الخليفة اقترح اسم ابن رشد ليخلفه في منصبه، فاستدعاه الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف إلى مراكش سنة 578هـ وجعله طبيبه الخاص، وقربه منه، وقضى في مراكش زهاء عشر سنوات. كانت لابن رشد وجاهة عظيمة عند الملوك لم يصرفها في ترفيع حال، وإنما

صرفها في مصالح بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس عامة. وكان الخليفة أبو يعقوب يستعين بابن رشد إذا احتاج الأمر للقيام بمهام رسمية عديدة، ولأجلها طاف في رحلات متتابعة في مختلف أصقاع المغرب، فتنقّل بين مراكش وإشبيلية وقرطبة، ثم ولاّه منصب قاضي الجماعة في قرطبة ثم في إشبيلية. فلما مات أبو يعقوب يوسف وخلفه ابنه المنصور الموحدي زادت مكانة ابن رشد في عهده ورفعة، وقرّبه إليه، ولكن كاد له بعض المقرّبين من الأمير، فامتحن بالنفي وإحراق كتبه القيّمة آخر أيام الخليفة يعقوب المنصور حين وشوا به إليه، ونسبوا إليه أمورًا دينية وسياسية، فأمر الأمير بنفيه وتلامذته إلى قرية اليسانة التي كان أغلب سكانها من اليهود، وأحرق كتبه، وأصدر منشورًا إلى المسلمين كافة ينهاهم عن قراءة كتب الفلسفة، أو التفكير في الاهتمام بها، وهدّد من يخالف أمره بالعقوبة. وبقي بتلك القرية لمدة سنتين، وبعد تأكد السلطان من بطلان التهمة السياسية التي كانت وراء تلك النكبة عفا

عنه واستدعاه من جديد إلى مراكش وأكرم مثواه كأحد كبار رجال الدولة. ثم إن السلطان نفسه أخذ في دراسة الفلسفة والاهتمام بها أكثر من ذي قبل. ولكن الفيلسوف لم يهنأ بهذا العفو، فأصيب بمرض لم يمهله سوى سنة واحدة مكث بها بمراكش حيث توفي فيها. قال شيخ الشيوخ ابن حمويه: لما دخلت البلاد سألت عن ابن رشيد، فقيل: إنه مهجور في بيته من جهة الخليفة يعقوب، لا يدخل إليه أحد؛ لأنه رُفعت عنه أقوال ردية، ونُسبت إليه العلوم المهجورة، ومات محبوسًا بداره بمراكش في أواخر سنة ٥٩٤هـ. وقال غيره، وهو الأشهر: بل عفا عنه الخليفة، ولم يعش ابن رشد بعد العفو إلا سنة، وأنه مات في صفر وقيل في ربيع الأول سنة 595هـ (ديسمبر 1198م). ومات السلطان الذي حبسه بعده بشهر (1199م). وقد دُفن ابن رشد في مراكش، قبل أن تُنقل رفاته بعد ثلاثة أشهر إلى مسقط رأسه قرطبة.

مؤلفات ابن رشد

لابن رشد العديد من المؤلفات في أربعة أقسام، وهي: الفلسفة، والطب، والفقه، والأدب اللغوي، كما اختص بشرح التراث الأرسطي. وأحصى جمال الدين العلوي له 108 مؤلفات، 58 منها بنصها العربي، وأنه سوّد فيما ألّف وقيّد نحوًا من عشرة آلاف ورقة. ومن أهم كتبه: تهافت التهافت في الرد على الغزالي، شرح أرجوزة ابن سينا في الطب، جوامع سياسة أفلاطون في السياسة، بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة في الأصول، وكتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال في الفلسفة. وله من التصانيف الأخرى: كتاب الكليات في الطب، كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم من

الصحابة والتابعين وتابعيهم، ومختصر المستصفى في الأصول، كتاب الحيوان في الأحياء، كتاب جوامع كتب أرسطوطاليس، كتاب تلخيص الإلهيات لنيقولاوس، كتاب تلخيص الأسطقسات لجالينوس، ولخّص له كتاب المزاج، وكتاب القوى، وكتاب العلل، وكتاب التعريف، وكتاب الحميات، وكتاب حيلة البرء، وله مقالة في العقل، ومقالة في القياس، وكتاب الفحص في أمر العقل، والفحص عن مسائل في الشفاء، مقالة مسألة في الزمان، ومقالة فيما يعتقده المشاءون وما يعتقده المتكلمون في كيفية وجود العالم، مقالة في نظر الفارابي في المنطق ونظر أرسطو، مقالة في اتصال العقل المفارق للإنسان، مقالة في وجود المادة الأولى، مقالة في الرد على ابن سينا، مقالة في المزاج، مسائل حكمية، مقالة في حركة الفلك، كتاب ما خالف فيه الفارابي أرسطو، كتاب الضروري في المنطق، كتاب الضروري في النحو، رسالة في حركة الفلك، مقالة في القياس الشرطي. ومن شروحاته وتلاخيصه الشهيرة

لأرسطو: مختصر وتلخيص وشرح كتاب ما بعد الطبيعة، تلخيص وشرح كتاب البرهان، مختصر وتلخيص وشرح السماء والعالم، مختصر وتلخيص وشرح كتاب النفس، تلخيص كتاب المقولات، مختصر وتلخيص وشرح كتاب النفس، تلخيص وشرح كتاب القياس، مختصر وتلخيص وشرح السماع الطبيعي، تلخيص كتاب الأخلاق، مختصر وتلخيص كتاب الآثار العلوية، مختصر وتلخيص الكون والفساد.

إسهامات ابن رشد في الفلسفة

إن هيمنة ابن رشد على الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى معروفة. لا داعي لمحاولة تخمين من قرأ ابن رشد، فبعد ترجمة أعماله ونشرها، أصبح كل مسيحي في العصور الوسطى أرسطيًا. ولا داعي للتساؤل عن مكان دراسته، فقد كانت دراسته علنية في الجامعات. ولسنا بحاجة إلى محاولة تحديد

مدى تأثير ابن رشد على أرسطو، فقد حل محله. وكان إرنست رينان أول مؤرخ معاصر لفت الانتباه إلى مدى تأثير ابن رشد على المفكرين المسيحيين في كتابه الرائع ابن رشد وفكره (1862م)، يخصّص رينان بضع فقرات لتأثير ابن رشد على المسلمين، وفصلًا من 19 صفحة لتأثيره على اليهود، وفصلين من 160 صفحة لتأثيره على المسيحيين. وفي جمعه للمواد اللازمة لهذا القسم الأخير، تصفح رينان أعمال فلاسفة المسيحية المشهورين في العصور الوسطى، وكتبًا ورسائل أقل شهرةً بحثًا عن إشارات إلى ابن رشد، واقتباسات من أعماله، وآثار تأثيره. نتيجة هذا الجهد هي رسم منقّط، وإن كان واضحًا، لتأثير ابن رشد المذهل على الفكر المسيحي في العصور الوسطى، في القرن الذي تلا رينان.

إن اهتمام المفكرين اليهود بشروح ابن رشد معروف وواضح تمامًا، ليس فقط من خلال الشروحات الكثيرة على شروحه، بل أيضًا من خلال الإشارات العديدة إليه في جميع

الأنواع الأدبية في تلك الفترة. وقد شُرح جيدًا الدوافع والأسباب الجذرية التي غذّت هذا الاهتمام. لكن ما لم يُفهم جيدًا هو الطريقة التي دُرست بها أعمال ابن رشد. هذا جانب مهم من تاريخ الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، وهو أمر بالغ الأهمية لحساب التأثير الكامل لتعليقات ابن رشد على الفكر اليهودي. كان موسى بن ميمون شخصية بارزة في الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى. لم يكن موسى بن ميمون يُكنّ احترامًا يُذكر للفطنة الفلسفية لأسلافه اليهود، بل وجّه الطالب المهتم بالبحث الفلسفي إلى أعمال أرسطو التي تُعد "جذور وأسس جميع الأعمال في العلوم". ووفقًا لموسى بن ميمون: "كل ما قاله أرسطو عن كل ما هو موجود من مدار القمر إلى مركز الأرض صحيح بلا شك، ولن يحيد عنه أحد إلا إذا لم يفهمه". ومع ذلك، ووفقًا له،

لا يمكن فهم أرسطو إلا بمساعدة الشروح، وخاصة شروح ابن رشد. ورغم أن العديد من الفلاسفة اليهود اللاحقين ظنوا أن

موسى بن ميمون قد بالغ في مدحه القاطع لأرسطو، إلا أنهم اتفقوا على أن أرسطو هو الفيلسوف، وأن كتاباته يمكن فهمها من خلال شروح ابن رشد. وكما يشير رينان: "بفضل توصية موسى بن ميمون السامية، أصبح اسم ابن رشد على الفور تقريبًا المرجع الفلسفي الأول بين اليهود". في غضون سنوات قليلة بعد وفاة موسى بن ميمون، بدأ عدد من طلاب الفلسفة المتفانين والمؤهلين المهمة الشاقة المتمثلة في ترجمة شروح ابن رشد إلى العبرية بدقة. وقد استمر هذا النشاط قرابة قرن ونصف، وشمل تقريبًا كل تعليقات ابن رشد.

وإذا تتبعنا تأثير شروح ابن رشد على أرسطو في العصور الوسطى وعصر النهضة، نجد أنه رغم أن أشهر فلاسفة المسلمين بعد ابن رشد لم يُعنوا بالدراسة المُضنية والفهم الدقيق لنصوص أرسطو، وبالتالي لم يجدوا شروح ابن رشد ذات فائدة تُذكر، إلا أن الدراسة الجادة للفلسفة الأرسطية من قِبل المفكرين اليهود كانت قد بدأت للتو في عهد ابن رشد. وفي الواقع، لم

يكن العديد من أمهر المفسرين اليهود لعلوم أرسطو على دراية بنصوص أرسطو - التي لم يكن معظمها مترجمًا بالعبرية - بل بشروح ابن رشد المعاد صياغتها، والتي حظيت بنفس القدر من التقدير. في الغرب اللاتيني، كان ابن رشد هو "الشارح"، وسرعان ما أدرك تلميذ أرسطو أنه لفهم الفيلسوف بشكل صحيح، من الأفضل استشارة الشارح. وكما رأينا، كانت مهارة ابن رشد في تفسير أرسطو موضع احترام كبير لدرجة أن تفسيراته غالبًا ما قُبلت حتى عندما لم تكن منطقية إلا في أصلها العربي الذي استندت إليه بسبب سوء الترجمة.

لقد أُنجزت أولى ترجمات ابن رشد إلى اللاتينية، على حد علمنا حاليًا، على يد مايكل سكوتس قبيل عام 1230م، ووصلت إلى باريس بعد ذلك بوقت قصير. وفي غضون عقد من الزمان، ظهرت أولى الإشارات إلى ابن رشد بعد ذلك بوقت قصير في كتابات ويليام أوفيرني، وفيليب المستشار، حيث أشار كل منهما إلى ابن رشد مرتين. ولعل ويليام هو

أول لاتيني أشاد بابن رشد بصيغ التفضيل، إذ وصفه بأنه "أنبل فيلسوف". ومع ذلك، لم يبدأ علماء اللاتينية في إظهار إلمامهم به إلا بين عامي 1240-1250م.

كتب ابن رشد تعليقاته الوسطى أو التلاخيص على كتب أرسطو بين عامي 1168-1177، ويبدو أنه استجاب لطلب الأمير أبي يعقوب أو لشخص ما لكتابة تعليقات متوسطة عليها. وكان آخر هذه التعليقات هو التعليق على أخلاقيات نيقوماخوس. وبينما يتفق العلماء في وصفهم لشروحات ابن رشد الطويلة (التفاسير)، لا يوجد مثل هذا الاتفاق فيما يتعلق بالتعليقات الوسطى (التلاخيص) أو، في هذا الصدد، التعليقات القصيرة (المختصرات). والسبب في ذلك أن ابن رشد لديه أساليب وصيغ مختلفة في مختلف الشروح الوسطى، وينطبق الشيء نفسه على المختصرات القصيرة. جميع المحاولات للتمييز بين أنواع شروح ابن رشد الثلاثة دون مراعاة أن أساليبه

وأهدافه في نوع معين من الشروح قد تختلف من كتاب إلى آخر محكوم عليها بالفشل.

مقدمة المحقق

إنّ الباعثَ على إعادة تحقيق هذا السِّفْرِ الجليل ونشره يرتدّ إلى تجربتنا الخاصّة في معاناته؛ فبالرغم من منزلة هذا المؤلَّف في الفلسفة الأولى لأرسطو طاليس، وكونه يتربّع على ذروة الشروح الرشدية بلا منازع، ولعله لأجل هذا كان الشرح الأكبر الوحيد الذي سلم من عاديات الزمن بلسانه العربي، إلا أنه لم يحظَ قبل اليوم إلا بتحقيقٍ واحدٍ غابر.

وقد لَحَقَ ذلك التحقيقَ عسرٌ شديد في القراءة والتحصيل؛ لتعذّر الفصل فيه غالباً بين المتن الأرسطي والقول الشارح لابن رشد. أضف إلى ذلك أن الترجمة التي اعتمُدت في الشرح قديمة ذات ألفاظٍ جزلة مستعصية على أفهام

المحدثين، فضلاً عن رسم بعض الحروف على نحوٍ غريب يباين المألوف اليوم، وخلوّ النص من الضبط بالشكل، ممّا يعوق تتبّع المعاني، لا سيّما عند التباس القوة بالفعل كالمستكمِل والمستكمَل، ونحن نعلم أن علم ما بعد الطبيعة يعتمد على دقة اللفظ للتعبير عن المعاني الميتافيزيقية الشريفة. كما لَمسنا نقصاً في مواضع عديدة من الترجمة المستعملة، وهو ما نبّه إليه الشارح نفسه في مواطن ذات أثرٍ بالغ في فهم المقاصد، ممّا يوجب الاستئناس بترجمة حديثة تُفصح عن مكنون النص الأرسطي وتُعين على تتبّع الشرح وصناعة البرهان. ومن ذلك أيضاً خلوّ الأثر من مقالات كاملة كمقالة "الكاف"، وسقوط النصف الأول من مقالة "الألف الكبرى".

ولمّا كانت هذه العقبات حائلة بين المتعلمين ونيل البغية من هذا العلم الشريف، توجّهت العزمَة إلى إخراج تحقيقٍ جديد مشفوعٍ بترجمة حديثة لسدّ الخلل، مستعينين بالترجمة اللاتينية لترميم النقص العارض في شروح ابن رشد وتصويب

ما وقع في النســـخة العربية من تصـــحيف. وقد تخرّج هذا العمل على تمييز كلام المعلم الأول عن قول الشارح في المتن، وتقسيم الكتاب إلى مقالات وفصول بحسب إشارات ابن رشـــد، مع صـــبغ نص أرســـطو باللون الأزرق تنبيهاً عليه، وجعل المواضـــع المخرومة باللون الأحمر دلالة على مواطن النقص. نسأل الله أن يكون هذا الصنيع ممهداً لسبيل التعلم، ومرقاة لســالكي هذا العلم العظيم، إذ وضـعناه نصـرةً للحقيقة أولاً، ومنفعةً لشركائنا في النظر من بعدنا.

شرح ما بعد الطبيعة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

عونك اللهم

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

شرح المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة وهي المرسومة بالألف الصغرى

وهذه هي المقالة الثانية عند اللاتين وتتناول البحث عن الحقيقة وتأملها.
(وليس طلب الحقيقة، لأن الحقيقة يُبحث عنها أكثر من أن تُطلب)

الفصل الأول: كونُ التأمل في الحقيقةِ سهلاً تارةً، وصعباً حقّاً تارةً أخرى. وكيف تُدعى الفلسفةُ بحقٍّ عِلْمَ الحقيقة

قال أُرْسِطُوطَالِيس ١

"ترجمة اسحق": إن النظر في الحق صعب من جهة سهل من جهة، والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق، ولا ذهب على الناس كلهم، لكن واحد واحد من الناس تكلم في الطبيعة، وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئًا، وإما إن كان ادرك شيئًا منه فإنما ادرك يسيرًا، فإذا جُمع ما أدرك منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر، فيجب أن يكون سهلًا من هذه الجهة، وهي الجهة التي من عادتنا أن نتمثل فيها بأن نقول أنه ليس أحد يذهب عليه موضع الباب من الدار، ويدل على صعوبته أنه لم يمكن أن يدرك بأسره، ولا جزء عظيم منه، وإذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق أن يكون إنما استصعب لا من جهة الأمور بأعيانها، لكن سبب استصعابها إنما هو منا، وذلك أن حال العقل في النفس منا عندما هو في الطبيعة في غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس.

التّفسيرُ

لما كان هذا العلم هو الذي يفحص عن الحق بإطلاق أخذ يعرف حال السبيل الموصلة إليه في الصعوبة والسهولة إذ كان من المعروف بنفسه عند الجميع أن ههنا سبيلًا تفضي بنا إلى الحق، وأن إدراك الحق ليس يمتنع علينا في أكثر الأشياء، والدليل على ذلك أنا نعتقد اعتقاد يقين أنا قد وقفنا على الحق في كثير من الأشياء، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين. ومن الدليل أيضا على ذلك ما نحن عليه من التشوق الى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلًا، ومن المعترف به أنه ليس ههنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل.

فلما كان من المعترف به وبخاصة عند من وصل الى هذا العلم أن لنا سبيلًا الى معرفة الحق، أخذ يعرف حال هذه السبيل في الوعورة والسهولة، فقال "**إن النظر في الحق صعب من جهة سهل من جهة**" يريد: - إن هذه السبيل الموصلة الى الحق هي سهلة من جهة صعبة من جهة.

ثم أخذ يحتج لوجود هاتين الصفتين في هذه السبيل، فقال "**والدليل على ذلك أنه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم**" يريد:- والدليل أما على صعوبته فإنه لم يلف واحد من الناس وصل منه دون مشاركة غيره له في الفحص الى القدر الواجب في ذلك، وأما على سهولته فالدليل عليها أنه لم يذهب على الناس كلهم، لأنه لو وجدنا كل من بلغنا زمانه لم يقف جميعهم على الحق، ولا على شيء له قدر من ذلك، لكنا نرى أنه عسر، ولم نقض بالامتناع لمكان طول الزمان المحتاج الى الوقوف فيه على الحق، فكان قصر الزمان الذي وقف فيه على الحق، إما كله وإما ذو قدر منه يؤذن بسهولته.

ولما ذكر هذا من احوال الناس أخذ يذكر عن حال الناس في ذلك الزمن الذي وصل إليه خبره، فقال "لكن واحد واحد تكلم في الطبيعة، وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئا، وإما إن كان ادرك شيئا منه فإنما ادرك اليسير، فإذا جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر" يريد: - وإنما قلنا هذا الذي قلنا في نحو إدراك الحق لأنا لما تصفحنا حال من كان قبلنا في العلوم ممن وصلنا خبرهم وجدناهم أحد رجلين، إما رجل لم يدرك من الحق شيئًا، وإما رجل أدرك منه شيئا يسيرًا.

ولما أخبر بهذا قال "فقد يجب أن يكون سهلا من هذه الجهة وهى الجهة التي من عادتنا أن نتمثل فيها بأن نقول انه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار" يريد: - وإذا تقرر أنه سهل من جهة، وصعب من جهة، فقد يجب أن يكون سهلًا من هذه الجهة وهي أن في كل جنس من أجناس الموجودات أشياء تتنزل منها منزلة باب الدار من الدار في أنها لا تخفى على أحد، كما لا يخفى موضع باب الدار على أحد، وهذه هي المعارف الأول التي لنا بالطبع في كل جنس من اجناس الموجودات.

ولما ذكر جهة السهولة اعاد ذكر جهة الصعوبة فقال "ويدل على صعوبته انه لم يمكن ان يدرك باسره ولا جزء عظيم منه" يريد: - من أول الزمان الذي وصله خبره إلى زمانه وكأنها اشارة منه إلى انه أَدرك الحق او أعظمه، وأن الذي أدرك منه من كان قبله بالإضافة إلى ما أدرك هو منه هو جزء قليل - إما كل الحق وإما أكثر الحق، والأولى أن يظن أنه ادرك الحق كله، أعني بكل الحق القدر الذي في طبع الإنسان أن يدركه بما هو انسان.

ثم قال "وإذا كانت الصعوبة من جهتين نخليق أن يكون إنما استصعب لا من جهة الأمور بأعيانها لكن سبب استصعابها إنما هو منا، وذلك أن حال العقل في النفس منا عند ما هو في الطبيعة في غاية البيان، يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس" يريد:- وإذا كانت صعوبة ادراك الموجودات توجد من وجهين نخليق ان تكون الصعوبة في الاشياء التي في الغاية من الحق، وهو المبدأ الأول والمبادئ المفارقة البرية من الهيولى من قبلنا نحن لا من قبلها في انفسها، وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما كانت مفارقة كانت معقولة في انفسها بالطبع، ولم تكن معقولة بتصييرنا اياها معقولة لأنها في انفسها معقولة، كحال الصور الهيولانية على ما تبين في كتاب النفس، وذلك أن الصعوبة في هذه هي من قبلها اكثر مما هي من قبلنا.

ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس، شبّه قوة العقل منا بالإضافة إلى إدراك المعقولات البرية من الهيولى بأعظم المحسوسات التي هي الشمس الى أضعف الابصار وهو بصر الخفاش لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة كامتناع النظر الى الشمس على الخفاش، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا بأن صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير، ليس معقولا لشيء من الأشياء كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الابصار.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢

ومنَ العدلِ ألا نقتصرَ على أن نشكرَ الذينَ شاركناهم في الآراءِ بأعيانِهِمْ فقط، دونَ أن نشكرَ من كانَ له في ذلك ولو بعضُ الحظِّ، فإنهم قد أعانونا بعضَ

المعونةِ، وذلكَ أنهم تقدَّموا فراضوا عقولَنا وخرجوها، فإن طيماوسُ لو لم يكن لكنا نعدمُ كثيرًا من تأليفِ اللحونِ، ولو لم يكن حروسيسُ لم يكن طيماوسُ وعلى هذا المثالِ يجري الأمرُ فيمن تكلمَ بالحقِّ، وذلكَ أنا أخذنا بعضَ الآراءِ عن بعضٍ من سلفَ وكانَ آخرونَ السببَ في كونِ هؤلاءِ.

التّفْسيرُ

هذا الذي ذكرهُ هو واجبٌ في حقِّ المحدثينَ مع المتقدمينَ، وذلكَ أن القدماءَ يتنزلونَ من المحدثينَ منزلةَ الآباءِ من الأبناءِ، إلا أن ولادةَ هؤلاءِ أشرفُ من ولادةِ الآباءِ، لأن الآباءَ ولدوا أجسامَنا والعلماءُ ولدوا أنفسَنا، فالشكرُ لهم أعظمُ من شكرِ الآباءِ، والبرُّ بهم أوجبُ، والمحبةُ فيهم أشدُّ، والاقتداءُ بهم أحقُّ، فهو يقولُ مؤكِّدًا لهذا الغرضِ أنه ليس ينبغي أن نقتصرَ في شكرِ من سلفنا على شكرِ الذينَ علَّمونا آراءً صادقةً، وهم الذينَ رأينا مثلَ رأيهم، بل ومن لم نرَ رأيه، فإن هؤلاءِ أيضًا بما قالوا في الفحصِ عن الأشياءِ خرجوا عقولَنا، وأفادونا بذلكَ القوةَ على إدراكِ الحقِّ، وإذا كان هذا واجبًا على أرسطوطاليسَ مع قلَّةِ ما كانَ عندَ من تقدَّمَهُ من معرفةِ الحقِّ وعِظَمِ ما أتى به من الحقِّ بعدهم، وانفردَ به حتى أنه الذي كَمُلَ عنده الحقُّ، فكم أضعافُ ما وجبَ عليه من الشكرِ يجبُ على من جاءَ بعده من شكرِهِ ومعرفةِ حقِّه وشكرِهِ الخاصِّ به إنما هو العنايةُ بأقاويلِهِ وشرحُها وإيضاحُها لجميعِ الناسِ فإن الشريعةَ الخاصةَ بالحكماءِ هي الفحصُ عن جميعِ الموجوداتِ، إذ كان الخالقُ لا يُعبدُ بعبادةٍ أشرفَ من معرفةِ مصنوعاتِهِ التي تؤدي إلى معرفةِ ذاتِهِ سبحانهُ على الحقيقةِ الذي هو أشرفُ الأعمالِ عنده وأحظاها لديه، جعلنا اللَّهُ وإياكم ممن استعملهُ بهذه العبادةِ التي هي أشرفُ العباداتِ، واستخدمهُ بهذه الطاعةِ التي هي أجلُّ الطاعاتِ.

وما قالهُ في هذا الفصلِ مفهومٌ بنفسِهِ، فإن الصنائعَ العمليةَ والعلميةَ ليس يقدرُ أحدٌ على استنباطِها في أكثرِ الأمرِ، وإنما تتمُّ بمعاونةِ السالفِ فيها الخالفِ، فلولا السالفُ لم يكن الخالفُ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣

ومنَ الصوابِ أن تسمى معرفةُ الحقِّ من الفلسفةِ، الفلسفةُ النظريةُ لأن غايةَ المعرفةِ النظريةِ الحقُّ، وغايةَ المعرفةِ العمليةِ الفعلُ، فإن أصحابَ الفعلِ وإن كانوا ينظرونَ في حالِ الشيءِ الذي يفعلونهُ، فليس بحثُهم عن علَّةٍ لها في نفسِها لكن لإضافتِها إلى الشيءِ الذي يفعلونهُ.

التّفْسِيرُ

لما كان الغرضُ في هذا العلمِ النظرُ في الحقِّ المطلقِ استفتحَ الكلامَ فيه بتعريفِ الطريقِ الموصلةِ إليه، ثم عرفَ مراتبَ أهلِ الحقِّ في طلبِ الحقِّ، وما يجبُ لبعضِهم من شكرِ بعضٍ، والتعاونِ على طلبِ الحقِّ، ثم أخذَ يعرفُ هذا النحوَ من العلمِ أي نحوٍ هو، فقال من أي جنسٍ هو فقال "ومن الصوابِ أن تسمى معرفةُ الحقِّ من الفلسفةِ المعرفةُ النظريةُ" يريدُ: أنه لما كانت العلومُ المنسوبةُ إلى الفلسفةِ علمينِ أحدُهما غايتُهُ العلمُ فقط، والآخرُ غايتُهُ العملُ، وكان هذا العلمُ هو أعلى العلومِ التي يقصدُ بها معرفةُ الحقِّ، قال ومن الصوابِ أن تسمى المعرفةُ الحاصلةُ في هذا العلمِ علمًا نظريًا لأن العلمَ العمليَّ، وإن كان يستعملُ القياسَ ويبحثُ عن الأسبابِ فليس يستأهلُ أن يسمى علمًا نظريًا، لأنه إنما يفحصُ عن أسبابِ الأشياءِ وحدودِها ليفعلوها لا ليعلموها فقط كالحالِ في العلومِ النظريةِ.

وما قالهُ في هذا الفصلِ مفهومٌ بنفسِهِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤

ولسنا نعرف الحق دون أن نعرف علته، وكل واحد من الأوائل فهو خاصة علة لما عليه سائر الأشياء من الأمور التي هي متفقة بالاسم والمعنى. مثال ذلك النار في غاية الحرارة، فيجب من ذلك أن يكون أولى الأشياء بالحق الشيء الذي هو علة لحقيقة الأشياء التي بعده، ولذلك قد يجب ضرورة أن تكون مبادى الأشياء الموجودة دائماً هي دائماً في الغاية من الحق، وذلك أنها ليست إنما هي حقيقة في وقت دون وقت، ولا يوجد لها علة في أنها حق، لكن هي العلة في ذلك لسائر الأشياء، فيجب من ذلك أن يكون كل واحد من الأشياء حاله في الوجود حاله في الحق.

التّفْسِيرُ

لما بين أن هذا العلم هو من جنس علوم الحق وأنه جزء من الفلسفة النظرية يريد أن يبين مرتبته في الحق من العلوم النظرية فقال: "ولسنا نعرف الحق دون أن نعرف علته"، يريد: ولما كان من المعلوم عندنا أننا إنما نعرف الشيء المعرفة الحقيقية إذا عرفناه بعلته، على ما قيل في كتاب البرهان، ولما وضع هذه المقدّمة أضاف إليها مقدمة ثانية فقال: "وكل واحد من الأوائل فهو خاصة علة لما يوصف به سائر الأشياء من الأمور التي هي متفقة بالاسم والمعنى. مثال ذلك أن النار في غاية الحرارة"، يريد: ولما كان أيضاً مع هذا من المعروف بنفسه أن كل واحد من الأوائل في جنس جنس فهو خاصة علة لما يوصف به سائر الأشياء الداخلة

في ذلك الجنس من الوجود من الأوصاف التي تتفق فيها تلك الأشياء في الاسم والحد، إذ كانت الأوائل في جنس جنس هي العلة في وجودها وفي وجود كل ما توصف به من جهة ما هي في ذلك الجنس، فظاهر أن الأول في كل جنس هو أولى باسم الوجود وحده من الأشياء التي هو علة لها في ذلك الجنس وبجميع حدود المعاني والأشياء التي توجد لجميع ما في ذلك الجنس من جهة ما هي في ذلك الجنس. مثال ذلك أن النار لما كانت هي العلة في الأشياء الحارة كانت أولى باسم الحرارة ومعناها من جميع الأشياء الحارة.

ولما صحت له هذه النتيجة التي أنتجها على جهة القياس الشرطي المؤلف مقدمة من أكثر من مقدمة واحدة أتى بالشيء الذي قصد بيانه فقال: "**فيجب من ذلك أن يكون أولى الأشياء بالحق الشيء الذي هو علة لحقيقة الأشياء التي بعده**"، يريد: وإذا تبين أن العلة في كل جنس جنس من الموجودات هي أولى بالوجود والحقيقة من الأشياء التي هي علة لها في ذلك الجنس، فبين أنه إن كان ههنا علة أولى لجميع الموجودات، على ما تبين في العلم الطبيعي، فإن تلك العلة هي أولى بالحق وبالوجود من جميع الموجودات، وذلك أن الوجود والحق إنما استفادته جميع الموجودات من هذه العلة، فهو الموجود بذاته فقط والحق بذاته، وجميع الموجودات إنما هي موجودات وحق بوجوده وحقه.

ثم قال: "**ولذلك يجب ضرورة أن تكون مبادى الأشياء الموجودة دائماً هي دائماً في الغاية من الحق، وذلك أنها ليست إنما هي حقيقة في وقت دون وقت، ولا يوجد لها علة في أنها حق، لكن هي العلة في ذلك لسائر الأشياء**"، يريد: ولهذا الذي قلناه يجب أن تكون مبادى الأشياء التي وجودها دائماً هي في الغاية من الوجود والحق موجودة دائماً، وذلك أن هذه الموجودات لما لم تكن في وقت دون وقت بل كانت في جميع الأوقات لم تكن أسبابها عللاً لها في وقت دون

وقت، فتحتاج في كونها أسباباً إلى أسباب أخرى. وهذا يشير به إلى حال مبادى الأجرام السماوية مع الأجرام السماوية، وإنما أراد أن يعرف بهذا شرف الحق الذي تنظر فيه هذه الصناعة العامة، وهي الناظرة في المبادئ القصوى. ثم قال: "فيجب من ذلك أن يكون كل شيء حاله في الوجود حاله في الحق"، يعني أنه ما كان أتمّ وجوداً كان في كونه حقاً أتم.

الفصل الثاني: يستحيل التسلسل إلى ما لا نهاية في أيٍّ من أجناس العلل، لا صعودًا (في خط مستقيم) ولا بحسب الصورة (أو النوع)

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥

ومن البين أن للأشياء ابتداءً وأن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع أي أن تكون أنواع العلل أكثر من أن تُعَد إلى غير نهاية ٦ وذلك أنه لا يمكن من طريق الهيولى أن يكون شيء من شيء إلى ما لا نهاية فيكون مثلاً اللحم من الأرض والأرض من الماء والماء من الهواء والهواء من النار ويمر ذلك إلى غير نهاية فلا يقف عند شيء ولا يمكن أيضاً من طريق ما منه ابتداء الحركة فيكون مثلاً الإنسان يتحرك من الهواء والهواء يتحرك من الشمس والشمس تتحرك من الغلبة العداوية ولا يكون لذلك نهاية وعلى هذا المثال يجرى فيما بسببه يكون الشيء فإنه لا يمكن في هذا الطريق أيضاً

أن يجرى الأمر إلى ما لا نهاية، فيكون مثلاً المشي لسبب الصحة والصحة لسبب السعادة والسعادة لسبب شيء آخر غيره ويجرى في ذلك دائماً بلا نهاية وكذلك يجرى الأمر فيما هو الشيء أي الذات.

التّفسيرُ

قوله في هذا الفصل بين بنفسه وهو أنه لا يمكن أن يلفى واحد من الأسباب الأربعة يمر في جنسه إلى ما لا نهاية، أى لا يوجد للأشياء التي ههنا سبب مادى ويكون للمادة مادة ويمر ذلك إلى غير نهاية مثل أن يكون اللحم من الأرض والأرض من الماء والماء من شيء آخر ويمر ذلك إلى غير نهاية ولا سبب محرك أيضاً كذلك أى يكون للأشياء التي ههنا محرك وللمحرك محرك ويمر ذلك إلى غير نهاية مثل أن يكون الماء يتحرك عن الهواء والهواء عن الجرم السماوي، والجرم السماوى عن الغلبة العداوية كما يقوله ابن دقليس، والغلبة عن شيء آخر ويمرّ ذلك إلى غير نهاية، وأما قوله: "لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع" فإنه يريد بالاستقامة أن تكون العلل موجودة معاً كأنها على خط مستقيم، ويريد بطريق النوع أن تكون العلل واحداً بعد آخر لا معاً على سبيل الأشياء المنسوبة إلى النوع الواحد، أعنى أن يوجد منها واحد بعد آخر وجملة بعد جملة على أن المتأخر إذا وجد فسد المتقدم. ويحتمل أن يريد بالاستقامة ما كان منها من نوع واحد مثل كون الإنسان عن إنسان، وبطريق النوع ما كان منها من أنواع مختلفة داخلة تحت جنس واحد، مثل أن تكون النار من الهواء والهواء من الماء والماء من الأرض فإن هذه كلها هي علل متفقة بالجنس وهو كونها مادية ومختلفة بالصورة.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٦

وذلك إن الأشياء المتوسطة، وهي الأشياء التي فيها متقدم ومتأخر، يجب ضرورة أن يكون المتقدم هو العلة لما بعده. فإذا سُئلنا: أي علة الثلاثة، قلنا: الأول. وذلك أن الأخير ليس هو علتها؛ من قبل إنه ليس علة ولا لواحد منها. وكذلك أيضًا المتوسط ليس هو علتها، من قبل إنه إنما هو علة لواحد فقط. ولا فرق بين أن يكون متوسط واحد، وبين أن تكون المتوسطات أكثر من واحد، وبين أن تكون متناهية، وبين أن تكون غير متناهية. وأجزاء الأشياء غير المتناهية التي تحتوي على هذه الجهة، وبالجملة، أجزاء غير المتناهي كلها متوسطة على مثال واحد إلى هذا الوقت. فيجب إن لم يكن شيء من الأشياء أولًا، إلا يكون بالجملة علة أصلًا.

التّفْسِيرُ:

لما ذكر أنه ليس يمكن أن توجد علل غير متناهية، لا في الأسباب الفاعلة، ولا في المحركة، ولا في المادة، ولا في الغاية، ولا في التي على طريق الصورة، أخذ يبرهن على ذلك في الأسباب المحركة. فقال: "وذلك إن الأشياء المتوسطة، وهي الأشياء التي فيها متقدم ومتفاخر، يجب ضرورة أن يكون المتقدم هو العلة لما بعده." يريد: والدليل على أن الأسباب المحركة بعضها لبعض متناهية، أن هذه الأسباب توجد فيها ثلاثة أجناس: متقدم، ووسط، ومتأخر. فالأول هو العلة لجميعها، إذ كان يحرك نفسه، ويحرك المتوسط بلا توسط، ويحرك الأخير بالمتوسط. والوسط هو علة للأخير، والأخير ليس علة لشيء. وهذا هو الذي دل عليه بقوله: ""فأنا إذا سئلنا: أي علة الثلاثة، قلنا: الأول". وذاك أن الأخير ليس

هو علتها، من قبل إنه ليس بعلة لواحد منها." يريد: وإذا كان أقل ما يتصور هذا المعنى في ثلاثة، وكان واجبًا أن يكون للجملة علة واحدة، وإلا كان فيها ما ليس له علة، فأنا إذا سئلنا: أي من هذه الثلاثة هو علة الجملة، لم نقدر أن نقول إنه الأخير منها، لأنه ليس بعلة لواحد منها. ولا قدرنا أيضًا أن نقول إنه المتوسط، لأن المتوسط إنما هو علة للأخير منها فقط، لا للجملة. فواجب، إن كان واجبًا أن يكون لجميعها علة في التحرك، أن يكون الأول هو علة جميعها، علة نفسه، وعلة الاثنين الباقيين، أعني أن يكون الأول يحرك ذاته، ويحرك الباقيين: المتوسط بنفسه، والأخير بالمتوسط. وسواء في هذا البرهان كان الأول المحرك فيه هو المتحرك نفسه، على ما يذهب إليه أفلاطون، أو كان هذا الأول مؤلفًا من متحرك ومحرك لا يتحرك، على ما يذهب إليه أرسطوطاليس.

ثم قال: "ولا فرق بين أن يكون متوسط واحد، وبين أن تكون المتوسطات أكثر من واحد، وبين أن تكون متناهية، وبين أن تكون غير متناهية." يريد: ولا فرق في المتوسط بين أن يكون واحدًا أو كثيرًا، وإن كان كثيرًا، فلا فرق أيضًا بين أن يكون متناهيا أو غير متناهٍ، فإنه بما هو متوسط يلزم أن يكون علة للأخير، لا للجملة. إلا أنه متى فرضنا المتوسطات لا نهاية لها، لم يكن للجملة بأسرها علة محركة، لأن المتوسطات إنما تحرك الأخير، فتكون الجملة كلها تتحرك من غير محرك لجميعها. وقد تبين في العلوم الطبيعية أن لكل متحرك محركًا، وهذا هو الذي دل عليه بقوله: ""وأجزاء الأشياء غير المتناهية". وبالجملة، أجزاء غير المتناهي هي كلها متوسط." يريد: وأجزاء الأشياء غير المتناهية، أعني المفروضة، متحركة معًا، هي كلها متوسط، أي متوسطة على مثال واحد إلى هذا الوقت.

ثم قال: "فيجب إن لم يكن شيء من الأشياء أولًا، إلا يكون للجملة علة أصلًا". وهذا بين في المتحركات المحركات بعضها بعضًا، ذات الوضع، أعني التي

توجد معًا. وذلك أن هذه يمتنع أن تكون غير متناهية، لا بالذات ولا بالعرض. وأما إذا أنزل هذا في جملة غير ذات وضع، فهو يمتنع بالذات، لأنه تكون الجملة ليس لها محرك أصلًا، وهو واجب أيضًا بالعرض إذا وضع المحرك الأول لها غير متحرك أصلًا، لأنه يجب أن يكون أزليًا، وأن يحرك إلى غير نهاية شيئًا بعد شيء. وهذا كله قد تبين في الثامنة من السماع، وما يذكر من هذا هنا إنما هو على جهة التذكير والنظر العام للأسباب كلها بما هي أسباب، هو في هذا العلم. ولذلك أمكن أن يستعمل في الأسباب هنا نظر عام، وإن كان ما تبين من ذلك جزئيًا في العلم الطبيعي. فهو وإن استعمل هنا براهين العلم الطبيعي، فهو يخرجها أعم مما هي عليه، وذلك أنه كلما كان البرهان أشد عمومًا، فهو أخص بهذا العلم. ولذلك يتحرى أرسطوطاليس من البراهين في هذا العلم ما هو أشد عمومًا، واليق بغرض هذا العلم، فيخرج تلك البراهين الطبيعية هنا مخرجًا أعم من مخرجها في العلم الطبيعي. فهذا هو العلة في تذكيره بتلك البراهين وإعادته إياها في هذا العلم، مثل ما فعل في مقالة اللام."

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٧

وأيضًا فإنه لا يمكن أن يكون ما له ابتداء من أعلاه يمر إلى أسفل بغير نهاية. فيكون مثلًا من النار ماء، ومن الماء أرض. وكذلك يحدث جنس عن جنس دائمًا بلا نهاية. وذلك أن الشيء يكون من الشيء على جهتين، لا على طريق ما يقال إن الشيء كان بعد الشيء، بمنزلة ما يقول أحدنا إن الضباب من البخار، لكن بمنزلة ما يقول أحدنا إن الصبي كان منه رجل، والثاني أن يكون من الماء هواء. فأما قولنا إنه يكون من الصبي رجل، فإنما يذهب فيه أنه يكون من الشيء

الذي سيكون الشيء الذي قد كان وفرغ، أو من الشيء الذي سيتم الشيء الذي قد تم وفرغ. وذلك أنه كما أن بين الوجود والعدم التكون، كذلك ما هو متكون فهو دائمًا بين ما هو موجود وبين ما هو معدوم. فإن المتعلم هو كائن عالم، وإلى هذا المعنى يذهب في قولنا يكون من المتعلم عالم. وأما قولنا إنه يكون من الهواء ماء، وذلك بأن يفسد الآخر، يعني الهواء. ولذلك لا ترجع الأشياء التي تلك حالها بعضها إلى بعض، ولا يكون من الرجل صبي، وذلك أنه ليس يكون من الكائن ما سيكون، لكن إنما يكون بعد الكائن الشيء الذي يقال إنه سيكون. فعلى هذا المثال يكون النهار من الغداة، لأنه بعدها، ولذلك لا يقال إنه تكون الغداة من النهار. فأما سائر الأشياء فيرجع بعضها إلى بعض، وعلى هاتين الجهتين جميعًا لا يمكن أن تمر الأشياء إلى غير نهاية. وذلك أن الأشياء التي فيما بين شيئين يجب ضرورة أن يكون لها نهاية. وأما هذه الأشياء فترجع بعضها إلى بعض، وذلك أن فساد أحدهما هو كون صاحبه. ومع ذلك أيضًا لا يمكن أن يكون الأول وهو أزلي يفسد، وذلك أنه لما كان التكون من جهة أعلاه ليس يمر إلى غير نهاية، فيجب أن يكون الأول الذي لما أن فسد حدث شيء آخر ليس بأزلي.

التّفسيرُ:

إنَّه لما فرغ من البرهان على تناهي الأسباب المحركة المتحركة، يريد أيضًا أن يأتي بالبرهان العام على تناهي الأسباب المادية التي هي مختلفة بالنوع. ولما كان المعلوم من أمر الأسباب المحركة أن لها أخيرًا، وإنما المطلوب منها: هل لها ابتداء من أعلاها؟ وكان الأمر في الأسباب المادية بخلاف هذا، أعني أن لها مبدأ من أعلاها، وإنما المطلوب: هل لها منتهى أخير أم ليس لها منتهى أخير؟ قال: "وأيضًا

فإنه لا يمكن أن يكون ما له ابتداء من أعلاه يمر إلى أسفل بغير نهاية. فيكون مثلًا من النار ماء، ومن الماء أرض، وكذلك يحدث جنس عن جنس دائمًا بلا نهاية." يريد: وأيضًا فإن الكون لما كان ظاهرًا من أمره أنه من جهة أعلاه يكون متناهيا، فليس يمكن أن يكون للشيء الذي تم كونه وفرغ مبدأ هيولاني، ولذلك المبدأ مبدأ آخر هيولاني مخالف له، ويمر الأمر إلى غير نهاية، حتى لا يوجد له أخير، مثل أن تكون النار متكونة لا يتكون منها شيء غيرها، وتكون تكونت هي من الهواء، والهواء من الماء، والماء من الأرض، ويمر الأمر هكذا في أجسام تخالف بعضها بعضًا بالصورة إلى غير نهاية.

ولما وضع هذا المعنى، شرع في البرهان عليه، فقال: "وذلك إن الشيء يكون من الشيء على جهتين، لا على طريق ما يقال إن الشيء كان بعد الشيء، بمنزلة ما يقول أحدنا: الضباب من البخار، لكن بمنزلة ما يقول أحدنا: إن الصبي كان منه رجل. والثاني أن يكون من الماء هواء." يريد: والبرهان على أن المواد متناهية، إن الشيء يقال إنه يتكون من شيء على وجهين. أحدهما كما نقول إن الصبي يكون منه رجل، لا كما نقول إن الشيء يكون بعد الشيء، كقولنا من البخار ضباب، أي بعد البخار. والثاني أن يكون الشيء من الشيء، مثل قولنا: إن من الهواء يكون الماء.

ثم أخذ يشرح هذا النحو من الكون، فقال: "فأما قولنا إنه يكون من الصبي رجل، فإنما يذهب فيه إلى أنه يكون من الشيء الذي سيكون، الشيء الذي قد كان وفرغ. ومن الشيء الذي سيتم الشيء الذي قد تم وفرغ." يريد: فأما قولنا يكون من الصبي رجل، فإنما نذهب فيه إلى أنه يكون من الشيء الناقص الذي سيكمل الشيء الكامل، وهو الذي دل عليه بقوله: "من الشيء الذي سيكون الشيء الذي قد كان وفرغ".

ولما ذكر أن الكون إنما هو مما يتكون، لا مما كان وفرغ، أخذ يحتج لذلك، فقال: "وذلك إنه كما أن بين الوجود والعدم التكون، كذلك ما هو متكون فهو دائمًا بين ما هو موجود وبين ما هو معدوم"، يريد: وإنما كان الكون من الذي يتكون، أي الذي في طريق الكون، لأن الموجود الذي بالفعل، وهو الذي فرغ كونه، يقابل في الحقيقة للعدم، والعدم ليس يمكن أن يكون منه كون، أي ليس يمكن أن يكون هو المتكون، ولا أيضًا ما فرغ كونه يمكن أن يكون هو المتكون. فواجب أن يكون المتكون هو الذي وجوده وسط بين العدم والوجود بالفعل، وهو الموجود في طريق الكون، وهو المتكون.

ثم أتى بمثال هذا فقال: "فإن المتعلم هو كائن عالم، وإلى هذا المعنى يذهب في قولنا: يكون من المتعلم عالم"، يريد: ومثال ذلك أن العالم هو الذي نقول فيه إنه كان من المتعلم، ولا نقول إن العالم كان من نفسه، ولا من عدم العلم، بل من المتوسط بين العلم والجهل، الذي هو عدم العلم، وهو المتعلم، وهو معنى قولنا: إن العالم الذي قد صار عالمًا كان من الذي سيكون عالمًا، أي الذي يصير إلى العلم، وهو المتعلم.

ولما ذكر هذا الضرب من الكون، ذكر الضرب الثاني، فقال: "وأما قولنا إنه يكون من الهواء ماء، وذلك بأن يفسد الآخر، يعني الهواء"، يريد: وأما قولنا إن شيئًا يكون بالفعل من شيء آخر بالفعل، فإنما يذهب أنه يكون من الهواء ماء، فإنما نذهب فيه إلى أنه يكون من الهواء الفاسد ماء، من جهة ما يفسد الهواء، لا من جهة ما هو لابث، ولا من طريق الذي هو في طريق الكون، مثل قولنا: يكون من المتعلم عالم.

ثم قال: "ولذلك لا ترجع التي تلك حالها بعضها إلى بعض، ولا يكون من الرجل صبي. وذلك أنه ليس يكون من الكائن ما سيكون، لكن إنما يكون بعد الكائن الشيء الذي يقال فيه إنه سيكون. فعلى هذا المثال يكون النهار من الغداة، لأنه بعدها، ولذلك لا يقال إنه تكون الغداة من النهار"، يريد: وإنما لم ينعكس الكون في الضرب الأول من الكون كما انعكس في الضرب الثاني، لأنه لو كان من الرجل صبي لكان ما سيكون من الذي هو كائن، أعني كان يكون الناقص من التام، وذلك مستحيل.

ثم قال: "وعلى هاتين الجهتين جميعًا لا يمكن أن تمر الأشياء إلى غير نهاية"، يريد: وعلى هذين النحوين من الكون لا يمكن أن يمر الكون إلى غير نهاية.

ثم أتى بالسبب في ذلك، فقال: "وذلك إن الأشياء التي فيما بين شيئين يجب أن يكون لها نهاية، وأما هذه الأشياء، فترجع بعضها إلى بعض، وذلك أن فساد أحدهما هو كون صاحبه"، يريد: وذلك إن النوع من التكون الذي هو التغير من عدم الشيء إلى وجوده، أعني الذي يتغير من القوة إلى الفعل، لما كان بين شيئين متناهيين، وهو العدم والوجود، وجب ضرورة أن يكون ما بينهما متناهيا. وأما النوع الآخر الذي يقول فيه إن الكائن يكون فيه الذي في طريق الفساد، فإنها ترجع بعضها إلى بعض، فتستدير ولا تمر على استقامة، والمستديرة متناهية ضرورة. مثال ذلك أن يكون من الأرض ماء، ومن الماء هواء، ومن الهواء نار، ثم ينعكس الأمر فيكون من النار هواء، ومن الهواء ماء، ومن الماء أرض، فلا يزال الكون دورًا، ولكن في أشياء متناهية، ومثل هذا يعرض في المركبات من الأسطقسات، أعني أن التي تتركب من الأسطقسات تتركب منها حينًا، وتنحل إليها حينًا.

ثم قال: "ومع ذلك لا يمكن أن يكون الأول وهو أزلي يفسد"، يريد: وأيضًا فإن جعلنا كون بعضها من بعض على هذه الصفة على استقامة، لزم أن يكون فيها أول أزلي وأن يكون مع هذا فاسد.

ثم أتى بالسبب في ذلك، فقال: "وذلك أنه لما كان التكون من ناحية أعلاه ليس يمر إلى غير نهاية، فيجب ضرورة أن يكون الأول الذي لما أن فسد حدث شيء آخر ليس هو أزلي"، يريد: وذلك أنه لما كنا نجد التكون ليس يمر من أعلاه إلى غير نهاية، إذ نجده مثلًا ينتهي في الأجسام البسيطة إلى النار، وجب ضرورة أن يكون لتكون الأسطقسات واحد من آخر مبدأ أول لا يتكون من شيء. وذلك أنه لو لم يكن هناك مبدأ أول، لم يكن هنالك انقضاء، وذلك أن المبدأ إنما يفهم لمنقض، والمنقضى هو ضرورة مبتدأ. لأن ما لا يبتدى لا ينقضى، لكن هنالك انقضاء، فهاهنا إذا مبدأ أول. وما ليس له مبدأ أول فهو أزلي ضرورة. فليكن هذا هو الأرض مثلًا، أو ما هو أقدم من الأرض، لكن لما كان كل واحد من هذه ليس يتكون منه شيء إلا بفساده، وجب ضرورة أن يكون هذا المبدأ الأول إذا تكون منه شيء فسد، وإذا فسد لم يكن أزليًا، وقد كنا فرضناه أزليًا. هذا خلف لا يمكن.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٨

وأيضاً، فإن الشيء الذي بسببه تكون الأشياء هو غايةٌ، وهذا هو الشيء الذي ليس وجوده هو بسبب تالٍ غيره، لكن وجود سائر الأشياء بسببه. فيجب، إن كان شيءٌ هذه حاله، ألا يكون الأخير غير متناهٍ؛ فإن لم يكن شيءٌ من الأشياء هذه حاله، لم يكن الشيء الذي بسببه تكون الأشياء. والذين يجعلون الأشياء غير

متناهيةٍ يبطلون طبيعة الجود وهم لا يشعرون، على أنه ليس يروم شيءٌ من الأشياء أن يفعل فعلاً من الأفعال، أي فعلٍ كان، وهو لا يقصد به نهايةً.

التّفسيرُ

لما بين تناهي السببين: الفاعل والمادة، أخذ يبين تناهي الأسباب الغائية. فقال: "وأيضاً، فإن الشيء الذي بسببه تكون الأشياء هو غايةٌ، وهذا هو الشيء الذي ليس وجوده بسبب تالٍ غيره، لكن وجود سائر الأشياء بسببه"؛ يريد:- وأيضاً، فإنه من البين بنفسه أن هاهنا سبباً يسمى غايةً، وهو الذي من أجله يكون شيءٌ شيءٌ من الموجودات، وهذا هو الذي ليس وجوده في الشيء من أجل سببٍ آخر في الشيء الذي هو غايةٌ له، بل جميع ما يوجد في الشيء من الأسباب هو من أجل هذا السبب، أعني: الفاعل والمادة والصورة، فيما له فاعلٌ ومادةٌ وصورةٌ .

ولما قرر وجود هذا السبب، قال: "فيجب، إن كان هاهنا شيءٌ هذه حاله، ألا يكون الأخير غير متناهٍ"؛ يريد:- فيجب، إن كان هاهنا سببٌ هذه حاله في موجودٍ موجودٍ، أعني أن تكون جميع الأسباب من أجله في موجودٍ موجودٍ، ألا تكون هذه الأسباب التي هي أواخر في الكون، متقدمةً في الوجود غير متناهيةٍ.

ثم أتى بالدليل على هذا، فقال: "فإن لم يكن شيءٌ من الأشياء هذه حاله، لم يكن الشيء الذي بسببه تكون الأشياء"؛ يريد:- فإن لم تكن هنا غايةٌ أخيرةٌ، لم يكن هاهنا لشيءٍ من الأشياء سببٌ غائيٌ؛ لأنا قد حددنا السبب الغائي في واحدٍ واحدٍ من الأشياء أنه السبب الأخير، فإن لم يكن لجميع هذه الأسباب سببٌ بهذه الصفة، أعني أن يكون أخيراً لها، لم يكن هاهنا سببٌ غائيٌ أصلاً. أعني أنه

إن كان للغاية غايةٌ، ومر الأمر إلى غير نهايةٍ، لم يكن هاهنا غايةٌ أصلاً لشيءٍ من الأشياء، وذلك أن رسم هذا السبب هو ألا يكون من أجل سببٍ آخر، فمتى فرض غير متناهٍ، بطل حده، وارتفع وجوده عن الموجودات، وقد كنا فرضناه وجوداً، هذا خلفٌ لا يمكن.

ثم قال: "والذين يجعلون الأشياء غير متناهيةٍ يبطلون طبيعة الجود وهم لا يشعرون"، يريد:- والذين يجعلون الأسباب غير متناهيةٍ يبطلون الغاية كما قلنا، والذين يبطلون الغاية يبطلون جميع الجيد والفاضل وهم لا يشعرون، وذلك أن الأشياء إنما توصف بالجود والفضيلة من قبل الأسباب الغائية.

ثم قال: "على أنه ليس يروم شيءٌ من الأشياء أن يفعل فعلاً من الأفعال، أي فعلٍ كان، وهو لا يقصد به نهايةً"، يريد:- والعجب ممن ينكر هذا السبب، وهو ممن يعترف أنه لا يفعل أحدٌ فعلاً من الأفعال، أي فعلٍ كان، إلا وهو يقصد به نهايةً وغايةً، يريد أن الأمر في الطبيعة في هذا يجب أن يكون كالأمر في الصناعات وفي جميع أفعال الروية والاختيار.

وإنما قال هذا لأن كثيراً من القدماء كانوا يجحدون هذا السبب، وقد تكلم معهم في الثانية من السماع.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٩

ومع ذلك أيضاً فإن بحسب قولهم ليس في الأشياء الموجودة عقلٌ، وذلك أن ذا العقل إنما يفعل ما يفعله دائماً بسبب شيءٍ من الأشياء، من ذلك هو نهاية الفعل، وذلك أن النهاية هي الغاية المقصودة إليها.

التّفْسيرُ

يقول إن من يضع الأسباب التي على طريق الغاية غير متناهيةٍ فهو يرفع العقل العملي ضرورةً، وذلك أن العقل إنما يفعل ما يفعله في كل وقتٍ بسبب شيءٍ آخر من الأشياء، وذلك الشيء هو الذي من قبله صار الفعل متناهياً، وذلك أن النهاية هي الغاية المقصودة بالأفعال، وإلا كان الفعل عبثاً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٠

وأيضاً فإن الحال فيما يسأل عنه بما هو لا يمكن أن يكون القول فيها خارجاً عن الحدود، وذلك أن المتقدم دائماً هو أولى بالوجود، وأما الأخير فليس كذلك، والشيء الذي أوله ليس بموجودٍ فإن ما يتبع أوله ليس بموجودٍ.

التّفْسيرُ

إنه لما بين من أمر الأسباب الثلاثة أنها متناهيةٌ أخذ يفعل ذلك في السبب الذي على طريق الصورة، وهو الذي يسأل عنه بحرف ما هو، فقال: "وأيضاً فإن الحال فيما يسأل عنه بحرف ما هو لا يمكن أن يكون القول فيها خارجاً عن الحدود"، يريد: وأيضاً فإن الحال فيما يسأل عنه بحرف ما هو، وهي صورة الأشياء، لا يمكن أن يكون القول فيها مخالفاً لطبيعة الحدود أي إن ظهر من طبيعة الحدود أنها متناهيةٌ وجب أن يكون الأمر في الصورة كذلك.

ثم قال: "وذلك أن المتقدم دائماً هو أولى بالوجود، فأما الأخير فليس كذلك"، يريد: وذلك أن الحد يظهر من أمره أن فيه جزءاً متقدماً وجزءاً متأخراً،

وأن الجزء المتقدم فيه أولى بالوجود من المتأخر، وأنه إذا لم يوجد المتقدم لم يوجد المتأخر، فإن كان للجزء المتقدم حدٌّ، وهو الجنس مثلاً، وكان للجزء المتقدم أيضاً من ذلك الحد حدٌّ، ومر الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك أولٌ متقدمٌ، وإذا لم يوجد أولٌ متقدمٌ لم يكن أخيرٌ لأن الأخير إنما هو أخيرٌ للمتقدم، فترتفع الحدود وتبطل المعارف إن كانت الصور التي بينت المحدود غير متناهية. وهذا هو الذي دل عليه بقوله: "والشيء الذي أوله ليس بموجودٍ فإن ما يتبع أوله ليس بموجودٍ"، أي إن الشيء الذي يتبع وجوده وجود الأول، وهو الأخير، إذا لم يكن الأول موجوداً لم يكن الأخير موجوداً، وبالعكس إذا لم يكن الأخير أيضاً موجوداً لم يكن الأول موجوداً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١١

وأيضًا، فإن من قال بهذا القول أبطَل العلم؛ وذلك أنه لا يمكن العلم دون الوصول إلى الأشياء التي لا تحتمل القسمة، ويكون العالم على هذا القياس غير موجودٍ. وذلك أن الأشياء غير المتناهية التي هذه حالها لا يمكن إدراكها بالذهن؛ فإن الحال في الخط ليست هذه الحال، أعني أنه وإن كان لا يستقيم أن نقف على أقسامه، لا يمكن أن يدرك بالذهن دون وقوفه. ولذلك، من أقام في وهمه خطًا غير متناهٍ فلم يحصر أقسامه.

التّفْسيرُ

هذا كأنه تتميمٌ للبيان الأول الذي وضع فيه صورةً أخيرةً وفصلًا أخيرًا، فبين منه أنه يجب أن تكون الصورة الأولى موجودةً في الشيء المحدود، وأنه ليس

يمكن أن تمر الصور من أسفل إلى فوق إلى غير نهايةٍ؛ لأنه كان يكون حد الشيء غير متناهٍ من جهة أعلاه. وأما في هذا القول، فإنه يضع أن الأول الأعلى موجودٌ، ويبين أن الأخير يجب أن يكون موجودًا.

ولذلك قال: "وذلك أنه لا يكون العلم دون الوصول إلى الأشياء التي لا تحتمل القسمة". يريد: أنه متى وضع الأخير غير موجودٍ والأول موجودٌ، بطل العلم بالحدود التي تحدث على طريق الحل، كما يبطل العلم بالحدود الموجودة بجهة التركيب متى وضعنا الأخير موجودًا والأول غير موجودٍ. وذلك أنه متى كان في الشيء الواحد صورةً أولى وفرضناها تنقسم إلى فصول لا نهاية لها، لم نصل بطريق القسمة إلى معرفة طبيعة ذلك النوع؛ لأن العلم بالشيء إنما يحصل إذا انتهينا إلى النوع الأخير.

ثم قال على جهة التشنيع: "ويكون العالم على هذا القياس غير موجودٍ"، يريد: ويلزم إذا لم يكن العلم موجودًا أمرٌ شنعٌ جدًا ومستحيلٌ، وهو أن يكون العالم غير موجودٍ.

ثم أتى بالسبب في ذلك فقال: "وذلك أن الأشياء غير المتناهية التي هذه حالها لا يمكن إدراكها بالذهن". يريد: وإنما وجب ذلك لأن الأشياء المعلومة هي التي يحصرها الذهن، وأما الأشياء غير المتناهية فليس يحصرها الذهن فهي غير معلومةٍ.

ولما كان لقائلٍ أن يقول إن الخط قد يضعه المهندس غير متناهٍ بالقسمة، قال: "فإن الخط ليست هذه حاله، أعني أنه وإن كان لا يستقيم أن نقف على أقسامه لا يمكن أن يدرك بالذهن دون وقوفه". يريد: وليس لمحتجٍ أن يحتج علينا بأمر قسمة الخط، فإنه لسنا نقدر أن ننتهي في قسمته إلى جزءٍ أخيرٍ. ويشبه قسمة الجنس إلى الأنواع بقسمة الخط إلى نصفيه ونصفيه إلى نصفيه، وذلك يمر إلى

غير نهايةٍ، فإنه ليس يمكن أن نتصور الخط إلا من حيث نأخذه متناهياً، وتكريرنا المتناهي منه المتصور مراتٍ لا نهاية لها ليس يوجب أن غير المتناهي يتصور. ولذلك من توهم خطًا غير متناهٍ لم يقدِر أن يتصوره، وهذا هو الذي دل عليه بقوله: "ولكن من أقام في وهمه خطًا غير متناهٍ فلم يحصر أقسامه"، أي لم يمكنه أن يتصوره.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٢

وأيضاً فإن الهيولى يجب ضرورةً أن نتوهم في متحركٍ، ولا يمكن أن يكون في شيءٍ غير متناهٍ شيءٌ من الأشياء بالفعل؛ فإن لم يكن هكذا، فليس الذي في غير المتناهي بغير متناهٍ.

التّفْسِيرُ

هذا بيانٌ آخر من قبل طبيعة المتكون، فهو يقول إن الهيولى يجب أن تكون محصورةً في المتحرك الذي هو المتكون المركب من الهيولى والصورة أو الصور. فإن كانت توجد في المركب من الهيولى والصورة صورٌ لا نهاية لها، وجب أن يكون المركب المتكون غير متناهٍ. ولأن الكائن هو الذي تم كونه وفرغ ووجد بالفعل، فإن كان يوجد في متحركٍ لا نهاية لعظمه شيءٌ بالفعل -وهو الشيء الحادث في المتحرك الغير متناهي- وكانت الصورة حاصرةً للمتكون، وجب أن يكون ما بالفعل حاصر الغير المتناهي، وذلك مستحيلٌ؛ لأنه معلومٌ بنفسه أن الذي يحصر غير المتناهي، إن وضع له حاصرٌ، يجب ضرورةً أن يكون غير متناهٍ. وهذا الوضع يلزم منه بطلان هذا، وهو ألا يكون الغير متناهي يحصره غير متناهٍ،

وهذا هو الذي دل عليه بقوله: "فإن لم يكن هكذا فليس الذي في غير المتناهي غير متناهٍ"، يريد:- أنه إن كان المتناهي يحصر غير المتناهي، فليس الذي يحصر غير المتناهي غير متناهٍ؛ إذ الذي يساوي غير المتناهي غير متناهٍ، أو كيف شئت أن تسمي هذا المعنى، أعني حصراً أو مساواةً أو مطابقةً.

وهذا يوجد كأنه أبين في ترجمةٍ أخرى، وهو قوله بدل هذا: "ولكن باضطرارٍ نفهم بعقولنا أن الهيولى متحركة، وليس لشيءٍ لا نهاية له كينونةٌ"، يريد:- وأيضاً فإن العنصر هو متغيرٌ إلى الصورة أو الصور المتكونة، فإن كانت الصور الحادثة فيها لا نهاية لها، وجد شيءٌ كائنٌ بعد أن لم يكن، وهو غير متناهٍ، وذلك مستحيلٌ؛ لأن الكائن هو الذي فرغ كونه، وما لا نهاية له لا يفرغ كونه، بل هو في كونٍ دائمٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٣

وأيضاً فإن أنواع العلل لو كانت غير متناهيةٍ في الإحصاء لم يكن العلم ولا على هذه الجهة؛ وذلك أنا إنما نرى أنا قد وصلنا إلى العلم إذا عرفنا العلل، ولا يمكن المتناهي أن يجوز ما لا نهاية له.

التّفْسِيرُ

يحتمل أن يريد بهذا القول أنه لو كانت أجناس العلل المختلفة غير متناهيةٍ بالجنس لم يكن ههنا علمٌ أصلاً؛ لأنا إنما نرى أنا قد عرفنا الشيء متى عرفناه بجميع أجناس الأسباب الموجودة فيه، إذ كان له أكثر من جنسٍ واحدٍ من

الأسباب، إلى أن تبين في الثانية أنه لا يمكن أن يوجد من الأسباب غير الأربعة الأجناس المشهورة. ويحتمل أن يكون برهاناً عاماً على تناهي كل واحدٍ من الأجناس الأربعة، أعني تناهي السبب الذي على طريق الفاعل، وعلى طريق الصورة، وعلى طريق الغاية، وعلى طريق الهيولى.

وقوله: "ولا يمكن المتناهي أن يجوز ما لا نهاية له"، يريد:- أن العقل لما كان متناهياً لم يمكن أن يحصر ما لا نهاية له على أنه مدركٌ له بالفعل لا بالقوة، وإنما شرطنا هذا لأن الكلي هو حاصرٌ لأشياء لا نهاية لها، لكن بالقوة لا بالفعل.

الفصل الثالث: في صفات سامعي الحق والعوائق التي تحول دون معرفته

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٤

لكن الانقياد لما نسمعه إنما يكون بحسب العادة، وذلك أنا نقول بما تعودنا سماعه، ونرى أن ما سوى ذلك غير مشاكلٍ له، بل نرى ما لم نعتده مستشنعًا غير معروفٍ. وذلك أن الشيء الذي قد جرت به العادة والألفة والانقياد لما نسمعه أعرف، وقد نصل إلى معرفة مقدار ما جرت به العادة بأن ننظر في النواميس؛ فإنك تجد ما فيها من الألغاز والأشياء الشبيهة بالخرافات بسبب الألفة لها، أجل في النفوس من أن تتعرف حقائقها.

التّفسيرُ

قصده في هذا الفصل أن ينبه على الأمور العائقة عن الوقوف على الحق في المعارف الإنسانية. ولما كان أقواها في ذلك هو المنشأ منذ الصبا على رأيٍ من الآراء، بل هو أملك الأشياء بصرف الفطر الذكية عن معرفة حقائق الأشياء، وبخاصةٍ التي تضمنها هذا العلم؛ وذلك أن أكثر الآراء التي تضمنها هذا العلم فهي آراءٌ ناموسيةٌ وضعت للناس لطلب الفضيلة لا لتعريفهم الحق، فألغز فيها عن الحق ألغازًا. والسبب في هذا كله أن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة، فأخذهم بالفضائل أمرٌ ضروريٌ لجميعهم، وليس الأمر كذلك في أخذهم بمعرفة حقائق الأشياء، إذ ليس كلهم يصلح لذلك. وليس يوجد هذا في الآراء الشرعية، بل وفيما سبق للإنسان من العلوم في أول تعلمه، كما نرى قد عرض لكثيرٍ من الفتيان الذين سبق لهم في أول تعلمهم العلم المسمى عندنا علم الكلام؛ فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نصرة آراءٍ قد اعتقد فيها أنها صحاحٌ، عرض لهم أن ينصروها بأي نوعٍ من أنواع الأقاويل اتفق، سوفسطائيةً كانت، جاحدةً للمبادئ الأول، أو جدليةً، أو خطبيةً، أو شعريةً. وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بأنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى، ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان وجعلها كلها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات. وإنما ساق هذا بعقب تكلمه في الأسباب لأن كثيرًا من الشرائع تضع أن ههنا أسبابًا عالمةً بأمورٍ لا نهاية لها، وأنه تصدر عنها أمورٌ لا نهاية لوجودها.

ولما ذكر العوائق التي هي من قبل المنشأ، ذكر أيضًا عائقًا آخر بسبب طباع الناس فقال:

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٥

وبعض الناس إن لم يسلك الإنسان لهم في كلامه سبيل التعاليم لم يقبلوا منه قوله في ذلك، وبعضهم يطالب بشهادة الجماعة، وبعضهم يطالب بشهادة الشاعر، وبعض الناس يطلب أن يكون كل ما يتكلم به مستقصًى على حقيقته، وبعضهم يتأذى بالكلام المستقصى ويكرهه؛ إما لأنه لا يمكنه ضبطه، وإما لأن سبيله سبيلٌ قبيحٌ، فإن الاستقصاء فيه شيءٌ من ذلك. ولذلك قد يظن أنه كما أن الاستقصاء في المعاملات نذالةٌ، كذلك الأمر فيما يتكلم به، فلذلك يجب أن يتأدب الإنسان في معرفة سبيل كل واحدٍ من الأشياء التي يروم تبيينها؛ فإنه من القبيح أن نطلب معاً علماً من العلوم والجهة التي بها ينبغي أن يبين، وليس يسهل ولا وجود واحدٍ من الأمرين.

التّفْسِيرُ

إنه لما كان قصده في هذا الفصل أن ينبه على العوائق التي تعوق الناس عن تعلم العلوم، وكان قد عرف ما يعرض فيها من قبل الاعتياد والمنشأ الذي يوجب المحبة للأمر الذي نشأ عليه والبغضة للرأي المضاد له، وهو أعظم العوائق فإنه قد يعوق الفطر المعدة للعلوم، يريد أن يعرف أيضاً في هذا الفصل ما يعرض للناس في العلوم من قبل اختلاف الطباع ومن قبل عدم التأدب بصناعة المنطق. فهو يقول إن بعض الناس يعرض له أن يطلب في كل علمٍ أقاويل برهانيةً من جنس

براهين التعاليم، وهذا أكثر ما يعرض من عدم التأدب بصناعة المنطق، وقد يعرض من قبل الاعتياد والمنشأ عليها، وقد رأينا من يعرض له ذلك من قبل الطبع.

وأما قوله: "وبعضهم يطالب بشهادة الجمع"، فإن هذا قد يعرض أيضاً من قبل الطبع؛ وذلك أن كثيراً من الناس ليس يقدرون أن يتجاوزوا بفطرهم الأقاويل الجدلية إلى الأقاويل البرهانية، وهؤلاء إذا اعترفوا بالمعقولات فإنما يعترفون بها من جهة ما هي مشهورةٌ، فيعرض لهم أن ينكروا كثيراً منها متى عرض أن كانت أضدادها مشهورةً، مثل ما عرض لمن اعتاد النوع من الكلام المسمى في زماننا "علم الأشعرية" أن ينكروا امتناع أن يتكون الموجود من لا شيءٍ -أعني من العدم- مع كونها قضيةً أجمع عليها الأوائل، أعني أنه ممتنعٌ أن يكون عظمٌ من لا عظمٍ، حتى لقد رأيت كثيراً ممن يتعاطى الحكمة ينكر كونها أوليةً. وكذلك من ينكر ضرورة اختصاص الصور النوعية بموادها، حتى لقد نجد ابن سينا -على شهرة موضعه من الحكمة- يقول إنه ممكنٌ أن يتولد إنسانٌ من التراب كما يتولد الفأر، وهذا إن كان يعتقده ولم يقله موافقةً لأهل زمانه فإنما عرض له ذلك من قبل مباشرته علم الأشعرية، إلى غير ذلك مما يشبه هذه الأشياء مما يطول تعديدها.

وأما قوله: "إنه قد يعرض لبعض الناس أن يُطالب بشهادة الشاعر"، فإن هذا أيضاً يعرض له من قبل الطباع، وهم الذين قوتهم الخيالية غالبةٌ على القوة الفكرية، ولذلك نجد هؤلاء لا يصدقون بالأمور البرهانية إذا لم يصحبها التخيل، فلا يقدرون أن يصدقوا بأنه لا ملاء ولا خلاء ولا زمن خارج العالم، ولا يقدرون أن يصدقوا بأن هاهنا موجوداتٍ ليست بأجسامٍ ولا هي في مكانٍ ولا زمنٍ، وقد عرض هذا لكثيرٍ ممن نظر في فلسفة ابن سينا ونسب هذا المذهب

إليه، والظاهر من كلامه أن نسبة هذا المذهب إليه كذبٌ عليه، وقد يعرض هذا من قبل الاعتياد ومن قبل عدم التأدب بعلم المنطق. وأما قوله: "إن بعض الناس يطلب أن يكون كل ما يتكلم به مستقصًى على حقيقته"، فإن هذا هو الطبع الفلسفي، وقد تتأكد هذه المرتبة بالاعتياد والتأدب.

وأما قوله: "إن بعض الناس يتأذى بالكلام المستقصى"، فقد ذكر هو علته وجعل السبب في ذلك إما قصور ذهنه عن ضبطه وتحصيله -وهذا هو الذي لا يمكنه تعلم العلوم أصلاً- وقد يكون لموضع الكسل وطلب الراحة، وقد يكون كما قال لموضع غلطٍ يعرض له من تشبيهه المناظرة والجدال بالمعاملة، فيعتقد أن الاستقصاء في الكلام قبيحٌ مثل الاستقصاء في المعاملة.

ولما كانت أكثر هذه الأحوال إنما تعرض من قبل عدم التأدب بصناعة المنطق، فإن أرسطوطاليس إنما يسمي علم الأدب "صناعة المنطق"، ولذلك قال: "فلهذا ما يجب أن يتأدب الإنسان في معرفة سبيل كل واحدٍ من الأشياء التي يروم بيانها"، وإنما قال ذلك لأن صناعة المنطق منها عامةٌ لجميع العلوم ومنها خاصةٌ بعلمٍ علمٍ، وليس يمكن أن يكون الإنسان أديباً في تعلم كل صناعةٍ إلا بتعلم العام منها والخاص، وقد جرت عادة أرسطوطاليس أن جعل العام منها في علم المنطق والخاص في علمٍ علمٍ.

ولما خص هذه الصناعة ذكر وصيةً في الانتفاع بها، والغلط يقع من الناس فيها كثيراً، وهو ألا يضرب الإنسان إلى تعلمها مع تعلم العلم الذي ينتفع بها، فإنه لا يحصل له ولا واحدٌ من العلمين كما قال: "فإنه من القبيح أن يطلب علمٌ من العلوم والجهة التي منها ينبغي أن يتبين"، وهو بمنزلة من يروم أن يدل الناس على الطريق المجهولة وهو معاً يتعلمها، أو يروم أن ينجي السفينة وهو يتعلم علم الملاحة،

أو يشفي المريض وهو يتعلم الطب كما يقال ان متطبباً شفى انساناً دواءً مسهلا فافرط به الاسهال فرفع اليه أمره، فجعل ينظر في الكتب بماذا يقطع الاسهال المفرط، فمات العلل أثناء ذلك وهذا شيء يقع فيه جل الناس فلذلك حفظ منه.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٦

وليس ينبغي أن نطلب في كل علمٍ أن يكون الكلام فيه مستقصًى مثل استقصاء الكلام في التعاليم، لكن إنما ينبغي أن نطلب ذلك فيما لا تشوبه الهيولى. ولذلك هذه الجهة ليست طبيعيةً من قبل أنه خليقٌ أن تكون الطبيعة كلها، إلا الشاذ منها، تشوبها الهيولى. ولذلك ينبغي لنا أن نبحث أولًا عن الطبيعة ما هي، فإنا إذا فعلنا ذلك ظهرت لنا الأشياء التي تبحث بالنظر الطبيعي. وهل ينبغي أن ننظر في علل الأوائل لعلمٍ واحدٍ أو لعلومٍ أكثر من واحدٍ؟ فإنه خليقٌ أن يكون لكل طبعٍ هيولى، ولذلك ينبغي أن نفحص أولًا عن الطباع ما هو، فعند ذلك ستبين لنا الأشياء التي يتبين عنها العلم الطبيعي.

التّفْسِيرُ

إنه لما ذكر أن أهم شيءٍ في حق من يريد أن يتعلم العلوم هو أن يبدأ أولًا بعلم المنطق، ذكر أهم شيءٍ ينبغي أن يفحص عنه في علمٍ علمٍ من صناعةٍ صناعةٍ ويتأدب به الناظر في العلوم، إذ هو مما يخفى كثيرًا. فقال: "وليس ينبغي أن يطلب في كل علمٍ أن يكون الكلام فيه مستقصًى مثل استقصاء الكلام في التعاليم". يريد: أنه ليس ينبغي أن يطلب الإنسان كون نوع التصديق الذي يقع

له في البراهين التعاليمية مثل التصديق الذي يقع له في البراهين الطبيعية. يريد أن البراهين التعاليمية هي في المرتبة الأولى من اليقين، وأن البراهين الطبيعية تتلوها في ذلك، لا أن براهينها ليست داخلةً في العلم اليقين؛ فإن اليقين عنده يتفاضل في العلم الواحد بعينه، مثل أن نبرهن على الشيء ببرهانٍ مطلقٍ أو ببرهان وجودٍ فقط، وهو الذي يسمى الدليل. وإذا كان يتفاضل في العلم الواحد، فهو أحرى أن يتفاضل في العلوم المختلفة الأجناس.

ثم عرف أين ينبغي أن يطلب اليقين الذي في المرتبة الأولى، فقال: "لكن إنما ينبغي أن يطلب ذلك فيما لا تشوبه الهيولى". وهذا هو علم التعاليم، وهذا العلم الذي ينظر فيه. ولذلك قال: "وهذه الجهة ليست طبيعيةً". يريد: ولذلك كان النظر في هذا العلم ليس نظراً طبيعياً، إذ كان إنما هو في أشياء لا تشوبها الهيولى، وإن نظر في أشياء تشوبها الهيولى، فإنما ينظر فيها في الجهات التي لا تشوبها الهيولى، وهي الجهات التي استفادت من قبل الأمور التي ليست في هيولى، وهي التي شاركتها في الاسم والحد بوجهٍ ما، مثل كون الأشياء الطبيعية موجودةً ومنقسمةً إلى القوة والفعل، وإلى الواحد والكثرة، وإلى الجوهر والعرض.

ثم قال: "من قبل أنه خليقٌ أن تكون الطبيعة كلها، إلا الشاذ منها، تشوبها الهيولى". يريد: وإنما لم يكن هذا طبيعياً لأنه ليس يشوب الموجودات التي ينظر فيها الهيولى، وكل الأمور الطبيعية، إلا الشاذ منها، تشوبها الهيولى. يعني بالشاذ العقل؛ وذلك أن العقل الذي نسبته من الإنسان نسبة الكمال الأخير من جميع الموجودات الطبيعية هو شيءٌ بريءٌ من المادة على ما تبين في كتاب النفس. وقد يشك في هذا ويقال: كيف قال "إلا الشاذ" وحال العقل الذي هو الكمال الأخير للإنسان هو حال جميع العقول المفارقة لجميع الأجرام السماوية، وذلك

أنه تبين من هذه أنها الكمال الأخير للأجرام السماوية؟ والجواب: أنه إنما قال "إلا الشاذ منها" بالقياس إلى الأجسام الفاسدة الكائنة، فإن هذه قد يظن أنها أحق باسم الطبيعة في المشهور.

ثم قال: "ولذلك ينبغي أن نبحث أولًا عن الطبيعة ما هي، فإنا إذا فعلنا ذلك ظهرت لنا الأشياء التي تبحث بالنظر الطبيعي". يريد: أنه إذا عرف الإنسان ما هي الطبيعة بحدها، تبينت له الأشياء الطبيعية من غير الطبيعية، وذلك أنه كلما ظهر فيه شيءٌ من حد الطبيعة حكم عليه أنه طبيعيٌ، وما لم يظهر فيه شيءٌ من ذلك حكم فيه أنه غير طبيعي. والطبيعة بالجملة كما قيل هي مبدأ التغيير في الأشياء المتغيرة نفسها، ومبدأ عدم التغيير، وذلك في الأشياء التي تتغير حينًا ولا تتغير حينًا. وأما الأشياء التي تبقى على الدوام في نوعٍ واحدٍ من أنواع التغيير، وهي الحركة في المكان، فاسم الطبيعة المقول على هذه وتلك باشتراك الاسم.

ولما ذكر أهم الأشياء التي ينبغي أن يتأدب بمعرفتها الناظر في هذا العلم، ذكر أيضًا أمرًا ثانيًا مهمًا، فقال: "وهل ينبغي أن ننظر في علل الأوائل لعلمٍ واحدٍ أو لعلومٍ أكثر من واحدٍ؟ فإنه خليقٌ أن يكون لكل طباعٍ هيولى، ولذلك ينبغي أن نفحص أولًا عن الطباع ما هو، فعند ذلك تتبين لنا الأشياء التي يتبين عنها العلم الطبيعي". يريد: وينبغي أن يفحص أولًا من يريد النظر في هذا العلم، هل النظر في جميع الأوائل الأربعة لعلمٍ واحدٍ أو لعلومٍ كثيرةٍ؟ فإنه إن كان لعلومٍ كثيرةٍ لم تكن جميع الأوائل لجميع الموجودات، بل بعض الأوائل. ثم قال: "فإنه خليقٌ أن يكون لكل طباعٍ هيولى". يريد: وإنما وجب هذا الفحص لأنه خليقٌ أن يظن أن لكل موجودٍ السبب الذي على طريق الهيولى، وإن كان كذلك لم يكن ههنا علمٌ غير العلم الطبيعي.

ثم قال: "ولذلك ينبغى ان نفحص أولًا عن الطباع ما هو فعند ذلك ستتبين لنا الاشياء التي يتبين منها العلم الطبيعي" وإنما قال هذا لأن العلم الطبيعي إنما يتبين من غيره بفحصين: أحدهما الفحص عن الطبيعة كما قال أولًا، والثاني عن طباع موجود موجود ما هو. وهذا بين بنفسه وقد استوفى الفحص عن ذلك أرسطوطاليس في غير هذا الكتاب وفي هذا الكتاب.

وهنا انقضى القول في هذه المقالة والظاهر من أمرها أنها تامة، وجدت في نسخة. فهذا كل ما وجدناه من هذه المقالة بالعربية ويتلوا هذه المقالة مقالة حرف الألف الكبرى، وهي غير موجودة أصلا بالعربية. ثم من بعدها مقالة حرف الباء، وهي موجودة بعد الالف الصغرى وجعلنا هذه تالية لحرف الالف الصغرى لما لم توجد الكبرى.

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة وهي المرسومة بالألف الكبرى

وهذه هي المقالة الأولى بالترتيب اللاتيني واليوناني. وهي مفقودة بجزئها الأول في الترجمة العربية تتكون من:

الجزء الأول: يُناقش طبيعة وكمال هذا الإله، الذي يُوصف بالحكمة.

الجزء الثاني: آراء القدماء في علل الأشياء ومبادئها.

الجزء الثالث : تفنيد آراء القدماء في علل الأشياء ومبادئها.

بِسم الله الرحمن الرحيم

الجزء الأول: يُناقش طبيعة وكمال هذا الإله، الذي يُوصف بالحكمة.

الفصل الأول: أي معرفة أكمل، وكيف تُدَّعى أنها أكثر كمالاً من غيرها، وتُقارَن كذلك بمِنْ يَعرفها.

كل إنسان يطوق إلى المعرفة بطبعه. والدليل على ذلك هو حبنا للحواس؛ فإننا نحبها لذاتها، بصرف النظر عن منفعتها، ونحب من بينها حاسة البصر أكثر من سائر الحواس. فليس فقط عندما ننوي أن نفعل شيئًا، بل وحتى عندما لا نكون مقبلين على أي فعل، نختار الإبصار على سائر الحواس الأخرى جميعًا، إن جاز التعبير. والسبب في ذلك هو أن هذه الحاسة [البصر] هي أكثر الحواس التي تجعلنا نعرف الأشياء، وتكشف لنا عن فوارق كثيرة. بالطبع إذن، الحيوانات تولد ولديها حاسة، ولكن في بعضها لا تنشأ الذاكرة من الإحساس، بينما تنشأ في البعض الآخر. ولهذا السبب، تكون بعض الحيوانات أكثر فطنة وأقدر على

التعلم من تلك التي لا تستطيع التذكر. فالفطنة دون تعلم توجد لدى كل الكائنات التي لا تستطيع سماع الأصوات، مثل النحل، وأي جنس آخر من الحيوانات يشبهه. أما تلك التي تمتلك هذه الحاسة [السمع] بالإضافة إلى الذاكرة، فإنها تتعلم. فأما سائر الحيوانات، فإنها تعيش بالخيالات والذكريات، ولكن نصيبها من التجربة قليل[1].

وأما الجنس البشري، فإنه يعيش بالصناعة والمنطق أيضًا. وتنشأ التجربة لدى البشر من الذاكرة؛ فإن الكثير من تذكرات الشيء الواحد تُكَوِّن قوة تجربة واحدة. ولذلك تبدو التجربة شيئًا شبيهًا بالعلم والصناعة. بل إن الصناعة والعلم ينشآن لدى البشر من التجربة. فكما يقول "بولس" بحق: "التجربة أنتجت الصناعة، أما عدم التجربة فأنتج الحظ". وتنشأ الصناعة عندما يتكون من تصورات تجريبية كثيرة رأيٌ كلي واحد يتعلق بالأشياء المتشابهة. فإن الرأي القائل بأن هذا الدواء قد أفاد "كالياس" عندما كان يعاني من هذا المرض، وأنه أفاد "سقراط"، وأفاد الكثيرين غيرهما كل على حدة، هو من شأن التجربة. أما الرأي القائل بأنه أفاد جميع من هم من صنف معين، محددين وفق نوع واحد، يعانون من هذا المرض

---

[1] يقول أرسطو إن الحيوانات التي تمتلك ذاكرة لديها فطنة. ولكن بما أنه جاء في كتاب "في الذاكرة" أن تلك الحيوانات التي تمتلك ذاكرة تدرك الزمان (لأن الذاكرة تتعلق بالماضي)، فيترتب على ذلك أن غير الإنسان من الحيوانات تدرك الزمان. ولكن نجد نقيض هذا في كتاب السماع الطبيعي) حيث يقول: لأن الزمان هو عدد الحركة، لا يدرك الزمانَ أيُ حيوان، بل لا يعرف العدَّ إلا الإنسان الذي يمتلك العقل، لأن العدَّ من خصائص العقل وحده، كما قيل هناك. اللهم إلا أن يكون الفرق بين الإنسان والبهائم هو الآتي: أن الإنسان وحده يملك إحساساً بالزمان "بالذات" للسبب المذكور. أما الحيوانات الأخرى فإدراكها "بالعرض" بقدر ما تدرك الحركة والانفعال الذي تلقته في زمن ما. إذن، صورة الزمان لا يدركها إلا الإنسان (وليس مادته فحسب)، أما من له ذاكرة من غير الإنسان فيدرك مادة الزمان (أي موضوعه) فقط.

- كأصحاب البلغم أو الصفراء أو من تضرمهم الحمى الشديدة - فهذا من شأن الصناعة. ولأجل الفعل، لا يبدو أن التجربة تختلف عن الصناعة في شيء، بل إننا نرى أهل التجربة ينجحون في بلوغ مرادهم أكثر من أولئك الذين يملكون المعرفة النظرية [السبب لماذا] دون تجربة. والسبب في ذلك هو أن التجربة معرفة بالجزئيات، أما الصناعة فهي معرفة بالكليات. والأفعال والتكوينات كلها تتعلق بالجزئي. فالطبيب لا يشفي "الإنسان" إلا بالعَرَض، بل يشفي "كالياس" أو "سقراط" أو أي شخص آخر يُدعى بهذا الاسم، والذي اتفق له أن يكون إنسانًا. فإذا امتلك شخص النظرية دون التجربة، وعرف الكلي لكنه جهل الجزئي الذي يندرج تحته، فإنه سيخطئ في العلاج مرارًا وتكرارًا؛ لأن ما يُعالج هو الجزئي. ومع ذلك، فإننا نعتقد أن المعرفة والفهم يكمنان في الصناعة أكثر من التجربة، ونحسب أن أصحاب الصناعة أحكم من أصحاب التجربة، وذلك لأن أصحاب الصناعة يعرفون السبب (أي لماذا). لذلك نرى المهندسين (المعمارين) في أي مجال كانوا، أكثر كرامةً وعلمًا، وأحكم من العاملين بأيديهم؛ لأن المهندسين يعلمون أسباب ما يُصنع (أي يعلمون لماذا يفعلون ما يفعلون)، بينما أولئك (أي العاملون بأيديهم)، شأنهم شأن بعض الجمادات، يصنعون حقًا، لكنهم يصنعون ما يصنعونه بغير علم (أي كأنهم يفعلون بطبيعة فيهم)، مثلما تحرق النار. غير أن الجمادات تفعل كلًا من هذه الأمور بفعل طبيعة معينة. أما العاملون بأيديهم، ففعلهم الشيء بسبب العادة. بينما أهل الفطنة يعملون كأنهم حكماء، لا من حيث كونهم مجرد فاعلين (بالطبع)، بل من حيث يملكون النظر ويَعْرِفون الأسباب (أي لماذا يفعلون ما يفعلون). وبالجملة، فإن علامة المعرفة هي القدرة على التعليم. ولذلك نعدّ الصناعة علمًا أكثر من التجربة؛ لأن أهل الصناعة يستطيعون التعليم (أي يمكنهم أن يعلموا غيرهم بشكال أكثر فعالية، ويمكنهم أن

يتطوروا ذاتيًا بسبب تعلمهم لأشياء أكثر فعالية)، أما أهل التجربة فلا يستطيعون ذلك البتة.

علاوة على ذلك، لا نعتبر الحسّ حكمةً على الإطلاق. على الرغم من أن هذه (الإدراكات الحسية) هي خاصة جدًا بالجزئيات، فإنها لا تخبر عن "لِمَ" لأي شيء، فمثلًا، لا تقول "لِمَ" النار حارة، بل تقول فقط "إنها" حارة. أولًا، كان الناس يُعجبون بمخترع أي صناعة تسمو على الحسّ العام، لا لكون ما اكتُشف مفيدًا فحسب، بل لكونه حكيمًا ومتقدمًا على سائر الناس كما هو الأرجح، لكونه عارفًا بمبادئ العلم والحكمة. فإذا ما استعرض أحدهم ذلك الإعجاب، يجد أنه عندما نُكون آراءنا حول الحكيم، نلاحظ أنه مع اكتشاف العديد من الصناعات، بعضها لضروريات العيش، وبعضها لراحة الحياة، فإننا دائمًا نعدّ الحكيم ذاك الذي يعلم أكثر الأمور، بقدر ما يمكن للإنسان أن يعلم. ونرى أن أولئك الذين لا تهدف علومهم إلى المنفعة هم أحكم من غيرهم. ومن هنا، فإنه بعد أن أُنشئت هذه الأمور كلها، تَمَّ اكتشاف تلك الحِكَم التي لا تُفضي لا إلى عيش مترف، ولا إلى تلبية الضروريات؛ وذلك في تلك الأماكن أولًا حيث كان يتوفر وقت الفراغ. ولذلك، تأسست الفنون الرياضية حول مصر؛ لأنه هناك سُمح لطبقة الكهنة بالتفرغ. وقد قيل في علم الأخلاق ما هو الفرق بين الصناعة والعلم وسائر الأمور من الجنس نفسه. لكن السبب الذي من أجله نتحدث الآن في الأمر، هو أن ما يُسمى الحكمة، يرى الجميع أنه يدور حول العلل الأولى والمبادئ. لذلك، وكما قيل آنفًا، يبدو المجرّب أحكم من أولئك الذين يملكون الحسّ فحسب؛ والصانع أحكم من المجرّبين؛ والمهندس (المعماري، أي أهل الفعل) أحكم حتى من العاملين بأيديهم؛ أما أهل النظر فأحكم من أهل الفعل. وهكذا، يتضح أن الحكمة علم يتعلق ببعض العلل والمبادئ. بما أننا نبحث

الآن في هذا العلم، فيجب أن ننظر في أي نوعٍ من العلل والمبادئ يختص بها العلم الذي هو الحكمة.

الفصل الثاني: الحكمة تأتي من الطبيعة

فإذا استعرضنا الآراء التي لدينا عن الحكيم، فربما يتضح الأمر من ذلك على نحو أفضل. أولًا، نحن نظن أن الحكيم هو الذي يعلم كل شيء بأقصى ما يمكنه، دون أن تكون له معرفة بكلٍّ منها على حدة. ثانيًا، نعتبر حكيمًا ذلك الذي يستطيع أن يعرف الأمور الأكثر صعوبة، والتي ليس من السهل على الإنسان معرفتها. كذلك، نرى أن من هو أكثر يقينًا وأقدر على تعليم العلل هو الأكثر حكمة في كل علم. ومن بين العلوم أيضًا، نرى أن العلم الذي يُطلب لذاته ولأجل المعرفة، لا ذلك الذي يُختار من أجل منفعة أخرى، هو الحكمة على نحو أتم. وأن العلم الرئيس هو بالحريّ حكمةً أكثر من العلم الخادم له. فليس من شأن الحكيم أن يُؤمَر، بل أن يأمر، ولا أن يذعن هو لغيره، بل أن يذعن له من هو دونه في الحكمة[2]. فهذه هي الآراء التي نحملها عن الحكمة والحكماء.

---

[2] للتميز بين الحكمة والعلوم المعدة والخاضعة لها نذكر قول ابن رشد في مقدمته على الكتاب الأول من "السمع الطبيعي": حيث يطرح فائدة العلم النظري، يقول إن كمال الإنسان بالعلوم النظرية يعني أن يحوز الإنسان كماله الأقصى، وإن مثل هذا الاستعداد هو السعادة القصوى والحياة الأبدية له. لكنه يقول في نهاية هذا الكتاب: وقد بينا في شرحنا المذكور على الكتاب الثالث من "النفس"، أن السعادة القصوى، التي تكمن في النظر إلى العقل المفارق، تتم عبر قوة تنشأ في العقل النظري عند بلوغه كماله الأقصى، وهي شبيهة بالقوة التي في البصر عند النظر إلى الألوان، وليست عبر قوة من جنس القوى المفكرة التي تُكتسب بالتعلم والمعرفة؛ إذ الأمر ليس كما ظن ابن باجة من أن هذا يُنال بالتعلم. يكمن هنا ما

أما أن يعلم المرء كل شيء (أي يعلم نظرية كل شيء)، فذلك بالضرورة لمن حاز العلم على أتمّ وجه؛ فهذا، بمعنى ما، يعلم جميع الموضوعات التي تندرج تحته (تحت ذلك العلم وتحت نظرية كل شيء). وعمومًا، فإن أصعب ما يعرفه البشر هي الأمور الأكثر كلية، وذلك لبُعدها الشديد عن الحواس[3]. أما العلوم، فأكثرها

يقرب التناقض في قوله: أي أنه في مقدمة "الطبيعة" يقول إن سعادة الإنسان تكمن في تحصيل العلوم النظرية؛ أما في كتاب ما بعد الطبيعة فيقول إن سعادة الإنسان لا تكمن في مثل هذه العلوم التي تُنال عن طريق البحث والنظر، بل في المعرفة الحضورية (الكشف) لله، التي تحصل عن طريق العقل المستفاد. لكن يمكن التوفيق بين الأقوال بالقول: إن عبارة "سعادة الإنسان تكمن في تحصيل العلوم النظرية" يمكن فهمها على وجهين: إما على سبيل الإعداد (التهيئة)، وإما على سبيل التمام (النهاية). وحينئذ نقول إنها بالمعنى الأول صحيحة وفق طريقة ابن رشد، أما بالمعنى الثاني فهي باطلة.

[3] أرسطو هنا يقول إن الكليات هي أصعب الأشياء معرفةً على البشر. ولكن نقرأ نقيض هذا في المقالة الأولى من "السماع الطبيعي"، حيث يوضح ترتيب التعلم قائلاً إنه يجب الانتقال من الكليات إلى الجزئيات، لأن الكليات أعرف عندنا (أكثر وضوحاً لنا). أما الإسكندر الأفروديسي، رغبةً منه في حل هذا التناقض في الموضع الحالي، فيؤكد أن "الأول" ليس هو نفسه "الكلي". فبما أن الفلسفة الأولى هي أكثر العلوم يقيناً، والعلوم الأكثر يقيناً تتعلق بالأشياء الأكثر أولوية (الأوائل)؛ والميتافيزيقا تبحث في الأمور الأولية التي هي في الواقع أصعب شيء على البشر. أما الكليات التي ذكر في الطبيعيات أنها أعرف عندنا، فليست هي نفسها "الأوائل" التي في الميتافيزيقا، بل هي الأمور العامة المشتركة، كالأجناس. وهذا الحل، ما لم يُفهم على وجهه الصحيح، يبقى غامضاً ولا يبدو مقنعاً؛ لأن أرسطو في المقدمة، حين أحصى شروط الحكيم، ذكر من بينها هذا الشرط، وهو أن من شأن الحكيم أن يعرف كل شيء قدر الإمكان، أي على وجه كلي. علاوة على ذلك، فإن الفلسفة الأولى تبحث في الأمور العامة والأجناس، المقولة بالتشكيك على الأقل؛ لأن "الموجود" و"الواحد" هما الأعم شمولاً للكل عن طريق التشكيك، وهكذا فإن التناقض لا يزال قائماً بقوته.

اللهم إلا إذا قلنا إن الكلي على ضربين، كما أشار إلى ذلك أيضاً ابن رشد في "الشرح الكبير" من كتاب "البرهان": فمنه ما هو واحد بالعدد من حيث الذات، لكنه كلي من حيث السببية، كالفاعل الأول والمادة الأولى؛ ومنه ما هو مشترك بين كثيرين عن طريق الحمل، كالأجناس والأنواع. وحينئذ، فإن قول أرسطو القائل

يقيناً هي تلك التي تختص بالمبادئ الأولى؛ فالعلوم التي تقوم على مبادئ أقل هي أكثر يقيناً من تلك التي تشتمل على إضافة، مثل علم الحساب مقارنة بعلم الهندسة. والعلم الذي يتأمل في العلل هو الأكثر قدرة على التعليم. فالمعلِّمون هم الذين يذكرون علل كل شيء. أما الفهم والمعرفة لذاتهما، فهما من أخصِّ صفات العلم الذي يتعلق بما هو أعظم قابليةً للعلم. فإن من يختار المعرفة لذاتها، سيختار على وجه الخصوص ذلك العلم الذي هو علمٌ بالحقيقة، وهذا هو علم ما هو أعظم قابلية للعلم. وأعظم الأشياء قابلية للعلم هي المبادئ الأولى والعلل؛ فبواسطتها ومنها تُعرف سائر الأشياء، لا هي بواسطة ما يندرج تحتها من موضوعات. والعلم الرئيس بين العلوم، والأكثر رئاسةً على العلم الخادم، هو الذي يعرف الغاية التي من أجلها يجب أن يُفعل كل شيء. وهذه الغاية هي خير كل شيء، وهي على الإطلاق الخير الأسمى في الطبيعة كلها. فمن كل ما قيل، يتضح أن الاسم الذي نبحث عنه [أي الحكمة] ينطبق على هذا العلم نفسه. إذ يجب أن يكون هذا العلم

بأن الكليات هي الأصعب معرفة على الناس لبعدها عن الحس، إنما ينطبق على الكليات من حيث السببية، وتلك هي الأوائل أو مبادئ الكل. إذ يُقال للشيء "أول" كما يقال له "مبدأ" بحسب المقالة الخامسة من الفلسفة الأولى. وهذا ما أراد الإسكندر قوله: إن ثمة فرقاً بين القول بأن شيئاً ما هو "أول كلي" (أي الكلي عن طريق الحمل الذي تحدث عنه في الطبيعيات)، وبين "الأول الكلي" بالسببية حيث لا يتم التمييز بينه وبين المبدأ، وبهذا يُفهم حل الإسكندر. وأما ما ذُكر من أن الفلسفة الأولى تنظر أيضاً في الأمور الأكثر عموماً عن طريق الحمل، مثل "الموجود" و"الواحد". فالجواب هو أن هذا صحيح جداً، إلا أن مثل هذه الأمور وإن كانت في المعرفة الأولى البسيطة (غير المركبة) هي الأشد وضوحاً — لأنه بحسب ابن سينا، فإن "الموجود" و"الشيء" ينطبِعان في النفس في أول انطباع — إلا أنه بالنسبة للمعرفة العلمية للخواص الطبيعية التي تُكتسب بالبرهان، فإن معرفة مثل هذه الأمور هي الأصعب. وهكذا يتضح الحل."

نظريًا في المبادئ الأولى والعلل، فالخير و"الغاية التي من أجلها" [أو العلة الغائية] هما إحدى العلل.

فإن الناس، الآن وفي البدء، إنما بدأوا يتفلسفون بسبب الدَّهْشَة. ففي البداية، دَهِشوا من أول ما عَرَضَ لهم من المشكلات، ثم تقدموا رويدًا رويدًا فبحثوا في مسائل أعظم، كأحوال القمر وما يتعلق بالشمس والنجوم، وعن نشأة الكون بأسره. ومن يرتاب ويندهش، يرى أنه يجهل. ولهذا، فإن الفيلسوف محبٌ للأساطير بوجهٍ ما، إذ إن الأسطورة تتألف من أمورٍ عجيبة. فإذن، إذا كانوا قد تفلسفوا هربًا من الجهل، فمن الواضح أنهم كانوا يطلبون المعرفة لذاتها لا لأجل منفعة ما. ويشهد على ذلك ما حدث بالفعل؛ فإنه لما وُجدت كل الضروريات تقريبًا، وما يُعين على الراحة وتسهيل الحياة، حينئذٍ بدأ البحث عن مثل هذه الحكمة. فمن البيّن إذن أننا لا نلتمسها لأي منفعةٍ أخرى، بل كما نقول إن الإنسان الحر هو من يكون لذاته لا لغيره، كذلك هذا العلم هو وحده الحر من بين العلوم، لأنه وحده قائمٌ لذاته. ولهذا، قد يُظن عن حقٍ أن امتلاكه ليس في طوق البشر، لأن طبيعة البشر في كثيرٍ من جوانبها مُستعبَدة. ولذلك، فعلى رأي سيمونيدس، "الله وحده من يحق له هذا الشرف"، أما الإنسان فلا يليق به ألا يبحث عن العلم الذي يلائمه. فإذا كان ما يقوله الشُعراء صحيحًا، وأن الطبيعة الإلهية نزّاعةٌ إلى الحسد، فمن المرجّح أن يقع ذلك في هذا الموضع على الأخص، وأن يكون كل من يطمح إلى ما هو أسمى منه تعيسًا. ولكن لا يليق بالطبيعة الإلهية أن تكون حسودة، و"الشعراء"، كما يقول المثل، "يكذبون كثيرًا" ولا ينبغي أن نعتبر علمًا آخر أشرف من هذا العلم؛ فإن العلم الأشد إلهية هو أيضًا الأجدر بالاحترام. ومثل هذا العلم يكون على وجهين لا ثالث لهما: فالعلم الذي يمتلكه الله على الأخص هو علمٌ إلهي، وإن كان هناك علمٌ يبحث في الأمور الإلهية [فهو إلهي

كذلك]. وهذا العلم وحده قد حاز الصفتين معًا؛ فالله يبدو للجميع أنه علّةٌ ومبدأ ما، ومثل هذا العلم إما أن يمتلكه الله وحده، أو يمتلكه على وجه الخصوص. فإذن، سائر العلوم قد تكون أكثر ضرورةً منه، ولكن ليس بينها ما هو أفضل منه. ويجب أن ينتهي بنا المطاف على نحوٍ ما إلى عكس ما كانت عليه أبحاثنا في البداية. فالجميع، كما قلنا، يبدؤون بالدهشة من أمر ما، كأن يتعجبوا من حال الدمى المتحركة ذاتيًا أولئك الذين لم يتأملوا علّتها بعد، أو من الانقلاب الشمسي، أو من عدم إمكان مقايسة القطر [لضلع المربع]. فإنه يبدو عجيباً للجميع أن يوجد مقدارٌ لا يمكن قياسه بأصغر مقدار. ولكن يجب، كما يقول المثل، أن نصل في النهاية إلى العكس وإلى ما هو أفضل. وهذا ما يحدث في هذه المسائل حين يتعلمها المرء؛ فليس هناك ما يدهش رجل الهندسة أكثر من أن يصبح القطر قابلاً للمقايسة بالضلع. وهكذا، فقد بينا ما هي طبيعة العلم الذي نبحث عنه، وما هو القصد الذي يجب أن يسعى إليه هذا البحث والمبحث بأسره.

الجزء الثاني: آراء القدماء في علل الأشياء ومبادئها

الفصل الأول: تقسيم الآراء إلى أنواع، وآراء القدماء في العلة المادية

ولما كان من الواضح أنه يجب علينا اكتساب علم العلل الأولى، إذ حينئذٍ فقط نقول إننا نعلم الشيء، عندما نعتقد أننا عرفنا علته الأولى، والعلل تُذكر على أربعة أنحاء، إحداها نقول إنها الجوهر والماهية (فإن سؤال "لِمَ" يُحال في النهاية إلى العقل [أو الحدّ]، وسؤال "لِمَ" الأول هو علة ومبدأ)؛ والثانية هي المادة والموضوع [الهيولى]؛ والثالثة هي التي منها مبدأ الحركة؛ والرابعة هي العلة المقابلة لهذه، أي الغاية والخير، فهذه هي غاية كل حركة وكون. ورغم أننا قد بحثنا في كل هذه بما يكفي في كتاب "الطبيعيات"، فإنه لا يضرنا أن نستعين بآراء أولئك الذين سبقونا إلى البحث في الموجودات وتفلسفوا في الحقيقة. فمن الواضح أنهم يذكرون أيضًا مبادئ وعللاً معينة. ولذلك، سيكون من المفيد حتمًا لهذه الرسالة أن نراجع آراءهم بإيجاز؛ فأما أن نجد جنسًا آخر من العلل، أو أننا سنزداد ثقةً بتلك التي ذكرناها الآن.

وعليه، فإن معظم أولئك الذين تفلسفوا أولًا، اعتقدوا أن المبادئ الوحيدة لكل الأشياء هي تلك التي من جنس المادة. فالذي منه تتكون كل الموجودات، والذي منه تنشأ أولًا، والذي إليه تفسد أخيرًا، بينما يبقى الجوهر باقيًا وتتغير الأعراض، قالوا إن هذا هو العنصر والمبدأ لكل الموجودات. ولهذا السبب، ظنوا أنه لا شيء يتكون أو يفسد، ما دامت هذه الطبيعة محفوظة دائمًا. وكما أننا لا

نقول إن سقراط يتكون تكوّنًا مطلقًا عندما يصبح جميلاً أو موسيقيًا، ولا أنه يفسد عندما يفقد هذه الصفات، لأن الموضوع نفسه، أي سقراط، يبقى؛ كذلك الأمر في سائر الأشياء. فلا بد من وجود طبيعة ما، إما واحدة أو أكثر، تنشأ منها سائر الأشياء، بينما تبقى هي محفوظة. ولكنهم لم يتفقوا جميعًا على عدد هذا المبدأ ونوعه. فطاليس، وهو مؤسس هذا النوع من الفلسفة، يقول إن المبدأ هو الماء، ولذلك زعم أن الأرض أيضًا تطفو على الماء. ولعله اعتنق هذا الرأي لأنه رأى أن غذاء كل الأشياء رطب، وأن الحرارة نفسها تتولد منه وبه تعيش الكائنات الحية، وأن ما منه تتكون الأشياء هو مبدأ كل شيء. فلهذا السبب اعتنق هذا الرأي، ولأن بذور كل الأشياء ذات طبيعة رطبة، والماء هو مبدأ الطبيعة للأشياء الرطبة. وهناك من يظنون أن الأقدمين جدًا، الذين عاشوا قبل جيلنا بزمن بعيد، وأول من تكلموا في الإلهيات، قد فكروا في الطبيعة على هذا النحو. فقد أنشدوا أن أوقيانوس وتثيس هما أبوا التكوين، وأن قَسَمَ الآلهة هو الماء، الذي دعاه الشعراء "ستيكس"، فالأكثر قِدمًا هو الأكثر إجلالاً، والقَسَمُ هو أكثر الأشياء إجلالاً. أما إذا كان هذا الرأي عن الطبيعة قديمًا وعريقًا إلى هذا الحد، فربما ليس الأمر واضحًا. ومع ذلك، يُقال إن طاليس قد أعلن عن رأيه في العلة الأولى على هذا النحو. أما هيبون، فلا أحد يرى أنه يستحق أن يُحصى مع هؤلاء بسبب بساطة عقله. أما أناكسيمانس وديوجانس، فيريان أن الهواء أسبق من الماء، وأنه المبدأ الأسمى للأجسام البسيطة. وأما هيباسوس الميتابونتي، وهرقليطس الأفسسي، فيقولان إنه النار. وأما أنباذوقليس، فيقول إنها أربعة، مضيفًا إلى ما سبق ذكره الأرض كعنصر رابع. فهذه العناصر تبقى دائمًا ولا تتكون، إلا بالزيادة والنقصان، إذ تجتمع في واحد وتنفصل من واحد. وأما أناكس الكلوزميني، الأقدم من هذا [أنباذوقليس] سنًا ولكن المتأخر عنه

في أعماله، فيقول إن المبادئ لا نهائية، إذ يزعم أن كل الأشياء ذات الأجزاء المتشابهة تقريبًا، كالماء أو النار، تتكون وتفسد على هذا النحو: بالاجتماع والانفصال فقط، وإلا فإنها لا تتكون ولا تفسد، بل تبقى أبدية. وبناء على أقوال هؤلاء، قد يظن المرء أنهم لم يدركوا إلا تلك العلة التي تُعرف بالعلة المادية.

الفصل الثاني: آراء القدماء في العلة الفاعلة

ولكن بينما كانوا يسيرون على هذا النحو، فإن طبيعة البحث نفسه قادتهم، وألجأتهم إلى مزيد من التساؤل. فإنه وإن كان كل كونٍ وفسادٍ بالضرورة ناشئاً عن شيء ما، إما واحد أو كثير، فلماذا يحدث هذا وما هي علته؟ ذلك أن الموضوع نفسه لا يُحدِث التغير في ذاته. فعلى سبيل المثال، أقول إن الخشب ليس هو علة تغيره، ولا النحاس كذلك، ولا الخشب يصنع من نفسه سريراً، ولا النحاس تمثالاً، بل إن شيئاً آخر هو علة التغير. والبحث عن هذه العلة هو بحثٌ عن مبدأ آخر، وهو ذاك الذي نسميه "مبدأ الحركة". فالذين سلكوا هذا الطريق منذ البداية وقالوا إن الموضوع واحد، لم يقعوا في أية صعوبة. ولكن بعض القائلين بالوحدة، وكأنهم قد هُزموا أمام هذه المسألة، يقولون إن الواحد نفسه غير متحرك، وكذلك الطبيعة كلها، ليس فقط من حيث الكون والفساد (فهذا قول قديم اتفق عليه الجميع)، بل أيضاً من حيث سائر أنواع التغير الأخرى. وهذا رأي يخصهم وحدهم. إذن، لم يتسنَّ لأيٍّ من الذين قالوا بوحدة الكون أن يدرك مثل هذه العلة، ربما باستثناء بارمنيدس، وذلك بقدر ما يفترض وجود علتين وليس علة واحدة فقط. أما الذين جعلوا المبادئ أكثر من واحد، فكان قولهم بذلك أيسر، مثل أولئك الذين قالوا بالحرارة والبرودة، أو النار والأرض.

فهم يستخدمون النار كقوة ذات طبيعة محركة، أما الماء والأرض وما شابههما، فيستخدمونها على العكس من ذلك. وبعد هؤلاء، ولأن مثل هذه المبادئ لم تكن كافية لتوليد طبيعة الموجودات، دفعتهم الحقيقة نفسها مرة أخرى، كما قلنا، للبحث عن المبدأ التالي. فلكي تكون بعض الموجودات في حالة جيدة وبعضها الآخر حادثاً، فمن غير المحتمل أن تكون النار أو الأرض أو أي شيء من هذا القبيل هو العلة، ولا يرجح أنهم ظنوا ذلك. كما أنه ليس من الصواب أن يُسند أمر عظيم كهذا إلى الصدفة والحظ. وعليه، عندما قال قائل إن في الطبيعة، كما في الحيوانات، عقلاً هو علة نظام الكون وترتيبه، بدا كأنه رجلٌ صاحٍ مقارنةً بأسلافه الذين كانوا يهذون. ونحن نعلم أن أناكساجوراس قد صرّح بهذه الأفكار بوضوح، ولكن يُقال إن هرموتيموس الكلازومينيي قد سبقه إلى القول بهذه العلة. فالذين تبنوا هذا الرأي، جعلوا مبدأ الموجودات هو علة الخير فيها، وكذلك العلة التي منها تأتي الحركة للموجودات. وقد يظن المرء أن هسيودوس كان أول من بحث في هذا الأمر، أو أي شخص آخر وضع الحب أو الرغبة في الموجودات كمبدأ، مثل بارمنيدس. فهذا الأخير، في معرض وصفه لكيفية نشأة الكون، يقول: "أول ما أبدع من بين كل الآلهة هو الحب". أما هسيودوس فيقول: "أولًا كان الخواء (كاوس)، ثم الأرض الفسيحة، ثم الحب الذي يسطع بين كل الخالدين". وذلك كأنه من الضروري أن تكون في الموجودات علة ما تحرك الأشياء وتجمعها. أما كيفية ترتيب هؤلاء، ومن منهم هو الأول، فذاك أمر يمكننا الحكم فيه لاحقاً. وبما أن الأمور المضادة للخير ظهرت أيضاً في الطبيعة، وليس فقط النظام والجمال، بل الفوضى والقبح أيضاً، وأن الشرور أكثر من الخيرات، والأشياء القبيحة أكثر من الجميلة، فقد جاء آخر وأدخل الصداقة (المحبة) بجانب النزاع (البغض)، كل منهما علة لأحد الطرفين. فلو تتبع المرء قول إمبيدوكليس

وأخذه بحسب مقصده، لا بحسب ألفاظه المتعثرة، لوجد أن الصداقة هي علة الخيرات، والنزاع هو علة الشرور. وعليه، لو قال قائل إن إمبيدوكليس كان أول من قال، بمعنى ما، إن الخير والشر مبدآن، فربما كان قوله صائباً؛ بما أن علة كل الخيرات هي الخير نفسه، وعلة كل الشرور هي الشر نفسه.

فهؤلاء [الفلاسفة الأقدمون]، كما قلنا، قد تطرّقوا بالفعل إلى العلّتين اللتين حددناهما في كتاب "الطبيعيّات"، وهما "بالمادة والمبدأ الذي منه الحركة". لكنهم تطرّقوا إليهما بغموض ودون وضوح، بل فعلوا ذلك كمن لا خبرة له بالقتال في المعركة؛ فهؤلاء المقاتلون، إذ يتجوّلون، يوجّهون ضربات بليغة في كثير من الأحيان، ولكنْ كما أن أولئك لا يفعلون ذلك عن علم، كذلك لا يبدو أن هؤلاء [الفلاسفة] يعلمون ما يقولون. إذ يبدو أنهم لم يستخدموا هاتين العلّتين البتّة، أو استخدموهما استخدامًا ضئيلًا جدًا. فـ "أناكسوغوراس" مثلًا يستخدم العقل كأداة لتكوين العالم، وعندما يعجزه البحث عن علّةٍ ضروريّةٍ لشيء ما، فإنه يستحضره قسرًا. أما في سائر الأمور، فيجعل كل شيء آخر علّةً لما يحدث أكثر من العقل. أما "أنبادوقليس" فيستخدم العلل أكثر من هذا [أي أناكسوغوراس]، ولكنْ ليس على نحو كافٍ، كما أنه لا يجد فيها التناسق المطلوب. ففي مواضع كثيرة لديه، نجد أن ى"المحبّة" تفصِل، بينما "الكراهية" تجمع. ذلك أنه عندما يتحلل الكون إلى عناصره بفعل الكراهية، فإن النار تتجمع في وحدة واحدة، وكذلك كل عنصر من العناصر الأخرى؛ وعندما تعود [العناصر] فتجتمع في وحدة واحدة بفعل المحبة، فمن الضروري أن تنفصل جزيئات كل عنصر [عن مثيلاتها] مرة أخرى. وهكذا كان أنبادوقليس، بخلاف الأقدمين الآخرين، أول من أدخل هذه العلّة [المحرّكة] مقسَّمةً، فلم يجعل مبدأ الحركة واحدًا، بل مبدأين مختلفين ومتضادين. وفضلًا عن ذلك، كان

أول من أثبت أن "العناصر"، التي تُذكر على سبيل المادة، هي أربعة، لكنه لم يستخدمها على أنها أربعة، بل كما لو كانت اثنين فقط: النار بذاتها من جهة، والأضداد المقابلة لها -أي الأرض والهواء والماء- كطبيعة واحدة من جهة أخرى. أما "ليوكيبوس" وصاحبه "ديموقريطوس"، فيقولان إن العنصرين هما "الملأ والخلاء"، واصفين الأول بأنه "الوجود" (أو الكائن)، والثاني بأنه "اللاوجود" (أو اللاكائن)؛ فالوجود عندهم هو الملآن والمصمت، أما اللاوجود فهو الخلاء والفارغ. ولهذا السبب يقولون إن "الوجود" ليس بأكثر وجودًا من "اللاوجود"، لأن الخلاء ليس بأقل [وجودًا] من الجسم. ويجعلون هذه [أي الملأ والخلاء] عللًا للأشياء، على اعتبار أنها المادة. وكما أن الذين يجعلون الجوهر الموضوع واحدًا يولّدون سائر الأشياء من خلال عوارضه، فيضعون التخلخل والتكاثف مبادئ لهذه العوارض، كذلك يقول هؤلاء أيضًا إن الاختلافات هي علل الأشياء الأخرى. ويقولون إن هذه [الاختلافات] ثلاثة: "الشكل، والترتيب، والوضع". إذ يزعمون أن "الكائن" لا يختلف إلا بـ "الريسموس" و"الدياثيغي" و"التروبي" والريسموس هو الشكل، والدياثيغي هو الترتيب، والتروبي هو الوضع. فالحرف (أ) يختلف عن (ب) بالشكل، و "أب" يختلف عن "بأ" بالترتيب، و (أ) يختلف عن "ي" بالوضع. أما فيما يتعلق بالحركة، من أين تأتي أو كيف هي موجودة في الكائنات، فقد أهملها هؤلاء أيضًا، شأنهم شأن الآخرين، عن إهمال. إذًا، حتى هذه النقطة، يبدو أن بحث المتقدمين، كما كنا نقول، قد اقتصر على هاتين العلّتين.

الفصل الثالث: رَأْيُ الفِيثَاغُورِيِّينَ فِي مَبَادِئِ الأَشْيَاءِ

في زمان هؤلاء الفلاسفة، وقبلهم، الذين يُدعون بالفيثاغوريين، وهم أول من انكبّوا على دراسة الرياضيات، فقد وضعوها في المقام الأول، ولأنهم ترعرعوا فيها، ظنّوا أن مبادئها هي مبادئ لكل الكائنات أيضًا. ولما كانت الأعداد أسبق طبعًا من هذه [الأشياء المادية]، فقد رأوا في الأعداد وجوه شبهٍ للكائنات وما يحدث فيها أكثر مما رأوا في النار والأرض والماء. فخاصية معينة من خواص الأعداد هي العدالة، وأخرى هي النفس والعقل، وثالثة هي الزمان، وهكذا كل واحدة من سائر الأشياء، إن جاز التعبير. وكذلك، لما رأوا في الأعداد خواصَّ التناغمات ونِسَبَها، وبما أن سائر الأشياء بدت لهم مشابهة للأعداد في طبيعتها كلها، وأن الأعداد هي أول الأشياء في الطبيعة بأسرها، فقد ظنوا أن عناصر الأعداد هي عناصر لكل الكائنات، وأن السماء بأسرها تناغمٌ وعدد. ويتضح أن هؤلاء أيضًا يعتبرون العدد مبدأ، بصفته مادة (هيولى) للكائنات، وبصفته خواصها وأحوالها. أما عنصرا العدد فهما: الزوج والفرد، وأحدهما متناهٍ والآخر لا متناهٍ. وأما الواحد فهو مركب من كليهما (لأنه زوج وفرد في آنٍ). والعدد ينشأ من الواحد، ومن الأعداد تنشأ السماء بأسرها، كما قيل. ويقول آخرون منهم إن المبادئ عشرة، مرتبة في أزواج متقابلة، وهي: المتناهي واللامتناهي، الفرد والزوج، الواحد والكثير، اليمين واليسار، الذكر والأنثى، الساكن والمتحرك، المستقيم والمنحني، النور والظلمة، الخير والشر، المربع والمستطيل. ويبدو أن ألكمايون الكروتوني قد رأى الرأي نفسه. وإما أنه أخذ هذا الرأي عنهم، أو أنهم أخذوه عنه. فقد كان ألكمايون معاصرًا لفيثاغورس في شيخوخته. وقد قال ألكمايون بأمور مشابهة، إذ يرى أن معظم الأمور البشرية

تنقسم إلى ثنائيات، واصفًا إياها بالأضداد، ولكن ليس كأضدادهم المحددة، بل أي أضداد كانت، مثل: الأبيض والأسود، الحلو والمر، الخير والشر، الصغير والكبير. لقد تحدث هذا [ألكمايون] عن سائر الأضداد كلامًا غير محدد، أما الفيثاغوريون فقد حددوا كم هي الأضداد وماهيتها. فمن كلتا الطائفتين يمكننا أن نستنتج أن مبادئ الكائنات هي الأضداد. أما عددها وماهيتها، فمن الآخرين [الفيثاغوريين] فقط. ولكن كيف يمكن تطبيق هذه المبادئ على العِلل المذكورة [العلل الأربع لأرسطو]، فهذا لم يحددوه بوضوح. إذ يبدو أنهم يضعون العناصر في منزلة المادة، فيقولون إن الجوهر يتألف ويتشكل من هذه العناصر باعتبارها أجزاءً ذاتية له.

الفصل الرابع: آراء القائلين بأن الكون شيء واحد، ومذهبهم في الأشياء التي كانت حقيقةً واحدة

الذين قالوا عن الكون كما لو كان طبيعة واحدة، لم يقولوا جميعهم بنفس الطريقة، لا بطريقة سليمة ولا بطريقة تليق بالبحث في الطبيعة. لذلك، في بحثنا الحالي عن العلل، لا يليق بنا الحديث عنهم بأي حال من الأحوال. ذلك أنهم لا يفترضون الكائنَ واحدًا ثم يولدون الأشياء منه كما يولدونها من مادة، كما يفعل بعض الطبيعيين، بل يتحدثون بطريقة أخرى. فأولئك الطبيعيون، مع أنهم يولدون الكون، فإنهم يضيفون الحركة؛ أما هؤلاء [الإيليون] فيقولون إنه غير متحرك. ولكن، مع ذلك، فإن بحثهم يخص إلى حد ما تحقيقنا هذا. إذ يبدو أن بارمنيدس قد أدرك الواحد بحسب العقل [أو المفهوم]، وأما ميليسوس فبحسب

المادة. ولهذا السبب، قال ذاك [بارمنيدس] إنه متناهٍ، وقال هذا [ميليسوس] إنه غير متناهٍ. أما زينوفانيس، على الرغم من أنه كان أسبق منهما وقد قال بالواحد (إذ يُقال إن بارمنيدس كان تلميذه)، فإنه لم يقل شيئًا واضحًا، ويبدو أنه لم يدرك طبيعة أي من هذين [النوعين من الوحدة]. بل نظر إلى السماء كلها وقال إن الواحد هو الإله. إذن، فهؤلاء، كما قلنا، يجب إغفالهم في بحثنا الحالي، واثنان منهم على وجه الخصوص يجب إغفالهم تمامًا لكونهما فجّين بعض الشيء، وهما زينوفانيس وميليسوس. أما بارمنيدس، فيبدو أنه أكثر تعمقًا في النظر، فإذ يرى أن ما هو خارج الكائن نفسه هو لا-كائن ولا شيء، فإنه يعتقد بالضرورة أن الكائن نفسه واحد ولا شيء آخر سواه. وقد تحدثنا عن هذا بوضوح أكبر في كتاب "الطبيعيات". ولكنه إذ اضطر إلى اتباع الظواهر، واعتقد بوجود واحد بحسب العقل وكثير بحسب الحس، فإنه يعود فيضع علتين ومبدأين: الحار والبارد، ويسميهما مثلًا النار والأرض. ثم يقرن أحدهما، أي الحار، بالكائن، والآخر باللا-كائن.

تمت تفسير المقالة المرسومة بالألف الكبرى[4]

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١

[ترجمة نظيف بن ايمن] وضعوا مبدأ كل نوع الأجسام شيئًا واحدًا، كأنه نوع هيولانى. فأما قوم فانهم وضعوا هذه العلة واضافوا إليها الشيء الذي عنه تكون الحركة، وهذه جعلها بعضهم اثنتين وبعض واحدة. [في اليونانى بياض نحو نصف ورقة].

ترجمة حديثة: إذًا، من الأقوال المذكورة، ومن أولئك الحكماء الذين عكفوا على البحث العقلي، تلقينا هذه الآراء. فمن الأوائل، تلقينا المبدأ الجسماني؛ فالماء والنار وما شابهها هي أجسام. ومن هؤلاء، قال بعضهم بمبدأ جسماني واحد، وقال آخرون بمبادئ جسمانية كثيرة، وكلا الفريقين يضعان هذه المبادئ في فئة المادة. أما من الآخرين، فقد تلقينا هذه العلة المادية، ومعها أيضًا تلك التي منها تكون الحركة؛ وقد وضع بعضهم هذه العلة الثانية واحدة، وبعضهم اثنتين. [5]

التّفْسِيرُ

لما كان القدماء الأول من الطبيعيين قد اتفقوا على ان المبدأ لجميع المتكونات واحدٌ من الأسطقسات الأربعة، فبعضهم كان يضع انه النار، وبعضٌ انه الهواء،

---

[4] ابن رشد لم تتوفر له المقالة إلي من عند هذه النقطة. كل ما قبل ذلك غير متوفر بالترجمة العربية لكتاب ارسطو الأصل.

[5] من بعد هذه النقطة تبدأ المقالة الناقصة التي يعلق عليها ابن رشد.

وبعضٌ انه الماء، ما عدا الأرض كما سنقول فيما يستقبل، إلا ما قاله أصحاب الشرائع. قال إخباراً عنهم: "وضعوا مبدأ كل نوعٍ من الأجسام شيئاً واحداً كأنه نوعٌ هيولانيٌ". يريد:— فأما القدماء فإنهم وضعوا مبدأً شيئاً واحداً من كل نوعٍ من أنواع الأجسام البسيطة، أي ان منهم من وضع النار، ومنهم من وضع الهواء، ومنهم من وضع الماء. وإنما قال "كأنه نوعٌ هيولى"؛ لأن الهيولى بالقوة وهذه بالفعل، ولأن الهيولى بالحقيقة هي التي لا تكون ولا تفسد، وكل واحدٍ من هذه كائنٌ فاسدٌ. وهؤلاء لم يشعروا من الأسباب إلا بالسبب الذي على طريق الهيولى.

ثم قال: "وأما قومٌ فإنهم وضعوا هذه العلة وأضافوا إليها الشيء الذي عنه تكون الحركة، وهذه جعلها بعضهم ثنتين وبعضٌ واحدة". يريد:— وأما قومٌ ممن أتى بعد هؤلاء، فإنهم قالوا بالسبب الهيولاني الذي قال به هؤلاء، وزادوا العلة التي هي المحركة والفاعل، ومن هؤلاء من وضع هذه العلة واحدة، ومنهم من وضعها اثنتين.

قال أُرسطُوطَالِيسُ ٢

"إلى وقت الإيطاليين، وتكلم في هذه الآخرون غير هؤلاء كلاماً يسيراً، غير انه كما قلت من ان الذين يجعلون العلل ثنتين يختلفون في العلة الأخرى؛ لأن بعضهم يقول إنها واحدة وبعضٌ ثنتان، أعني الشيء الذي عنه تكون الحركة".

[في اليوناني نقصٌ]

التّفسيرُ

يحتمل ان يريد بقوله "إلى وقت الإيطاليين" انه تمادى الأمر على الاعتراف بهاتين العلتين –أعني الهيولانية والفاعل– إلى وقت هذه الطائفة.

وقوله "وقد تكلم في هذه الآخرون كلاماً يسيراً"، أحسبه إنما أراد به السبب الذي على طريق الصورة، وذلك انه قد حكى هذا في غير هذه المقالة عن ابن دقليس، أعني انه كان يتكلف معرفة ما هو العظم واللحم، لكن لم يصرح ان ماهية الأشياء يجب ان تكون مبدأً سوى الستة مبادئ التي كان يضع هذا الرجل؛ أعني الأربعة الأسطقسات التي كان يضعها على طريق الهيولى، والمحبة والعداوة اللذين كان يضعهما على طريق الفاعل.

وقوله "غير انه كما قلت من ان الذين يجعلون العلل ثنتين يختلفون في العلة الأخرى؛ لأن بعضهم يقول إنها واحدة وبعضٌ ثنتان، أعني الشيء الذي عنه الحركة"، هو قولٌ مفهومٌ بنفسه، ويشير به إلى أنكساغورس الذي كان يضع العقل هو المحرك فقط، وإلى ابن دقليس الذي كان يضع المحرك اثنين: المحبة والعداوة.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣

"فأما الفيثاغوريون فقالوا ان المبادئ اثنان على هذه الجهة بعينها، وهي التي وضحت لهم. والذي يختصون به فالقول بالنهاية والواحد وغير المتناهي، ولم تجر عادتهم بتسمية شيءٍ آخر طبيعةً مثل النار والأرض وما أشبه ذلك، بل غير المتناهي نفسه والواحد بعينه جوهرٌ، ومن هذه فاللاتي يضعونها ويعدونها". [في اليوناني بياضٌ]

ترجمةٌ حديثة: أما الفيثاغوريون، فقد قالوا أيضاً بوجود مبدأين على نفس النحو. ولكنهم أضافوا هذا الشيء الذي هو خاصٌ بهم، وهو أنهم لم يعتبروا ان للمتناهي واللامتناهي والواحد طبائع أخرى، كالنار أو الأرض أو ما شابه ذلك، بل [اعتبروا] ان اللامتناهي نفسه والواحد نفسه هما جوهر هذه الأشياء التي يحملان عليها. ولهذا السبب [قالوا] ان العدد هو جوهر كل الأشياء.

التّفْسيرُ

يقول: فأما الفيثاغوريون فوافقوا الطبيعيين في قولهم أن المبادئ اثنان فقط، لكن من قبل النحو الذي لاح لهم، لا من قبل النحو الذي لاح للطبيعيين أنها اثنان. وإنما قال ذلك لأن قولهم في طبيعة هذه الثنائية غير قول أولائك فيها.

ولما ذكر ما تشترك فيه هاتان الفرقتان، وهي الثنائية فقط، ذكر ما يخص هؤلاء فقال: "والذي يختصون به فالقول بالنهاية والواحد والغير متناهي". يريد: - والذي يختص به الفيثاغوريون هو أنهم جعلوا هذه الثنائية؛ أما المبدأ الواحد فالنهاية والواحد اللذين يدلون بهما على معنىً واحدٍ، وأما المبدأ الثاني فغير المتناهي. وهذه الثنائية عند هؤلاء هي على طريق المادة والصورة، لا على طريق المادة والفاعل كما كانت عند الأقدمين من الطبيعيين.

ثم قال: "ولم تجر عادتهم بتسمية شيء آخر طبيعةً مثل النار والأرض وما أشبه ذلك، بل غير المتناهي نفسه والواحد بعينه جوهرٌ". يريد: - وهؤلاء القوم مع جعلهم هذين المبدأين مشتركين لجميع الموجودات الطبيعية، لم يجعلوا للأمور الطبيعية مبدأً طبيعياً، أعني الأمور المتحركة مثل ما فعل الطبيعيون من جعلهم مبدأ الأمور الطبيعية مبدأً طبيعياً مثل النار والأرض. وإنما أشار بهذا إلى

تقصيرهم إذ لم يضعوا للأشياء الطبيعية مبدأً طبيعياً، وإنما وضعوا للأشياء هذين المبدأين من حيث اعتقدوا أنهما مبادئ العدد، والعدد جوهر الأشياء الطبيعية، ومبادئ الجوهر جوهرٌ، وهو الذي دل عليه بقوله: "بل غير المتناهي نفسه والواحد بعينه جوهرٌ". يريد: - بل إنما جعلوا غير المتناهي نفسه والواحد بعينه مبدأً للموجودات من حيث هي جوهرٌ، ومن حيث أن هذين المبدأين جوهرٌ أيضاً لكونهما مبدأ العدد الذي هو جوهر الموجودات، وذلك أن المبدأ للجوهر يجب أن يكون جوهراً.

وقوله: "ومن هذه فاللاتي يضعونها ويعدونها". يريد: - ومن هذين المبدأين جعلوا الموجودات التي يقولون أنها عددٌ. يريد أنهم لما توهموا أن الموجودات عددٌ، وأن مبادئ العدد هي الواحد والكثير، قالوا أن هذين هما مبادئ الموجودات.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤

"واستعملوا النظر البسيط جداً في تحديدهم الظاهر والموجود الأول بالحد الذي ذكروه، وهذا هو الذي كانوا يظنون انه جوهر الأمر؛ مثل ان يظن انسانٌ ان الضعف والاثنينية شيءٌ واحدٌ بعينه، لان الضعف اقدم من الاثنينية، لكن ليس بالوجه الذي به يكون الشيء ضعفاً فعليه بعينه يكون اثنين، فان لم يكن ذلك كذلك كان الواحد كثيراً، وهذا هو الذي عرض لأولئك، وقد يوجد من المتقدم والمتاخر أشياء اخر مثل هذه" .

ترجمة حديثة: إذن، على هذا النحو وفي هذه الأمور قد أقروا (أي الفلاسفة السابقون)، وفيما يخص "ماهية الشيء" نفسها، فقد شرعوا بالفعل في

الكلام والتعريف، ولكنهم تناولوا الأمر ببساطةٍ شديدةٍ. فقد كانوا يعرفون تعريفاً سطحياً، إذ اعتقدوا أن أول ما ينطبق عليه التعريف هو جوهر الشيء. وذلك تماماً كما لو ظن أحدهم أن "الضعف" و"الاثنينية" هما الشيء نفسه، لأن "الضعف" يلحق أولاً بـ"الاثنينية". ولكن لعل كون الضعف وكون الاثنينية ليسا بالأمر نفسه، فإن لم يكن كذلك، لكان الواحد نفسه أشياء كثيرةً، وهو ما كان يلزمهم أيضاً (أي الوقوع في هذا التناقض). فمن المتقدمين إذن ومن سواهم، يكفي أن نأخذ هذا القدر.

التّفْسيرُ

قوله: "واستعملوا النظر البسيط جداً في تحديدهم الظاهر والموجود الأول بالحد الذي ذكروه"، يريد:- وهؤلاء القوم - يريد الفيثاغوريين - لما ارادوا ان ينظروا في الموجودات جعلوا نظرهم منها في البسيط جداً حين حدوا الموجود الأول، والذي هو اعرف - اي احقها بالوجود والمعرفة، يعني الجوهر - بالتحديد الذي ذكروه، يعني بقولهم فيه انه الواحد والغير متناه وانه العدد.

ثما قال: "وهذا هو الذي كانوا يظنون انه جوهر الأمر، مثل ان يظن انسانٌ ان الضعف والاثنينية شيءٌ واحدٌ بعينه، لان الضعف اقدم من الاثنينية، لكن ليس بالوجه الذي به يكون الشيء ضعفاً فعله بعينه يكون اثنين"، يريد:- وظنهم ان طبيعة الموجودات هي طبيعة العدد، من قبل ان الأعداد تحمل على الموجودات وتوصف بها، مثل ظن من ظن ان الضعف والاثنينية شيءٌ واحدٌ بعينه، اي طبيعةٌ واحدةٌ، من قبل ان الضعف اعم من الاثنينية وانه اقدم منها بالطبع، اي الذي يرسم بانه الذي اذا ارتفع ارتفع الاخر، واذا ارتفع الاخر لم يرتفع هو، واذا وجد الاخر وجد هو.

ثم قال: "ولكن ليس بالوجه الذي به يكون الشيء ضعفاً فعله بعينه يكون اثنين"، يريد:- لكن ليس الجهة التي بها كان الشيء ضعفاً كان بها اثنين. يريد ان الشيء الواحد بعينه اذا صدق عليه محمولاتٌ اكثر من واحدٍ، فليس يلزم ان يكون صدقها عليه من جهةٍ واحدةٍ حتى يكونا شيئاً واحداً، ولا ان يكون المحمول يعرف جوهر الشيء.

ثم قال: "فان لم يكن ذلك كذلك كان الواحد كثيراً"، يريد:- فان لم تكن طبيعة الشيء الاخير غير طبيعة المتقدم، كانت طبيعة الواحد وطبيعة الكثرة واحدةً، او كانت الكثرة تحمل على الواحد، وانما اراد بهذا انه لو كانت الموجودات أعداداً من قبل ان العدد متقدمٌ على الموجودات، لكان الكثير واحداً والواحد كثيراً.

وقوله: "وهذا هو الذي عرض لأولئك"، يريد:- ان المحال فيمن اعتقد ان الموجودات عددٌ هو كالمحال فيمن اعتقد ان الواحد كثيرٌ، اي ان المتضادات واحدٌ لكونهما في شيءٍ واحدٍ.

وقوله: "وقد يوجد من المتقدم والمتأخر أشياء كثيرة مثل هذه"، يريد:- وقد يوجد من الامور المتقدمة على المحسوسات بهذا النحو من التقدم أشياء كثيرة هي في هذا المعنى بمنزلة العدد، فلم اختصت بكون العدد جوهراً دون سائر الاشياء المتقدمة عليه بالطبع؟ وهذا كله راجعٌ الى ان المتقدم بالحد ليس يجب ان يكون متقدماً بالوجود، وسنبين هذا اكثر في مقالات الجوهر.

الفصل الخامس: في فلسفة أفلاطون: خلاصةٌ لجميع الآراء المذكورة

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ه

"ومن بعد ما ذكر من أنواع الفلسفة وجدت فلسفة أفلاطون، وكانت تتبع تلك في الكثرة، وأمّا في الآحاد فكانت فلسفته فيها بحسب رأي الإيطاليّين. وكان أوّل ما حدث بعد ديمقراطيس آراء الهرقليّين في أنّ سائر الموجودات دائمة السّيلان، وأنّه ليس فيها علمٌ، وهذه الآراء فعلى هذا أخذها بآخرةٍ. فأمّا سقراط فإنّما تكلّم في الأخلاقيّات ولم يتكلّم بشيءٍ في الطبيعة الكلّيّة". [في اليونانيّ نقصٌ أو بياضٌ].

ترجمةٌ حديثة: ولكن بعد هذه المذاهب الفلسفيّة، جاء مذهب أفلاطون، الَّذي تابع أولئك السابقين في معظم الأمور، إلّا أنّه انفرد ببعض الخصائص متجاوزًا بذلك الفلسفة الإيطاليّة. فلأنّه كان قد تحاور حديثًا مع قراطيلوس، وتشرّب آراء هرقليطس القائلة بأنّ جميع المحسوسات في سيلانٍ دائمٍ وأنّه لا علم بها، فقد استمرّ على هذا الرّأي فيما بعد. وأمّا سقراط، فبينما كان يعالج الأمور الأخلاقيّة، فإنّه لم يتناول طبيعة الكون بأسرها على الإطلاق.

التّفسيرُ:

يقول: ومن بعد ما وجدت هذه الأنواع من الفلسفة وجدت فلسفة أفلاطون، يعني بعد فلسفة أصحاب الأعداد وهم آل فيثاغورش، وبالجملة الَّذين

جعلوا التّعاليم مبدأ الأمور الموجودة، وبعد فلسفة الطبيعيّين وهم آل أنكساغورس، وآل ابن دقليس، وآل ديمقراطيس. وقوله في فلسفة أفلاطون إنّها كانت تتبع هذه في الكثرة، يعني أنّ أفلاطون يتّبع في أكثر آرائه في الموجودات مذهب أصحاب الأعداد، يعني الفيثاغوريّين ومن يقرب منهم، وفي الأقلّ أهل إيطاليا، وهي الّتي تُعرف اليوم ببلاد الإفرنج، وهناك -والله أعلم- كان الطبيعيّون الأوّل: أنكساغورس وآله، وابن دقليس وآله، وديمقراطيس وآله. وإنّما قال إنّ أفلاطون يتّبع في أكثر فلسفته الّذين جعلوا التّعاليم أسباب الأمور المحسوسة، أو الأمور المحسوسة بأعيانها؛ لأنّ أفلاطون كان يقول بالصّور، ويعتقد أنّ طبيعة الصّور وطبيعة العدد واحدٌ، على ما سنبيّن في مقالات الجوهر من هذا العلم. وكان يعتقد أنّ الأسطقسّات الأربعة مركّبةٌ من السّطوح المتساوية الأضلاع والزّوايا، وهي الأجسام الخمسة المذكورة في آخر كتاب أوقليدس. وإنّما تبع الطبيعيّين في قوله بالهيولى الأولى، وفي قوله بالأسطقسّات الأربعة الأوّل، أعني أنّ منها تركّبت جميع المركّبات المحسوسة.

وقوله: "وكان أوّل ما حدث بعد فلانٍ" -يعني رجلًا من أصحاب العلم الطبيعيّ- "آراء الهرقليّين"، وهم الّذين شكّوا على جميع من كان يتعاطى الفلسفة في ذلك الوقت، فقالوا إنّه ليس ههنا علمٌ؛ لأنّ العلم ضروريٌّ ودائمٌ، وليس ههنا شيءٌ يتعلّق به العلم إلّا المحسوسات، وهي في تغيّرٍ دائمٍ، وإذا كان المعلوم في تغيّرٍ دائمٍ، فالعلم به في تغيّرٍ دائمٍ، والعلم المتغيّر ليس علمًا، فليس ههنا إذًا علمٌ.

ثمّ قال: "وهذه الآراء فعلى هذا أخذها بآخرةٍ"، يريد:- فهذه الآراء الّتي ذكرناها هي الّتي انتهى إليها النّاظرون في الفلسفة، يعني إلى زمانه. ولما لم يجر ذكرًا لسقراط، وكان من مشاهير الحكماء، قال: "فأمّا سقراط فإنّما تكلّم في الخلقيّات

ولم يتكلّم بشيءٍ في الطبيعة الكلّيّة"، يريد:- أنّه أوّل من تكلّم في الفلسفة الخلقيّة، ولم يزد شيئًا على ما ذكره من تقدّمه في الفلسفة العلميّة.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٦

يقبل ذلك لأنّه أخذ أنّ كون هذا على مثال كون الأشياء الباقية، وليس في المحسوسات شيءٌ ثابتٌ، ولا يمكن أيضًا أن يكون للمحسوسات حدٌّ ما تشترك فيه، إذ كانت دائمة التّغيير. وسمّى الّتي هي للموجودات واحدةً بعينها "صورًا"، وأمّا جميع المحسوسات فإنّها إنّما تقال بهذه ومن أجلها، والكثرة المتواطئة في الاسم مشتركةٌ في النوع، إلّا أنّه زاد اشتراك الاسم. وأمّا الفيثاغوريّون فعلى طريق التّشبيه قالوا إنّ الموجودات هي الأعداد، وأمّا أفلاطون فإنّه زاد اشتراك الاسم. فأمّا الاشتراك أو التشابه الّذي بين الأنواع، أيّها كان، فإنّهم تركوا الفحص العامّ عنه، وإنّما عاندوا في المحسوسات والأنواع التّعاليميّة الّتي يقولون إنّها متوسّطةٌ فيما بين الأمور. أمّا المحسوسات فمنها ما هو دائمٌ غير متحرّكٍ، وأمّا الأنواع فهي الّتي توجد إلى كثرةٍ، والنّوع فهو هو الشّيء الموجود لكلّ واحدٍ، والنّوع أيضًا سبب الأشياء الأخر. [هنا نقصٌ في اليونانيّ].

ترجمة حديثة: فمدحه [أفلاطون] لأجل هذا، ورأى أنّ هذا الأمر [أي التّعريف الكلّيّ] يمكن أن يكون في أشياء أخرى، لا في شيءٍ من المحسوسات؛ لأنّه من المستحيل أن يكون هناك تعريفٌ عامٌّ لأيٍّ من المحسوسات، إذ هي في تغيّرٍ دائمٍ. ولذلك سمّى مثل هذه الموجودات "مثلاً"، أمّا المحسوسات فقال إنّها جميعًا تدعى بمعزلٍ عن هذه [المثل] وبواسطتها. فإنّ هذه الكثرة [من الأشياء]

توجد بالمشاركة [في المثل] الّتي تشترك معها في الاسم. وهو [أفلاطون] لم يغيّر إلّا الاسم فقط، فاستبدل "المشاركة" [بمصطلحٍ آخر]. فالفيثاغوريّون يقولون إنّ الموجودات كائنةٌ بـ"محاكاة" الأعداد، وأمّا أفلاطون، فبتغيير الاسم، قال إنّها كائنةٌ بـ"المشاركة". وأمّا ما هي هذه المشاركة أو المحاكاة للصّور، فقد أهملوا البحث فيه على نحوٍ مشتركٍ. كذلك، يقول إنّه إلى جانب المحسوسات والصّور، توجد أشياءٌ متوسّطةٌ هي [الموجودات] الرّياضيّة، وهي تختلف عن المحسوسات في كونها أبديّةً وغير متحرّكةٍ، وتختلف عن الصّور في أنّ تلك [الرّياضيّات] كثيرةٌ ومتشابهةٌ، بينما كلّ صورةٍ في ذاتها واحدةٌ فقط. وبما أنّ الصّور هي عللٌ لسائر الأشياء، فقد رأى أنّ عناصرها هي عناصر جميع الموجودات. وأنّ المبادئ من حيث هي مادّةٌ هي العظيم والصّغير، ومن حيث هي جوهرٌ هي الواحد نفسه

التّفسيرُ

لمّا كان شكّ الهرقليّين هو الّذي حرّك أفلاطون إلى القول بالصّور، أخذ - والله أعلم- يذكر في هذا الفصل كيف حرّكه إلى ذلك، حتّى أوجب عليه اعتقاد الصّور. فقوله: "لأنّه أخذ أنّ كون هذا على مثال كون الأشياء الباقية، وليس في المحسوسات شيءٌ ثابتٌ"، يحتمل أن يريد: وإنّما حرّك أفلاطون إلى القول بالمثل والصّور أنّه لمّا وجد في جنسٍ جنسٍ ونوعٍ نوعٍ، أنّ كون الشّخص المشار إليه في ذلك على مثال كون الأشخاص الباقية في ذلك الجنس من غير أن يخلّ الأمر، ولم يكن بالعرض، واعتقد أنّه ليس في المحسوسات شيءٌ ثابتٌ، ولا يمكن أيضًا أن يكون للمحسوسات حدٌّ تشترك فيه إذ كانت دائمة التّغيّر، اعتقد أنّ المعاني الّتي توجد لأشخاص نوعٍ نوعٍ واحدةٌ بعينها، وهي حدود الأشياء، هي أمورٌ ضروريّةٌ خارج النّفس، وسمّاها صورًا ومثلاً، أي هي صورٌ للأشياء المحسوسة

ومثلٌ للطّبيعة تنظر إليها كما ينظر الصّانع إلى صورة المصنوع، وإلّا كان أيُّ شيءٍ اتّفق من أيّ شيءٍ اتّفق، ولم يكن عن منيّ الإنسان إنسانٌ دائمًا وعن منيّ الفرس فرسٌ دائمًا.

ثمّ قال: "وأمّا جميع المحسوسات فإنّها إنّما تقال بهذه ومن أجلها"، يريد: واعتقدوا لمكان هذا أنّ جميع المحسوسات إنّما تحدّ بهذه الطّبيعة، وإنّما توجد من أجلها كما يوجد الشّيء من قبل مثاله، أي التّرتيب والنّظام فيها إنّما وجد من أجل المثال. وقوله: "والكثرة المتواطئة في الاسم مشتركةٌ في النّوع إلّا أنّه زاد اشتراك الاسم"، يريد: إلّا أنّ الأسماء المتواطئة هي الّتي تدلّ من الأشياء الكثيرة على معنىً واحدٍ مشتركٍ فيها، وعلى القول بالصّور ليس يكون ههنا معنىً واحدٌ مشتركٌ لكثيرين، فترجع أسماء الأنواع مشتركةً، فلا يكون هنالك معنىً عامٌّ إلّا اللّفظ فقط، ولذلك قال: "إلّا أنّه زاد اشتراك الاسم".

ثمّ قال: "وأمّا الفيثاغوريّون فعلى طريق التّشبيه قالوا إنّ الموجودات هي الأعداد، وأمّا أفلاطون فإنّه زاد اشتراك الاسم"، يريد: فأمّا الفيثاغوريّون فإنّه إنّما دعاهم إلى القول بأنّ الموجودات أعدادٌ أنّهم شبّهوا الأعداد بالموجودات، فاعتقدوا أنّها الموجودات أنفسها، فلم يلزمهم وجود اسمٍ مشتركٍ بين الأعداد وبين الموجودات، ولا دعاهم القول إلى زيادة اسمٍ مشتركٍ في الأنواع، وأمّا أفلاطون فإنّه زاد الاسم المشترك أو لزمه القول به. ويحتمل أن يكون إنّما أشار بهذا إلى أنّ من كان يعتقد من القدماء أنّ أسباب الموجودات هي الأجناس العامّة مثل الواحد والموجود لم يكن يعتقد أنّ ههنا اسمًا مشتركًا، ومن هنا غلط برمنيدس حين لم يفرّق بين اسم الموجود الدّالّ على الواحد بالعدد وعلى الواحد بالجنس، فاعتقد أنّ الموجود كلّه واحدٌ بالعدد.

ثمّ قال: "فأمّا الاشتراك والتّشابه الّذي بين الأنواع أيّها كان فإنّهم تركوا الفحص عنه"، يشير بذلك إلى أفلاطون، وذلك أنّه لمّا فحص عن الاشتراك الّذي بين الأشخاص، ترك الاشتراك الّذي بين الأنواع، وقد كان يجب عليه أن يفحص عن الاشتراك الّذي بين الأنواع. وإنّما قال ذلك لأنّه يلزمه إذا قال في الأنواع الأخيرة إنّها صورٌ أن يقول مثل ذلك في سائر الأنواع، فيكون للصّور صورٌ ويمرّ ذلك إلى غير نهايةٍ، أو يقول إنّ جميع الأنواع هي أمورٌ معقولةٌ موجودةٌ في النّفس لا وجود لها خارج النّفْس.

وقوله: "وإنّما عاندوا في المحسوسات والأنواع التعليميّة الّتي يقولون إنّها متوسّطةٌ فيما بين الأمور"، يريد: والسّبب في أنّهم إنّما نظروا في طبيعة الأنواع ولم ينظروا في طبيعة الأجناس أنّ فحصهم إنّما كان على جهة المعاندة، ولم يكن على جهة البحث عنها بما هي أنواعٌ. ولذلك لمّا عاند قومٌ شكّ الهرقليّين في ارتفاع العلم عن المحسوسات وعن الأشياء الّتي هي في المحسوسات -وهي التّعاليم- قالوا بالصّور وبطبيعةٍ متوسّطةٍ بين الصّور والمحسوسات لينحلّ لهم بهذا القول الشّكّ في الأمرين جميعًا، ولو نظروا الأمر بحسب طبيعته لكان الجواب واحدًا في المحسوسات والتّعاليم.

ولمّا كان هذا العناد كلّه فاسدًا، ذكر العناد الصّحيح الّذي ينبغي أن يُعاند به هؤلاء فقال: "أمّا المحسوسات فمنها ما هو دائمٌ غير متحرّكٍ، وأمّا الأنواع فهي الّتي توجد إلى كثرةٍ، والنّوع فهو هو الشّيء الموجود لكلّ واحدٍ، والنّوع أيضًا سبب الأشياء الأخر"، يريد: وأمّا قولهم إنّ المحسوسات في تغيّرٍ دائمٍ، فعنادهم الصّحيح أن يقال لهم إنّ الموجودات المحسوسة فيها شيءٌ غير متغيّرٍ بالذّات بل ثابتٌ وهي الصّورة، وفيها ما يتغيّر دائمًا وهي الهيولى.

وأمَّا قوله: "وأمَّا الأنواع فهي الّتي توجد للكثرة، والنّوع فهو هو الشّيء الموجود لكلّ واحدٍ"، فإنّما قاله في مقابلة القول بالصّور، وفي مقابلة من قال إنّه ليس ههنا شيءٌ تشترك فيه الأشخاص إلّا الاسم فقط، وهم المبطلون للعلم؛ وذلك أنّه إذا ظهر من حدّ النّوع أنّه المعنى الموجود لكثيرين بالعدد من طريق ما كلّ واحدٍ منها موجودٌ، ظهر أنّ الصّور المفارقة ليس يمكن أن تكون موجودةً للمحسوسات على أنّها هي هي، فضلاً عن أن تكون معرفة وجودها وماهياتها. وكذلك يظهر من هذا الحد أن الكثرة التي يُحمل عليها النوع، تشترك في معنى واحد فيها لا في لفظ واحد.

واما قوله: "والنوع هو سبب الاشياء الاخر أو سبب لأشياء أخر" فإنما أراد به سبب العلم بالأشخاص لا سبب الأشخاص.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٧

والّتي منْ تلْك على طريق الاشْتراك في الْواحد فهي الْأنْواع. فأمّا منْ قال إنّ الْواحد جوْهرٌ، وليْس شيْءٌ آخر موْجودٌ يقال إنّه واحدٌ، فقدْ قال قريبًا منْ قوْل الْفيثاغوريّين، منْ أنّ الْأعْداد سبب جوْهر الْأشْياء الْأخر؛ فإنّ هذا هو رأْي أولئك.

التّفْسيرُ

قوْله: "والّتي منْ تلْك على طريق الاشْتراك في الْواحد فهو النّوْع"، يحْتمل أنْ يريد بهذا الْفرْق بيْن الشّخْص والنّوْع، ويكون قوْله "والّتي منْ تلْك" إشارةً إلى

الْأَشْخاص، فكأنّه قال: أمّا الْمعْنى الْواحد الّذي في الْأَشْياء الْمشار إليها، منْ جهة ما ليْس تشْترك فيه بلْ يخُصّ واحدًا واحدًا منْها، فهو الْواحد الشّخْصيّ، وأمّا الْمعْنى الْواحد الّذي يوجد مشْتركًا فيها، فهو الّذي يسمّى النّوْع.

وقوْله: "فأمّا منْ قال إنّ الْواحد جوْهرٌ، وليْس شيْءٌ آخر موْجودٌ يقال إنّه واحدٌ، فقدْ قال قريبًا منْ قوْل الْفيثاغوريّين"، يريد:- فأمّا منْ قال إنّ الْواحد بالْعدد جوْهرٌ، وليْس ههنا شيْءٌ آخر موْجودٌ يقال فيه إنّه واحدٌ بنوْعٍ آخر غيْر الْواحد بالْعدد، فقدْ قال قريبًا منْ قوْل الْفيثاغوريّين، منْ أنّ الْأعْداد هي سبب جوْهر الْأشْياء الْأخر. وإنّما قال "قريبًا"، لأنّ هؤلاء همْ أصْحاب الْجزْء الّذي لا يتجزّئ، فإنّ هؤلاء ليْس عنْدهمْ جوْهرٌ أوْ واحدٌ إلاّ هذا الْجزْء، فتلْزمهم الْمحالات الّتي تلْزم منْ قال إنّ جواهر الْأشْياء هي الْأعْداد. وذلك أنّ كلا الْفريقيْن لا يقْدرون أنْ يقولوا كيْف يوجد منْ هذه متّصلٌ، ولا كيْف يكون هذا الْواحد الْغيْر منْقسم سببًا للانْفعال والْفعْل والاسْتحالة؛ فإنّه إنْ قبل التّغْيير كان مركّبًا منْ مادّةٍ وصورةٍ، وكلّ مركّبٍ منْ مادّةٍ وصورةٍ فهو منْقسمٌ، وهذا كلّه قدْ تبيّن في الْعلْم الطّبيعيّ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٨

"ومنْهمْ منْ جعل بدل غيْر الْمتناهي الاثْنيْن كواحدةٍ، ومنْهمْ منْ جعل غيْر الْمتناهي من الْكبير والصّغير، وهذا خاصٌّ. ومنْهمْ منْ جعل الْأعْداد من الْمحْسوسات، ومنْهمْ منْ قال إنّ هذه الْأمور هي الْأعْداد، وليْس يجْعلون الْأشْياء التّعاليميّة فيما بيْن هذه. فأمّا منْ صيّر الْواحد والْأعْداد غيْر الْأمور، وليْس كما فعل الْفيثاغوريّون، فإنّما تطرّقوا إلى الْأنْواع بالْفحْص عن الْحدود، ولمْ يكنْ

للأوائل صناعة الجدل. وأمّا منْ جعل الطّبيعة الأخرى الثّنائيّة منْ قبل أنّ الأعْداد سوى الأوائل تتولّد عنْها تولّداً طبيعيّاً كما يتولّد الشّيْء عنْ مماثله، وأمّا الّتي تعْرض فإنّها بعكْس ذلك، فالقوْل بأنّ هذه من الهيولى يجْري على الصّواب".

[في اليونانيّ نقصٌ نحْو نصْف ورقةٍ]

ترْجمةٌ حديثة: ولكنْ أنْ يجعل [أفْلاطون] الثّنائيّة بدلاً من اللّامتناهي كـ[مبْدإٍ] واحدٍ، وأنْ يجعل اللّامتناهي [مؤلّفاً] من العظيمِ والصّغير، فهذا منْ خصائصه. وأيْضاً، فإنّه [أفْلاطون] يجعل الأعْداد مفارقةً للمحْسوسات، أمّا أولئك [الفيثاغوريّون] فيقولون إنّ الأشْياء ذاتها هي أعْدادٌ، ولمْ يضعوا الرّياضيّات في منْزلةٍ وسْطى بيْن هذيْن. إذنْ، فإنّ جعْل الواحد والأعْداد مفارقةً للأشْياء (على غيْر طريقة الفيثاغوريّين)، وإدْخال المثل (الصّور)، قدْ نتج عن البحْث الدّقيق الّذي يجْري في التّعْريفات المنْطقيّة؛ ذلك أنّ الأوائل كانوا يفْتقرون إلى فنّ الجدل. أمّا أنّه جعل الثّنائيّة طبيعةً أخرى، فذلك لأنّ الأعْداد (فيما عدا الأوائل منْها) تتولّد منْها بأنْسب صورةٍ، كما لوْ كانتْ تتولّد منْ قالبٍ ما. ولكنْ ما يحْدث هو العكْس، فليس من المعْقول أنْ يتمّ الأمْر بهذه الطّريقة. إذْ إنّهمْ الآن منْ مادّةٍ [واحدةٍ] يصْنعون أشْياء كثيرةً، بيْنما الصّورة لا يولّدها إلّا البذْر وحْده. ويظْهر [في مثالٍ آخر] أنّ منْ مادّةٍ واحدةٍ تصْنع مائدةٌ واحدةٌ".

التّفْسيرُ

يقولُ إنَّ الذين جعلوا المبادئ اثنان، الواحد وغير المتناهي، منهم مَن جعل غير المتناهي متولِّداً عن الاثنينيّة ولم يجعل الاثنينيّةَ متضادّةً، مثل مَن جعلها من الكبير والصغير، وهو الذي دلَّ عليه بقوله "كوحدةٍ ما"، أي لم يجعلها ثنائيّةً.

ثم قال: "ومنهم من جعل علّة غير المتناهي الكبيرَ والصغيرَ، وهذا خاصٌّ". يريد:- ومنهم من جعل علّة غير المتناهي الاثنينيّةَ التي هي الكبير والصغير اللذين يمرّان في الأعظام إلى غير نهايةٍ، وإنّما قال "فهذا خاصٌّ"؛ لأنّ هؤلاء جعلوا المبادئ ثلاثةً على ما اتّفق عليه القدماء: الضدّان اللذان هما الكبير والصغير، والموضوع القابل لهما الذي هو الواحد. وأمّا الذين جعلوا المبادئ الواحدَ وغيرَ المتناهي المتولِّدَ من الاثنينيّةِ، فلم يجعلوا للضدّين اللذين هما الواحد وغير المتناهي موضوعاً أصلاً.

وقوله: "ومنهم من جعل الأعداد من المحسوسات، ومنهم من قال إنّ هذه الأمور هي الأعداد"، يريد:- ومن هؤلاء الذين قالوا إنّ المبادئ هي الأعداد مَن جعل الأعداد جزءاً من المحسوسات، أي صوراً لها، وهم أصحاب الصور والأعداد، ومنهم من قال إنّ المحسوسات هي الأعداد أنفسها، وهم الفيثاغوريّون.

ولما كان من القائلين بالصور مَن جعل الأعدادَ، وبالجملةِ موضوعَ التعاليم طبائعَ متوسطةً بين الصور والمحسوسات، وكان الفيثاغوريّون ليس يقولون بواحدٍ من القولين، وإنّما كانوا يقولون إنّ الأعداد بجملتها هي التي تركّبت منها الموجودات، قال في أثر قولهم: "وليس يجعلون الأشياء التعاليميّة فيما بين هذه". ويحتمل أن يكون هذا إنّما قاله عن الذين يقولون إنّ الأعداد هي صورٌ، وذلك أنّ هؤلاء فرقتان: منهم من يقول إنّ الأعداد والصور طبيعة واحدة، ومنهم من يقول إنّ طبيعة الأعداد هي غير طبيعة الصور، وأنّها طبيعة متوسطة بين الصور والمحسوسات، على ما حكاه عن القدماء في الثالثة عشرة من هذا الكتاب.

ثم قال: "فأمّا مَن صيَّر الواحد والأعداد من الأمور، وليس كما فعل الفيثاغوريّون، فإنّما تطرّقوا إلى الأنواع بالفحص عن الحدود"، يريد:- فأمّا مَن صيَّر الواحد والأعداد جزءاً من الأمور المحسوسة، ولم يقولوا إنّ العدد هو نفس الموجودات، كما فعل الفيثاغوريّون، أي جزءاً صوريّاً، فإنّما تطرّقوا إلى القول بالصور والقول بأنّها أعداد من قِبَل فحصهم عن طبيعة الحدود، أعني: من أين أتت الصورة فيها، والأشياء المحدودة خارج النفس متغيّرة، فأوجب ذلك عندهم أن يجعلوا محلَّ الحدود أو الحدودَ بأنفسها هي الصورَ، وأوجب كونَ الصور عندهم بهذه الحال، أعني كونها مفارقة للمواد، ألّا تكون طبيعتها غير طبيعة العدد، وذلك أنّ الصور إن كانت موجودةً فليس يمكن أن تكون طبيعتها غير طبيعة العدد.

ثم قال: "وأمّا مَن جعل الطبيعة الأخرى الثنائيّة من قِبَل أنّ الأعداد سوى الأوائل تتولّد عنها تولّداً طبيعيّاً، كما يتولّد الشيء عن مماثله، وأمّا التي تعرض فإنّها بعكس ذلك، فالقول بأنّ هذه من الهيولى يجري على الصواب"، يريد:- وأمّا الذين جعلوا الثنائيّة على أنّها من طبيعة الهيولى لا من طبيعة الصور، من قِبَل أنّ منها تتولّد الأعداد غير الأفراد تولّداً طبيعيّاً، كما يتولّد الشيء ممّا يماثله، وأنّها علّة غير المتناهي، فقد قالوا صواباً؛ لأنّ هذا لو كان أمراً عارضاً للاثنين لما كان يُلفى لها هذا الفعل دائماً، لأنّ الذي يُلفى للشيء بالعرض هو بعكس هذا، أعني أنّه يوجد للشيء أقلّيّاً، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقوله: "وأمّا التي تعرض فإنّها بعكس ذلك". [في اليوناني نقصّ].

قال أُرسطُوطَالِيسُ ٩

"والنوعُ يختلفُ في أنَّهُ واحدٌ ويفعلُ الكثرةَ، وكذلكَ الذكرُ يكونُ فيهِ الكثرةُ؛ فهذهِ أمثلةٌ وتشبيهاتُ المبادئِ التي كانَ يقولُ بها أولئكَ. فأمَّا أفلاطونُ فإنَّهُ حدَّها على هذا النحوِ في كتابهِ في المطالبِ، وهوَ ظاهرٌ ممَّا قيلَ أنَّهُ إنَّما استعملَ علَّتينِ، وهما: ماهيةُ الشيءِ، والتي على جهةِ الهيولى؛ فإنَّ الأنواعَ هيَ علةُ ماهيةِ الأمورِ الباقيةِ. فأمَّا الأنواعُ فإنَّها الواحدُ، والشيءُ الذي هوَ الهيولى الموضوعةُ التي فيها توجدُ الأنواعُ، ومنها ما يُقالُ إنَّها في الأنواعِ؛ فإنَّ ماهيةَ الثنائيةِ الكبيرُ والصغيرُ. وأيضًا فإنَّهُ أعطى أنَّ السببَ في الجيِّدِ والمحمودِ الأسطقسَّاتُ، كلُّ واحدٍ منها للباقيةِ، وهيَ الأشياءُ التي قلنا إنَّ البحثَ وقعَ عنها في الأوائلِ." [في اليونانيِّ بياضٌ]

ترجمةٌ حديثة: فإنَّ الذي يُدخِلُ الصُّورةَ، وهيَ واحدةٌ، يصنعُ أشياءَ كثيرةً. وكذلكَ حالُ الذَّكَرِ معَ الأُنثى؛ فهذهِ [الأُنثى] تُملأُ (تُخصَبُ) من جِماعٍ واحدٍ، وأمَّا الذَّكَرُ فيملأُ كثيراتٍ، وما هذهِ إلَّا محاكاةٌ لتلكَ المبادئِ [الأُولى]. لذلكَ، فإنَّ أفلاطونَ قد قرَّرَ في المسائلِ المطروحةِ على هذا النَّحوِ. ويظهرُ من كلامهِ أنَّهُ لا يستعملُ سوى علَّتينِ اثنتينِ فقطْ: علَّةِ الماهيَّةِ (ما هوَ الشيءُ)، والعلَّةِ التي هيَ بحسبِ المادَّةِ. فالصُّوَرُ [المُثُلُ] هيَ علَلُ ماهيَّةِ سائرِ الأشياءِ، وأمَّا الصُّوَرُ نفسُها فعلَّتُها الواحدُ. ويقولُ إنَّ المادَّةَ الموضوعةَ، التي هيَ محلُّ الصُّورةِ، إنَّما تكونُ في المحسوساتِ، بينما الواحدُ يكونُ في الصُّوَرِ [عالمِ المُثُلِ]؛ وذلكَ لأنَّ مبدأَ الازدواجيَّةِ هذا هوَ "الكبيرُ والصَّغيرُ". كذلكَ، فقدْ نسبَ علَّةَ الخيرِ وعلَّةَ الشَّرِّ إلى هذينِ العنصرينِ، فجعلَ لكلِّ واحدٍ منهما واحدةً؛ وهوَ الأمرُ الذي نقولُ إنَّ بعضًا منَ الفلاسفةِ الأوائلِ، مثلَ أنبادقليسَ وأناكسَ، قد بحثوا عنهُ بجدٍّ واجتهادٍ أكبرَ."

التّفسيرُ

قولُه: "والنوعُ يختلفُ في أنَّه واحدٌ ويفعلُ الكثرةَ، وكذلك الذكرُ يكونُ فيه الكثرةُ، فهذه أمثلةٌ وتشبيهاتُ المبادئِ التي كان يقولُ بها أولئك"، كذا وقعَ مقطوعًا ممَّا قبلَه، وهو نوعٌ من أنواعِ الاستدلالاتِ التي كان يقولُ بها من قالَ إنَّ الصُّورَ هي الفاعلةُ للأشخاصِ؛ لأنَّ طبيعتَها تشبهُ طبيعةَ الذكرِ الذي يفعلُ الكثرةَ، أعني أنَّه يولدُ كثرةً.

ولمَّا كان هذا النوعُ من الاستدلالِ أحدَ ما ذكرَه من استدلالاتِهم التي سقطتْ من النسخةِ، قالَ: "فهذه أمثلةٌ وتشبيهاتُ المبادئِ"، يريدُ: فهذه هي الاستدلالاتُ والتشبيهاتُ التي ركَنَ إليها من قالَ إنَّ هذه الأشياءَ مبادئُ، أعني أنَّ بهذا النحوِ من الشَّبَهِ الذي توهَّموا بين الأنواعِ والمبادئِ الحقيقيَّةِ توهَّموا أنَّ الأنواعَ مبادئُ. وقولُه: "فأمَّا أفلاطونُ فإنَّه حدَّها على هذا النحوِ في كتابِه في المطالبِ"، يعني أنَّه حدَّ الأنواعَ أنَّها مبادئُ على طريقِ الصُّورةِ وطريقِ الفاعلِ. ثمَّ قالَ: "وهو ظاهرٌ أنَّه إنَّما استعملَ علَّتينِ فقط، وهما ماهيَّةُ الشيءِ والتي على جهةِ الهيولى"، يعني أنَّه جعلَ ماهيَّاتِ الأشياءِ وحدودَها هي صورَ الأشياءِ، وجعلَ الهيولى الأشياءَ التي هي صورٌ لها.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الأنواعَ هي علَّةُ ماهيَّةِ الأمورِ الباقيةِ"، يريدُ: فإنَّ الأنواعَ، أي الصُّوَرَ، هي عندَه ماهيَّةُ الأمورِ الباقيةِ، أعني التي ليستْ صورًا.

وقولُه: "فأما النوعُ فإنَّه الواحدُ، والشيءُ الذي هو الهيولى الموضوعةُ التي فيها توجدُ الأنواعُ"، يريدُ: فأمَّا الأنواعُ التي تُسمَّى بهذا الاسمِ بالحقيقةِ فإنَّها مجموعُ الصُّورةِ العامةِ والهيولى، مثالُ ذلك أنَّ نوعَ الإنسانِ ليس هو صورتَه فقط كما كان يذهبُ إليه أفلاطونُ، بل المجموعُ من الهيولى والصُّورةِ.

وقولُه: "ومنها ما يُقالُ إنَّه في الأنواعِ، فإنَّ ماهيَّةَ الثنائيةِ هي الكبيرُ والصَّغيرُ"، يريدُ: والدَّليلُ على أنَّ الصُّورَ ليستْ هي الأنواعَ أنَّه يُقالُ إنَّ ماهيَّةَ الشيءِ التي هي الصُّورةُ هي في النوعِ من جهةِ أنَّها جزءٌ منه، مثل الثنائيةِ، فإنَّ ماهيَّتَها عند القائلينَ بأنَّها مبدأٌ هي الكبيرُ والصغيرُ، والكبيرُ والصغيرُ غيرُ الثنائيةِ.

وقولُه: "وأيضًا فإنَّه أعطى أنَّ السَّببَ في الجيِّدِ والمحمودِ الأسطقسَّاتُ"، يريدُ: ومن الدَّليلِ أنَّه يقولُ بالمادَّةِ والصُّورةِ أنَّه أعطى علَّةَ الجيِّدِ والمحمودِ ومقابلَها، وليس ذلكَ إلَّا المادَّةَ والصُّورةَ. وقولُه: "كلُّ واحدٍ منها للباقيةِ"، يريدُ: أنَّه أعطى سببَ الأشياءِ الباقيةِ التي تظهرُ في الموجوداتِ من المحمودِ والجيِّدِ من قِبلِ كلِّ واحدٍ من الأسطقسَينِ اللذينِ وضعَهُما وهما المادَّةُ والصُّورةُ.

ثمَّ فسرَّ ما تلك الأشياءُ الباقيةُ فقالَ: "وهي الأشياءُ التي قُلنا إنَّ البحثَ وقعَ عنها في الأوائلِ"، يريدُ: وهذه هي الأشياءُ المتأخرةُ التي تظهرُ في الموجوداتِ، وهي التي يُرامُ أن تُعطى أسبابُها من قِبلِ المبادئِ، وأن تُصحَّحَ المبادئُ من قِبلِ ذلكَ. وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ عندَ طلبِ المبادئِ يُطلبُ منها موافقتُها لجميعِ ما يظهرُ في الموجوداتِ، وذلكَ أنَّه إذا لم توافقِ الأمورَ الظاهرةَ في الموجوداتِ، كانَ ما وُضِعَ من كونِها مبادئَ للموجوداتِ غيرَ صحيحٍ، وإذا وافقتِ الأمورَ الظاهرةَ أمكنَ أن تكونَ صحيحةً، ولم يدلَّ بالضرورةِ من قِبلِ ذلكَ على أنَّها مبادئُ حتى تدلَّ عليها الأمورُ الظاهرةُ، أعني أنَّه إذا دلَّتِ الأمورُ المتأخرةُ على وجودِ المتقدمةِ صحَّ أنَّ المتقدمةَ مبادئُ لها، وقد تبيَّنَ هذا في صناعةِ البرهانِ. [في اليونانيِّ بياضٌ].

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٠

وخليقٌ أَنْ يكون جميع هؤلاء يشْهد لنا؛ لأنّه لا يمْكنهمْ أَنْ يزيدوا علّةً أخْرى. ومع ذلك، فإنّه بيّنٌ أنّ الْبحْث يقع عن الْمبادئ؛ إمّا على جميع هذه الْأنْحاء، أوْ على بعْضها.

التّفْسيرُ

يقول: وخليقٌ أَنْ يكون ما قال هؤلاء في عدد أجْناس الْعلل، وما انْتهى إلْيه فحْصهمْ، أنّه ليْس يمْكنهمْ أَنْ يزيدوا علّةً خامسةً على الْعلل الّتي ذكرْتها — أعْني الْعلل الّتي على طريق الْمادّة، والصّورة، والْغاية، والْفاعل.

وقوله: "ومع ذلك فإنّه بيّنٌ أنّ الْبحْث يقع عن الْمبادئ إمّا على جميع هذه الْأنْحاء وإمّا على بعْضها"، يريد:- ومع هذا، فإنّه من الْبيّن — إذْ قدْ تبيّن أنّ الْقدماء لمْ يقْدروا أَنْ يزيدوا على عدد الْمبادئ الّذي ذكرْنا — أنّ الْفحْص إمّا أَنْ يقع على جميع تلْك الْمبادئ الّتي ذكرْنا، أوْ على بعْضها في واحدٍ واحدٍ من الْموْجودات.

الجزء الثالث : تفنيد آراء القدماء في علل الأشياء ومبادئها.

الفصل الأول: ضد القائلين بأن لكل شيء مبدأ واحداً وأنه جسماني؛ وضد أولئك أيضاً القائلين بمبادئ كثيرة وأنها جسمانية

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١١

فأما كيفَ تكلمَ كلُّ واحدٍ منهمْ فيها، وكيفَ يمكنُ أنْ يشكَّ بالشكوكِ التي يمكنُ أنْ يتشككَ بها في المبادئِ؛ فإنا نقصدُ لهُ منْ بعدِ هذا. وسائرُ منْ وضعَ للكلِّ طبيعةً ما واحدةً كأنها هيولى، وجعلوها جسميةً ذاتَ عظمٍ، فبينٌ أنهمْ يخطئونَ أنواعًا منَ الخطأِ؛ لأنهمْ إنما وضعوا أسطقساتِ الأجسامِ فقطْ، فأما الأمورُ غيرِ الجسميةِ فلا. وراموا أنْ يتكلموا في عللِ الكونِ والفسادِ، وتكلموا أيضًا في سائرِ الأشياءِ كلامًا طبيعيًا، إلا أنهمْ رفعوا علةَ الحركةِ. وأيضًا فإنهمْ لمْ يضعوا للجوهرِ علةً أصلاً، ولا تكلموا في ماهيتِهِ.

ترجمة حديثة: فالقائلونَ بأنَّ العالمَ واحدٌ، وبأنَّ هناكَ طبيعةً واحدةً يجعلونها هيَ المادةَ، ويصفونها بأنها جسمٌ ولهُ مقدارٌ، منَ الجليِّ أنهمْ يخطئونَ منْ وجوهٍ كثيرةٍ. فهمْ لا يثبتونَ إلا عناصرَ الأجسامِ الماديةِ، أما المجرداتُ فيهملونها تمامًا، معَ أنها موجودةٌ أيضًا. وحينَ يحاولونَ بيانَ عللِ الكونِ والفسادِ، وتقديمَ تفسيرٍ لطبيعةِ الأشياءِ كلها، فإنهمْ يسقطونَ علةَ الحركةِ. وكذلكَ، فإنهمْ بإهمالهمْ للجوهرِ كعلةٍ، يسقطونَ أيضًا الماهيةَ نفسَها".

التّفسيرُ

يقولُ: أما آراءُ هؤلاءِ في المبادئِ فقدْ فرغنا منْ ذكرها. فأما كيفَ قولُ كلِّ واحدٍ منهمْ في المبدأِ الذي وضعهُ —أعني كيفَ وضعهُ مبدأً، ومقدارُ الحجةِ التي حركتهُ إلى ذلكَ، والشكوكُ التي يمكنُ أنْ يتشككَ بها عليهم منَ الشكوكِ التي تعرضُ للمبادئِ— فإنا نريدُ أنْ نذكرَ ذلكَ بعدَ هذا القولِ.

ثمَّ شرعَ في ذكرِ الشكوكِ اللازمةِ لهمْ، وابتدأَ منْ ذلكَ بالقومِ الذينَ ذكرهمْ أولًا، فقالَ: "وسائرُ منْ وضعَ للكلِّ طبيعةً ما واحدةً كأنها هيولى وجعلوها جسميةً ذاتَ عظمٍ"، فبينَ أنهمْ يخطئونَ أنواعًا منَ الخطأِ، يريدُ: وهوَ بينَ أنَّ القدماءَ الذينَ وضعوا للكلِّ طبيعةً واحدةً كأنها هيولى وجعلوها جسميةً، إما نارًا، وإما هواءً، وإما ماءً، أنهمْ يخطئونَ أنواعًا منَ الخطأِ.

ثمَّ أتى بخطئهمُ الأولِ، فقالَ: "لأنهمْ وضعوا أسطقساتِ الأجسامِ فقطْ، فأما الأمورُ الغيرُ جسميةٍ فلا"، يريدُ: وأولُ خطئهمْ أنهمْ وضعوا الأسطقسَّ الأولَ جسمًا منَ الأجسامِ، ولمْ يضعوهُ جوهرًا ليسَ بجسمٍ؛ وذلكَ أنَّ الجسمَ يظهرُ منْ أمرهِ أنهُ مركبٌ، ولذلكَ لحقهُ الكونُ والفسادُ، يريدُ: والأسطقسُّ الأولُ يجبُ

ألا يكونَ ولا يفسدَ، لأنهُ كانَ يلزمُ أنْ يكونَ للأسطقسِّ أسطقسٌّ، ويمرُّ ذلكَ إلى غيرِ نهايةٍ.

ثمَّ ذكرَ النقصَ الذي دخلَ منْ وضعهمُ المبدأَ الأولَ جسمًا منَ الأجسامِ، فقالَ: "وراموا أنْ يتكلموا في عللِ الكونِ والفسادِ، وتكلموا في سائرِ الأمورِ كلامًا طبيعيًّا"، يريدُ: وراموا منْ قبلِ هذا الوضعِ أنْ يتكلموا في عللِ الكونِ والفسادِ فلمْ يقدروا على ذلكَ، لأنَّ الكونَ والفسادَ الحقيقيَّ إنما يوجدُ للأجسامِ، ولكنهمْ معَ هذا قدروا أنْ يتكلموا فيما عدا الكونِ كلامًا طبيعيًّا كأنهُ يمدحهمْ منْ هذهِ الجهةِ، بخلافِ منْ جعلَ مبادئَ الأمورِ الطبيعيةِ أمورًا تعاليميةً.

ثمَّ أخذَ يذكرُ أيضًا ما نقصهمْ منْ مبادئَ الأمورِ الطبيعيةِ، فقالَ: "إلا أنهمْ رفعوا علةَ الحركةِ"، يريدُ: إلا أنهمْ معَ إنزالهمْ سببًا هيولانيًّا واعترافهمْ بأنَّ الأشياءَ تتحركُ، أغفلوا أنْ يذكروا العلةَ المحركةَ للهيولى؛ إذِ الهيولى ليسَ يمكنُ فيها أنْ تتحركَ منْ ذاتها.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا لمْ يضعوا للجوهرِ علةً أصلًا، ولا تكلموا في ماهيتهِ"، يريدُ: ومعَ إغفالهمُ السببَ الفاعلَ، أغفلوا أيضًا علةَ الجواهرِ المشارِ إليها، وهيَ التي بها صارتْ جواهرَ بالفعلِ وقائمةً بذاتها، وهيَ العلةُ التي هيَ الماهيةُ والصورةُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٢

ومعَ ذلك، فيقولون بسهولةٍ إنَّ الْأَجْسام الْبسيطة هي الْمبْدأ؛ لأنَّهمْ لمْ يعْتمدوا عنْد فحْصهمْ عنْ كوْن بعْضها منْ بعْضٍ سوى الْأَرْض، أعْني: النَّار والْماء والْهواء.

إلّا أنّ بعْضها إنَّما كان عنْ بعْضٍ على طريق الاجْتماع، وبعْضٌ على طريق الافْتراق[6]، وهذه كانتْ حالها في الْأوَّل، فأمّا بآخرةٍ فإنَّها تخْتلف اخْتلافاً كثيراً.

التّفْسيرُ

يقول: وكلّ الْقدماء يقول كأنَّه أمْرٌ سهْلٌ أنّ الْأسْطقسّ هو واحدٌ منْ هذه الثَّلاثة، أعْني: النَّار أو الْهواء أو الْماء، سوى الْأرْض. معَ أنّهمْ اعْتمدوا فيما ادَّعى كلّ واحدٍ منْهمْ أنَّه الْأسْطقسّ طريقاً واحداً، فلمْ يكنْ قوْل واحدٍ منْهمْ أولى منْ قوْل صاحبه، أعْني قوْل منْ قال إنَّه النَّار أو الْهواء أو الْماء. والسَّبب في ذلك أنّهمْ سلكوا في ذلك طريقاً مشْتركاً، أيْ ليْس دلالته على واحدٍ منْها أنَّه أسْطقسٌّ أولى منْ دلالته على الآخر. وذلك أنّ كلّ منْ ادَّعى في واحدٍ منْها، سوى الْأرْض، أنَّه الْأسْطقسّ فإنَّما اسْتدلّ على ذلك منْ كوْن الْباقية تتكوَّن منْه، إمّا على جهة الاجْتماع، وإمّا على جهة الافْتراق، أيْ التَّكاثف والتَّخلْخل الَّذي يعْرض لها منْ قبل الْأجْزاء الَّتي ركّبتْ منْها. وذلك أنّ منْ قال إنّ الْأسْطقسّ هو النَّار فإنَّما ذهب إلى أنَّه الْأسْطقسّ؛ لأنّ الْباقية تتكوَّن منْها على جهة الاجْتماع، أيْ التَّكاثف. وذلك أنّ هذا زعم أنّ النَّار إذا تكاثفتْ كان منْ ذلك هواءً، وإذا تكاثف الْهواء كان عنْه ماءً.

وأمّا منْ ذهب إلى أنَّه الْهواء فإنَّه جعله أسْطقساً بالْوجْهيْن جميعاً، أعْني: التَّخلْخل والتَّكاثف، أيْ إذا تخلْخل كان ناراً، وإذا تكاثف كان ماءً. وأمّا منْ اعْتقد أنّ الْأسْطقسّ هو الْماء فإنَّه اعْتقد أيضاً أنَّه إذا تكاثف كان أرْضاً، وإذا تخلْخل كان هواءً. ولمّا لمْ يقلْ أحدٌ منْهمْ إنّ الَّذي يخصّ الْأسْطقسّ هو التَّخلْخل،

---

[6] أي أن العناصر الأولية تتكون من بعضها البعض عن طريق الاندماج والانحلال والذي نسميه اليوم الاندماج و الانحلال النوويين.

لَمْ يقلْ أحدٌ منْهمْ إنّ الْأرْض هي أسْطقسٌّ للْباقية، وقدْ كان يمْكن ذلك على جهة هذا الْقياس، وإنَّما أراد أنّ وضْع الْكوْن بهذه الْجهة يوجب أنْ يكون كلّ واحدٍ منْها أسْطقساً للْباقية.

وقوْله: "فأمّا بآخرةٍ فإنَّها تخْتلف اخْتلافاً كثيراً"، الظَّاهر منْ قوْله أنَّه رادٌّ عليهم في جعْلهمْ جهة الاخْتلاف بيْن الْأسْطقسّ وبيْن ما يتولّد عنْه منْ قبل التَّكاثف والتَّخلْخل؛ لأنّ هذا إنْ سومح أنَّه سببٌ لاخْتلاف الْأسْطقسّ وما يتولّد عنْ الْأسْطقسّ الْأوَّل منْ الْأجْسام الْأرْبعة كان للْقوْل بذلك وجْهٌ ومساغٌ.

وأمّا إذا سئل عنْ الاخْتلاف الَّذي يكون بآخرةٍ بيْن الْموْجودات وبيْن هذه الْأجْسام الْبسائط والْمركَّبات منْها، لمْ يسغْ لأحدٍ أنْ يأْتي بعلَّةٍ منْ قبل التَّكاثف والتَّخلْخل. وذلك أنّ الْأشْياء الَّتي نجدها تتولّد عنْ الْأسْطقسَّات الْأرْبعة نجدها تخالف الْأسْطقسَّات اخْتلافاً كثيراً، وتخالف الْمركَّبات أيضاً منْها بعْضها لبعْضٍ اخْتلافاً كثيراً، ليْس يمْكن أنْ يقال فيه إنَّه منْ قبل التَّخلْخل والتَّكاثف؛ لأنّ هذه كلّها تخالف بعْضها بعْضاً بالْماهيَّة والْحدّ، مثل مخالفة اللَّحْم والْعظْم للْأسْطقسَّات الْأرْبعة، ومثل مخالفة الْعظْم للَّحْم. ويبْعد أنْ يكون هذا الْقوْل حكايةً عنْهمْ وعذْراً عمّا يلْزم لهمْ منْ هذا الشَّكّ، أعْني قوْله: "وأمّا بآخرةٍ فإنَّها تخْتلف اخْتلافاً كثيراً"، كأنَّهمْ قالوا: أمّا اخْتلافها في أنْفسها فيكون يسيراً منْ قبل أنّ اخْتلافها إنَّما هو بالتَّكاثف والتَّخلْخل الْغيْر مضاعف الْبسيط، فأمّا بآخرةٍ إذا تولّدتْ منْها الْموْجودات فإنَّها تخْتلف اخْتلافاً أكْثر، لكثْرة اخْتلاط أنْواع التَّكاثف والتَّخلْخل الْموْجود في الْبسائط. لكنّ نسْبة كلّ واحدٍ منْ هؤلاء الْموْجودات إلى الطَّبيعة الَّتي كان يعْتقد منْ هذه الْأرْبعة أنَّها الْأسْطقسّ تدلّ على أنّهمْ ما كانوا يعْتذرون عنْ قوْلهمْ مثل هذا الاعْتذار، أعْني أنّ منْ كان

يقول إنّ الْأَسْطقسّ هو النَّار كان يقول إنّ ماهيَّة الْمَوْجودات كلّها هي النَّار، وأنَّها تصير بآخرةٍ ناراً، وكذلك قوْل منْ قال إنّ الْأَسْطقسّ هو الْهواء أو الْماء.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٣

فأمّا الرَّأْي الّذي هو ألْزم هذه الْآراء كلّها لِلنّظام، فهو الْقَوْل بأنّها تكون عن الِامْتِزاجِ الْأَوّل، وهذا فهو منْ أصْغر الْأَجْسام؛ ولذلك صار جميع منْ قال إنّ الْمَبْدأ نارٌ يقرّون بذلك ويقولون به. وعلى هذه الْجهة يعْترف كلّ واحدٍ منْهمْ أنّ حدّ الْأَسْطقسّ هو هذا، أعْني أنّه ذاك الشّيْء من الْأَجْسام الّذي رتْبته أخيراً.

التّفْسيرُ

يقول: فأمّ الرَّأْي الّذي هو أفْضل ما قيل في الْأَسْطقسات، وأجْرى على موافقة ما ظهر منْ حدّ الْأَسْطقسّ، ومنْ إعْطاء أسْباب ما يظْهر في الْأمور الْمتغيّرة؛ فهو الْقَوْل بأنّ هذه الْأَسْطقسات هي مركّبةٌ من الِامْتِزاج الْأَوّل الّذي يكون لِلْأَجْسام الّتي لا تنْقسم.

وقوْله: "ولذلك صار جميع منْ قال إنّ الْمَبْدأ نارٌ يقرّون بذلك ويقولون به"، يريد:- ولذلك صار منْ قال إنّ الْمَبْدأ هو النّار فهو يلْزمه أنْ يعْترف بأنّ الْأَسْطقسّ هي الْأَجْسام الّتي لا تنْقسم؛ لأنّ النّار إذْ كانتْ عنْدهمْ إنّما صارتْ مبْدأً منْ قبل أنّها ألْطف، وكانتْ عنْدهمْ ألْطف منْ قبل صغر الْأَجْزاء، فقدْ يجب أنْ تكون الْأَجْزاء الصّغار هي الْمَبْدأ.

وقوْله: "وعلى هذه الْجهة يعْترف كلّ واحدٍ منْهمْ أنّ حدّ الْأسْطقسّ هو هذا، أعْني الّذي رتْبته أخيراً"، يريد:- وعلى الْقَوْل بالْأجْزاء الّتي لا تتجزّأ يعْترف كلّ واحد ممّنْ قال بذلك أنّ حدّ الْأسْطقسّ هو الّذي رتْبته أخيراً في الْوجود، أوّلاً في الزّمن والْكوْن، لا منْ قال إنّ الْأسْطقسّ هو واحدٌ من الْأجْسام الْبسيطة؛ لأنّه ليْس واحدٌ منْ هذه الْأجْسام رتْبته أخيراً في الْوجود، يريد:- أنّ هذا الْقَوْل وحْده هو الّذي يوافق حدّ الْأسْطقسّ، ويلْزم الْقَوْل به منْ اعْترف بحدّ الْأسْطقسّ، وأمّ منْ لمْ يقلْ بالْأجْزاء الّتي لا تتجزّأ فليْس يمْكنه أنْ يقول بحدّ الْأسْطقسّ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٤

وأما الذين قالوا إنَّ الأسطقسَّ واحدٌ وأنه الأرضُ، فظاهرٌ من أمرهم أنهم إنما قالوا بذلك بسبب كبرِ الأجزاءِ. وأما الأسطقساتُ الثلاثةُ، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهم يختصُّ بواحدٍ منها؛ فبعضٌ قال إنَّه النارُ، وبعضٌ الماءُ، وبعضٌ الهواءُ. وليس يقولون إنَّ الأرضَ كان عنها شيءٌ كما كان يقول كثيرٌ من الناسِ إنَّ جميعَ الأشياءِ أرضٌ. وأسيودسُ يقولُ إنَّ الأرضَ هي المبدأُ الأولُ للأجسامِ، وكان يعتقدُ أنَّ ذلك أمرٌ مشهورٌ. وبحسبِ هذا القولِ لا يكونُ أحدٌ ممن قال من هذه بالنارِ فقط، ولا أحدٌ ممن وضع أنَّ الهواءَ أكثفُ من النارِ وألطفُ من الماءِ قد قال قولًا صوابًا. فإن كان الذي كوَّنه أولًا أخيرًا في وجودِهِ بالطبعِ، والمنطبخُ والمتميِّزُ كونُهُ أخيرًا، كان القائلُ بأنَّ الماءَ قبلَ الهواءِ والأرضَ قبلَ الماءِ قد قال على العكسِ.

التّفسيرُ

يقولُ: وأما الذين قالوا إنَّ الأسطقسَّ هو الأرضُ، فظاهرٌ أنهم إنما قالوا بذلك بسبب كبرِ الأجزاءِ، لأنه إذا كانت اللطافةُ بسبب صغرِ الأجزاءِ، فواجبٌ أن يكون الغلظُ بحسب الكبرِ. وهؤلاءِ، كما يقولُهُ هو، قالوا في الأسطقسِّ بضدِّ ما يقتضي حالُهُ، لأنَّ الذي رتبتُهُ أخيرًا بالطبعِ هو الأصغرُ.

وقولُهُ: "وأما الأسطقساتُ الثلاثةُ، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهم يختصُّ بواحدٍ منها"، إلى قولِهِ: "وذلك أمرٌ مشهورٌ"، يريدُ به-: ولمكانِ الهروبِ من وضعِ أسطقسٍ ما لا يقتضيهِ حدُّ الأسطقسِّ، لم يقل واحدٌ من الطبيعيين بأنَّ الأرضَ هي الأسطقسُ، وإنما قالوا بالثلاثةِ فقط، فبعضٌ قال إنَّه النارُ، وهو أقربُ من حدِّ الأسطقسِّ، وبعضٌ قال الهواءُ أو الماءُ، وهما أبعدُ من حدِّ الأسطقسِّ. وذلك أنهما يقربانِ من جهةٍ ويبعدانِ من أخرى، أما قربُ من قال بالهواءِ فلأنَّ الهواءَ عندَهُ أصغرُ جزءًا من الماءِ، وأما بُعدُهُ فلأنَّ الهواءَ عندَهُ أكبرُ جزءًا من النارِ. وكذلك الحالُ فيمن قال إنَّه الماءُ، وذلك أنه ألطفُ من الأرضِ وأغلظُ من الهواءِ. والرجلُ الذي ذكرَهُ هو رجلٌ مشهورٌ بوضعِ النواميسِ والألغازِ الناموسيةِ عندهم.

وقولُهُ: "وبحسبِ هذا القولِ لا يكونُ أحدٌ ممن قال من هذه بالنارِ فقط، ولا أحدٌ ممن وضع أنَّ الهواءَ أكثفُ من النارِ وألطفُ من الماءِ قد قال قولًا صوابًا"، يريدُ به -: وبحسبِ قولِ من قال إنَّ الأرضَ هي الأسطقسُ لكونِها من أكبرِ الأجزاءِ، لا يكونُ قولُ من قال إنَّ الأسطقسَّ هو النارُ أو الهواءُ أو الماءُ قولًا صوابًا، أما من قال إنَّه النارُ فلأنَّ قولَهُ ضدُّ هذا القولِ، وأما من جعلَهُ واحدًا

من الأسطقسينِ الباقيينِ فلأنَّهُ يكونُ من الصغيرِ كبيرًا ومن الكبيرِ صغيرًا، وهو قولٌ في غايةِ التناقضِ.

ثم قال: "فإن كان الذي كوَّنه أولًا أخيرًا بالطبعِ، والمنطبخُ والمتميِّزُ كونُهُ أخيرًا، كان القائلُ بأنَّ الماءَ قبلَ الهواءِ والأرضَ قبلَ الماءِ قد قال على العكسِ"، يريدُ به -: فإن كان الذي كوَّنه أولًا في الزمنِ أخيرًا بالطبعِ هو الأسطقسُ، والذي كوَّنه أخيرًا بالزمنِ هو المكوَّنُ المتميِّزُ من الأسطقسِّ أو المنطبخُ منهُ، أو كيف شئتَ أن تقولَ؛ فمن قال إنَّ الهواءَ هو أسطقسُ النارِ، والماءَ أسطقسُ الهواءِ، وبالجملةِ من جعل الأغلظَ أسطقسَ الألطفِ، فقد قال بالعكسِ من حدِّ الأسطقسِّ؛ لأنه إذا كان الماءُ قبلَ الهواءِ في الكونِ، والماءُ من أجزاءٍ أكبرَ من أجزاءِ الهواءِ، فقد جعل الأكبرَ قبلَ الأصغرِ في الكونِ وأسطقسًا لهُ. وهو بيِّنٌ أنَّ الأصغرَ قبلَ الأكبرِ في الكونِ إذا كان الأكبرُ يحلُّ إلى الأصغرِ، فهؤلاءِ، كما قال، قد قالوا بعكسِ من قال إنَّ الأصغرَ هو أسطقسُ الأكبرِ، وهو الذي يطابقُ حدَّ الأسطقسِّ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٥

فليكُنْ ما يقال للّذين وضعوا العلّة واحدةً، بأيّها قيل من هذه الأقاويل الّتي ذكرتْ. ونسْلك هذه السّبيل بعينها مع من وضعها أكثر من واحدٍ، مثل ابْن دُقْليس؛ فإنّه يقول إنّ الأجْسام الهيولانيّة أرْبعةٌ. فإنّ هذا تلزمه أشْياء، منها هذه بأعْيانها، ومنها أشْياء خاصّيّةٌ يعْرض كوْنها ضرورةً. وقدْ تكلّمنا في الأشْياء الّتي نشاهدها تسْتحيل بعْضها إلى بعْضٍ، إذْ كانتْ لا تبْقى على حالةٍ واحدةٍ دائمًا، كالنّار، والأرْض، والجسم نفْسه. وقدْ تكلّمنا أيْضًا في القوْل في الأمور الطبيعيّة

فيها، وفي علّة المتحرّكات على وضْع العلل واحدةً أو اثْنتين. ولم يصبْ، ولا قال قوْلاً مسْتوياً من رفع الاسْتحالة جملةً وبالكلّيّة؛ وذلك أنّه يلزم ضرورةً من قال بهذا القوْل ألّا يكون من حارٍّ باردٌ، ولا من باردٍ حارٌّ، لأنّ الشّيْء الواحد لا يقْبل المتضادّات، فيجب لذلك أنْ تكون الطبيعة الكائنة واحدةً بعينها ناراً أو ماءً؛ هذا ما لا يقوله ذلك

التّفْسيرُ

يقول: فلتكنْ هذه المعاندات هي الّتي تسْتعْمل مع الّذين يقولون إنّ العلّة الهيولانيّة هي جسمٌ واحدٌ من هذه الأجْسام الثّلاثة أو الأرْبعة، أيّ جسمٍ كان.

ثمّ قال: "ونسْلك هذه السّبيل بعينها مع من وضعها أكثر من واحدٍ، مثل ابْن دُقْليس، فإنّه يقول إنّ الأجْسام الهيولانيّة أرْبعةٌ". يريد: أنّه كما لزم القائلين بأسْطُقسٍ واحدٍ أنْ يكون ذلك الأسْطُقس مركّباً من أجْزاءٍ، كذلك يلزم ابْن دُقْليس؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهم إنّما يرى الكوْن باجْتماع الأجْزاء والفساد بافْتراقها، فيلزمهم جميعاً أنْ يكون هنالك شيْءٌ أقْدم من الأسْطُقس، والسّبب في ذلك أنّه لم يقلْ واحدٌ منهم بالاسْتحالة.

وقوْله: "فإنّ هذا يلزمه أشْياء، منها هذه بأعْيانها، ومنها أشْياء خاصّيّةٌ يعْرض كوْنها ضرورةً" يريد: فإنّ ابْن دُقْليس يلزمه من المحالات أشْياء، منها هذه الّتي تلزم من قال إنّ الأسْطُقس واحدٌ من الأرْبعة، وأشْياء هي هي خاصّةٌ به.

وقوْله: "وقدْ تكلّمنا في الأشْياء الّتي نشاهدها تسْتحيل بعْضها إلى بعْضٍ، إذْ كانتْ لا تبْقى على حالةٍ واحدةٍ دائماً كالنّار والأرْض والجسم نفْسه" يريد: أنّه قدْ تبيّن في العلم الطبيعيّ من أمْر هذه الأجْسام الأرْبعة أنّه لمّا كانتْ تحسّ أنّها

تَسْتحيل بعْضها إلى بعْضٍ في أعْراضها وجواهرها الصّوريّة، وهي واحدةٌ بالجسميّة المشار إليها، تبيّن من أمْرها أنّه ليْس يمْكن أنْ يكون كوْنها بالاجْتماع والافْتراق، أعْني التّكاثف والتّخلْخل؛ فإنّ التّخلْخل والتّكاثف ليْس ممّا يوجب ذلك تغيّرًا في الجوْهر، ولا تغيّرًا في الكيْف، إذْ هو داخلٌ في الوضْع. وكذلك الّذين يقولون إنّ الأسْطُقْسات هي الأجْرام الّتي لا تنْقسم، يلزمهم ألّا يكون هناك اسْتحالةٌ في الجوْهر، ولا في الكيْف، ولا تغيّرٌ في الجسم الواحد بعينه من الصّغر إلى الكبر، أعْني في الكمّ المتّصل بما هو متّصلٌ، ولا من صورةٍ إلى صورةٍ. وهذه المعاندة هي مشْتركةٌ لابْن دُقْليس، ولمن يقول إنّ هذه الأجْسام الأرْبعة هي الأسْطُقْسات الأول، وأنّ الكوْن باجْتماعٍ وافْتراقٍ.

ثمّ قال: "وقدْ تكلّمنا أيْضًا في القوْل في الأمور الطبيعيّة فيها، وفي علّة المتحرّكات على وضْع العلل واحدةً أو ثنْتين" يريد: أنّه قدْ تكلّم في العلم الطبيعيّ في هذه الأشْياء، إذْ كان هو الموْضع الّذي يجب أنْ تكلّم فيها، وإنّما يذكر في هذا العلم على جهة التّذكير بما تبيّن من ذلك في العلم الطبيعيّ، ثمّ ينْظر فيها في هذا العلم من حيْث هي موْجوداتٌ، وذلك من جهة ما هي مبْدَأ الجوْهر، لا من جهة ما هي مبْدَأ جسمٍ طبيعيٍّ؛ فإنّ ههنا أشْياء يفْحص عنها في هذا العلم، أي الطلب فيها والمسْألة إنّما تكون من جهة ما هي مناسبةٌ لهذا النّظر، ثمّ يأْتي بالبرْهان على صحّة المسْألة أو إبْطالها من العلم الطبيعيّ، مثل ما يسْأل: هلْ ههنا جوْهرٌ أوّلٌ متقدّمٌ على الجواهر المحْسوسة؟ ثمّ يضع ما تبيّن من ذلك في العلم الطبيعيّ من أنّ ههنا محرّكًا أوّلاً لا يتحرّك، لا بالذّات ولا بالعرَض، وأنّه مبْدَأٌ للجسم المتحرّك دوْرًا، وفي هذا العلم أيْضًا يحلّ الشّكوك الواردة في وجودها.

وقوْله: "ولم يصبْ، ولا قال قوْلاً مسْتويًا من رفع الاسْتحالة جملةً وبالكلّيّة؛ وذلك أنّه يلزم ضرورةً من قال بهذا القوْل ألّا يكون من حارٍّ باردٌ، ولا من

بارد حارٌّ، لأنّ الشّيْء الواحد لا يقْبل المتضادّات" يريد: وهؤلاء لم يقولوا صوابًا حين رفعوا الاسْتحالة الّتي في الكيْف والجوْهر عن الأسْطُقْسات؛ لأنّهم لمّا وضعوا الأسْطُقْسات أو الأسْطُقس أمورًا بسْيطةً، لم يمْكنْ أنْ ينْقلب الحارّ منها باردًا، ولا البارد حارًّا، وذلك أنّ الشّيْء الواحد ليْس يمْكن فيه أنْ يقْبل الانْفعال، فينْتقل من حرارةٍ إلى برودةٍ، أو من برودةٍ إلى حرارةٍ، وبالجملة من ضدٍّ إلى ضدٍّ، وذلك خلاف ما يدْرك حسًّا. وكذلك لا يمْكن في الأسْطُقس، إنْ كان جسمًا وبسْيطًا، أنْ ينْتقل من كبرٍ إلى صغرٍ، ولا من صغرٍ إلى كبرٍ.

وقوْله: "فيجب من ذلك أنْ تكون الطبيعة الكائنة واحدةً بعينها نارًا أو ماءً، وهذا ما لا يقوله ذاك" يريد: أنّه يجب أنْ يكون إذا لم يكنْ هنالك اسْتحالةٌ في الجوْهر، أعْني في الأسْطُقس أو الأسْطُقسات أنْ تكون طبيعة الأشياء المركبة منها هي طبيعة الأسطقس، حتى إن كان الأسطقس نارًا عند من يقول به، كانت طبيعة الأشياء كلها نارًا، وأن كان الأسطقس ماءً كانت الأشياء كلها ماءً، وهذا ما لا يقوله أحد منهم، أعني أنّ الأشياء المركبة من الأسطقسات توافق الأسطقس في الاسم والحد.

الفصل الثاني : آراء أنكساغورس

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٦

فأمّا انكساغورس الّذي يرى أنّ الْاسطقسّات اثنين، فإنّه يعْتقد ذلك خاصّةً منْ قولٍ هو نفسه لمْ يتبيّنْه، واتّبع خدعًا تقود إلى ذلك ضرورةً. ومن السّمِج أنْ يصير الْوجود بحالٍ والْقول فيه على خلافها. كلّ الْاشياء مختلطةٌ بالْمبدأ، فيلْزم أنْ تكون أوّلاً غير مختلطةٍ، وليس اخْتلاط الْاشياء منْ أجْل الصّغر. ومع ذلك، فإنّ الانفعالات والْعوارض تفارق الْجواهر؛ لأنّ اخْتلاطها ومفارقتها تكون معًا. والّذي يؤْثر اتّباع الْحقّ فيما يقوله، فإنّ الصّواب يلوح في أقاويله.

التّفْسيرُ

يقول: فأمّا انكساغورس الّذي يرى أنّ الْاسباب اثنان: الْعقل على طريق الْفاعل، والْاجسام الْمتشابهة الْاجزاء الّتي في الْخليط، فإنّه قولٌ لمْ يشْرحْ معتقده فيه كلّ الشّرح. يعْني أنّه لمْ يبيّنْ كيفيّة وجود الْاجسام الْمتشابهة في الْخليط، ولا قال به أيضًا منْ قبْل استدلالٍ مقنعٍ، وإنّما قال به لحدعٍ من الْاقاويل قادته إلى ذلك ضرورةً.

وقوله: "ومن السّمِج أنْ يكون الْوجود بحالٍ والْقول فيه على خلافه"، يريد:— ومن الْقبيح أنْ يقول الْانسان في مبدأ الْوجودات شيئًا، والْموجودات يظْهر منْ أمْرها أنّها بحالٍ مخالفةٍ لما قيل في مبادئها.

وقوله: "كلّ الْاشياء مختلطةٌ بالْمبدأ"، هو حكايةٌ عنْ انكساغورس، ويعْني بالْمبدأ الّذي يسمّيه الْخليط، وبالْمختلطة الْاجسام الْمتشابهة الْاجزاء.

وقوله: "فيلْزم أنْ تكون أوّلاً غير مختلطة"، يريد:— فيلْزم انكساغورس، إذْ قال إنّ الْاشياء في مبدأ أمْرها هي مختلطةٌ، أنْ تكون قبْل ذلك غير مختلطةٍ، فلا

يكون الْخليط مبدأً؛ لأنّه لا يفْهم الاخْتلاط إلّا بعد التّمييز. وأمّا أنْ تكون مختلطةً منْ أوّل الْأمْر، فذلك شيءٌ لا يفْهم.

ثمّ ذكر محالاً آخر يلْزم انكساغورس في قوله إنّ الْاجزاء الْمتشابهة الْمختلطة هي في غاية الصّغر، فهو يقول له: إنّ الاخْتلاط الْحقيقيّ ليس يكون منْ قبَل صغر الْاجزاء؛ لأنّ ذلك الاخْتلاط إنّما هو عند الْحسّ، وإنّما الاخْتلاط الْحقيقيّ أنْ تسْتحيل الْمختلطات بعضها إلى بعضٍ حتّى يتولّد منْ ذلك للْمختلطات صورةٌ متوسّطةٌ، مثْل صورة السكنجبين الْمتولّدة منْ اخْتلاط الْخلّ والْعسل والْماء.

ثمّ أتى بمحالٍ آخر، فقال: "ومع ذلك فإنّ الانفعالات والْعوارض تفارق الْجواهر؛ لأنّ اخْتلاطها ومفارقتها تكون معًا"، يريد:— ومع ذلك فإنّ الْاعراض تفارق الْجواهر عندما تخْتلط الْجواهر، حتّى يكون اخْتلاط الْجواهر ومفارقتها الْاعراض معًا، والْجواهر لا تتعرّى من الانفعالات والْاعراض.

وقوله: "والّذي يؤْثر اتّباع الْحقّ فيما يقوله، فإنّ الصّواب يلوح في أقاويله"؛ كأنّه يفْهم منْه أنّ انكساغورس كان في هذه الْاقاويل يروم إمّا أنْ يحْدث لنفسه بها ذكرًا، أوْ يروم بها نصرة رأيٍ مشهورٍ محمود. والْاشبه أنْ يكون إنّما اتّهمه لطلب الذّكْر والرّئاسة؛ لأنّه لمْ يكنْ في وقته شريعةٌ يتّهم منْ قبَلها النّاظر في مساعدته أهْل زمانه لئلّا ينْفوه عن الشّريعة، فيلْحقه منْ ذلك ضررٌ كبيرٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٧

فأمّا أنّه ليس في الأصل شيءٌ متميّزٌ فذلك ظاهرٌ، إذْ ليس يصدق أنْ يقال في ذلك الجوهر أنّه بحالٍ من الأحوال. أقول إنّه ليس بأبيضَ ولا أسودَ ولا

أدكنَ، أو بلونٍ آخرَ، بلْ بلا لونٍ ضرورةً، وفيه سلبُ هذه الألوان كلّها. وكذلك هو غيرُ ذي خلطٍ من الأخلاط، ولذلك بعينه لا يكون فيه شيءٌ من المتشابهة الأجزاء، ولا يظنّ أنّه ذو كيفيّةٍ ولا كمّيّةٍ ولا شيءٍ آخرَ البتّةَ؛ لأنّ الذي يقال على شيءٍ من الجزئيّات فتلك أنواعٌ له، وذلك غيرُ ممكنٍ أنْ يكون بياضاً.

التّفْسيرُ

يقول: فأمّا أنّه يظهر أنّه ليس يجب أنْ يكون في المبدأ الذي منه الكون، وهو الذي هو مبدأٌ على طريق الهيولى، شيءٌ من الأشياء التي تتكوّن منه بالفعل، فذلك ظاهرٌ؛ إذْ ليس يجب أنْ يكون ذلك المبدأ بصفةٍ من الصفات التي تتكوّن منه. لأنّه إنْ كانتْ منه تتكوّن جميع الصفات الجوهريّة والعرَضيّة، وكان المتكوّن ليس يكون ممّا هو موجودٌ، بلْ ممّا هو معدومٌ، فبيّنٌ أنّه يجب أنْ يكون هذا المبدأ ليس بصفةٍ من الصفات، لا من طريق الكيفيّة العرَضيّة ولا الجوهريّة، ولا من طريق الكمّيّة؛ لأنّه لوْ كان متّصفاً بواحدةٍ منها لكان ذلك الشيء موجوداً قبلَ أنْ يتكوّن. وبيّنٌ أنّه لا يتكوّن إلّا ما هو معدومٌ، ولذلك وجبَ، كما قال، أنْ يكون فيه سلبُ الألوان كلّها وسلبُ الصور كلّها. وهو الذي دلّ عليه بقوله: "وكذلك هو غيرُ ذي خلطٍ من الأخلاط"، أيْ ليس تمازجه طبيعةٌ من الطبائع، فلذلك، كما قال، لا يكون فيه شيءٌ من الأجسام المتشابهة الأجزاء.

وقوله: "ولا يظنّ أنّه ذو كيفيّةٍ ولا كمّيّةٍ ولا شيءٍ آخرَ البتّةَ، لأنّ الذي يقال على شيءٍ من الجزئيّات فتلك أنواعٌ له، وذلك غيرُ ممكنٍ أنْ يكون"، يريد: ولا يمكن أيضاً أنْ يظنّ به أنّه يصدق حمله على شيءٍ من الموجودات، مثلَ أنْ يصدق عليه أنّه ذو كيفيّةٍ أو كمّيّةٍ أو شيءٍ آخرَ من أجناس الموجودات؛ لأنّه لوْ كان ذلك كذلك، لكان جنساً للموجودات التي يصدق حمله عليها، ولوْ كان

ذلك كذلك، لكانتْ تلك الموجودات أنواعاً وهو جنسٌ لها. وإنّما قال ذلك لأنّه بيّنَ، أو ممّا يبيّن بعدُ، أنّ الجنس غيرُ الهيولى؛ وذلك أنّ الجنس هو الصورة العامّة، والهيولى، من جهة أنّه ليس يجب أنْ يكون فيها شيءٌ بالفعل ممّا تقبله، فليستْ ذاتَ صورةٍ أصلاً، لا عامّةٍ ولا خاصّةٍ، لكنّها إنّما تقبل أوّلاً الصورة العامّة، ثمّ تقبل بتوسّط الصورة العامّة سائرَ الصور حتّى الصور الشخصيّة. وهي واحدةٌ بالعدد من جهة ما هي موضوعٌ للصور الشخصيّة، كثيرةٌ بالصور من جهة ما هي منقسمةٌ بها، وهي بالجملة شبيهةٌ بالجنس، إلّا أنّها تفارق الجنس بأنّها واحدةٌ بالعدد في كثيرين من جهة أنّ وجودها بالقوّة، والجنس واحدٌ بالصورة المتوسّطة بين الفعل والقوّة في كثيرين. ولذلك صدقَ حملُ الجنس على أنواعٍ كثيرةٍ وعلى أشخاص تلك الأنواع، ولم يصدقْ حملُ الهيولى لا على الأنواع المتولّدة منها ولا على أشخاصها. وقد كتبَ القدماءُ، مثلُ الإسكندر، مقالةً في أنّ الجنس غيرُ الهيولى، وسيأتي من ذلك ذكرٌ في هذه المقالات.

الفصل الثالث: آراءُ أولئكَ الذين يَضعون شيئاً ما قبل الحَسّيّ، وإن انتقدَهم الرياضيونُ في طريقةٍ أَغرَب من الطبيعيين

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٨

(كلّ الاشياء مختلطةٌ)، فيجيب هو حينئذٍ ويقول: إنّ كلّ الاشياء مختلطةٌ ما خلا العقل، وإنّه وحده خالصٌ غير مختلطٍ. فمن هذه الاشياء يلزم أنْ يقول

في المبادئ مرّةً إنّها واحدةٌ، وإنّه بسيطٌ وغير مختلطٍ، كما وضعنا أنّه غير المحدود من قبل أنْ يتحدّد وينحصر بنوعٍ ما. فيكون من قال بالقول الاخر أو بشيءٍ يقاربه لم يقلْ قولًا صوابًا ولا واضحًا، وخاصّةً الذين ذكرناهم الان، لكنّ هذه الاقاويل إنّما تليق بالكلام في الكون والفساد والحركة فقطْ. وهذا البحث عن هذا الجوهر والمبادئ والعلل كافٍ. ومن جعل نظره في جميع الموجودات يقول: الموجودات منها محسوسٌ ومنها غير محسوسٍ. ومن البيّن أنّهم بهذا الوجه الذي وضعوه نظرهم في كلا الجنسين؛ فلذلك إنْ اراد مريدٌ أنْ يختبر ما قالوه ليعلم هل ما قالوه صوابٌ أو غير صوابٍ، قدر على ذلك من البحث الذي نبحثه الان.

التّفسيرُ

قوله: "فمن هذه الاشياء يلزم أنْ يقول مرّةً في المبادئ إنّها واحدةٌ، وإنّه بسيطٌ وغير مختلطٍ"، يريد:- فممّا قلناه يلزم أنْ يقول في المبادئ مرّةً إنّها غير محدودةٍ، ومرّةً إنّها محدودةٌ. أمّا كونها غير محدودةٍ وبالقوّة فمن قبل أنّها إنْ لم تكنْ كذلك لم يكنْ كونٌ، وأمّا كونها محدودةً فمن قبل أنّه إنْ لم تكنْ محدودةً لم يكنِ المتكوّن منها محدودًا.

ثمّ قال: "فيكون من قال بالقول الاخر أو بشيءٍ يقاربه لم يقلْ قولًا صوابًا ولا واضحًا"، يريد:- فيكون على هذا من قال بالقول الاخر، وهو أنَّ الاسطقسّ والمبدأ هو موجودٌ بالفعل من طبيعة الاشياء التي هو لها مبدأٌ، لم يقلْ قولًا صوابًا. يشير بذلك إلى جميعهم؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهم لم يضع المبدأ الهيولانيّ شيئًا عريًّا من الاشياء التي تتكوّن منه، فلا يكون هنالك كونٌ؛ لأنّ الكون إنّما هو ممّا بالقوّة لا ممّا بالفعل. وقوله: "وبخاصّةٍ الذين ذكرناهم الان"، يشير به إلى ابن

دقليس؛ إذْ كان يضع أنَّ الأسطقسات بالفعل، وأنّه ليس تستحيل بعضها إلى بعضٍ.

ولمّا كان الفحص عن أسطقسات الامور المتحرّكة خاصًّا بالعلم الطبيعيّ، وكان النظر فيها ههنا إنّما هو من حيث هي مبادئ للجواهر القائمة بذواتها، وكان إنّما تكلّم مع هؤلاء هنا كلامًا طبيعيًّا، قال: "لكنّ هذه الاقاويل إنّما تليق بالكلام في الكون والفساد والحركة فقطْ، وهذا البحث عن هذا الجوهر والمبادئ والعلل كافٍ"، يريد:- الكلام الحقيقيّ المناسب لهذا المبدأ هو الكلام المأخوذ من أمورٍ طبيعيّةٍ، وأمّا البحث الذي بحثناه ههنا عن هذا المبدأ من غير تفصيلٍ فهو كافٍ ههنا بحسب ما يعطيه هذا النظر.

ولمّا قال هذا، أراد أنْ يعرّف الضرورة التي دعتْ إلى افتراق هذا النظر عند بعض الناس، وأنّهما علمان لا علمٌ واحدٌ؛ إذْ كان يظنّ كثيرٌ من الناس أنَّ العلم الطبيعيّ والإلهيّ شيءٌ واحدٌ بعينه، فقال: "ومن جعل نظره في جميع الموجودات يقول: الموجودات منها محسوسةٌ ومنها غير محسوسةٍ، ومن البيّن أنّهم بهذا الوجه الذي وضعوه نظرهم في كلا الجنسين"، يريد:- أنَّ القوم من القدماء الذين انقسمتْ عندهم الموجودات إلى قسمين: محسوسٍ وغير محسوسٍ، فإنّ هؤلاء لمّا جعلوا نظرهم في الجنسين وجعلوهما جنسًا واحدًا كان الكلام معهم خاصًّا بهذا العلم، وهؤلاء هم الذين جعلوا التعاليم المعقولة مبدأً للأمور المحسوسة.

ثمّ قال: "فلذلك إنْ أراد مريدٌ أنْ يختبر ما قالوه ليعلم هل ما قالوه صوابٌ أو غير صوابٍ قدر على ذلك من البحث الذي نبحثه الان"، يريد:- ولأنّ هذا الكلام خاصٌّ معهم في هذا العلم، فمن أراد أنْ يقف على قولهم هل هو صوابٌ أمْ غير صوابٍ قدر على ذلك من البحث.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٩

أمّا الذين يدْعون فيثاغوريين، فإنّهم يسْتعْملون المبادئ والأسْطُقسّات اسْتعْمالاً مبايناً لما يسْتعْمله المتكلّمون في الطبيعيات. وسبب ذلك أنّهم لم يأْخذوا هذه الأسْباب من المحْسوسات؛ فإنّ الأمور التعليمية من الموجودات هي بلا حركةٍ، سِوى ما كان منها في التنجيم. وهؤلاء يتشاجرون دائماً ويتكلّمون في الطبيعة، ويراعون ما يعْرف من السّماء وأجْزائها، والأفْعال والانْفعالات ولوازم هذه، ويدْفعون إليها المبادئ والأسْباب كي ما يعدّوا لنا في الطبيعيين؛ فإنّ الموجودات إنّما هو ما كان منها محْسوساً، وتأْخذ الشيء الذي يسمّى سماءً، ويقولون في الأسْباب والمبادئ أقاويل كثيرةً على ما ذكرْنا.

التّفْسيرُ

لمّا عرف أنّ من هذا البحْث يقْدر الإنْسان أنْ يقف على خطإ هؤلاء الذين خلطوا الجنْسين من الموجودات ـ أعْني المحْسوس والمعْقول ـ بأنْ جعلوا المعْقول سبباً للمحْسوس، أخذ في بيان ذلك فقال: "أمّا الذين يدْعون فيثاغوريين، فإنّهم اسْتعْملوا المبادئ والأسْطُقسّات اسْتعْمالاً مبايناً لما اسْتعْمله المتكلّمون في الطبيعيات". يريد: أنّ الفيثاغورش جعلوا أسْباب الأمور الطبيعية أشْياءً غير مناسبةٍ ولا ذاتيةٍ للأمور الطبيعية.

ثمّ قال: "والسبب في ذلك أنّهم لم يأْخذوا هذه الأشْياء من المحْسوسات؛ فإنّ الأمور التعليمية من الأمور الموجودات هي بلا حركةٍ، سِوى ما كان منها في التنجيم". يريد: والسبب في جعْلهم للأمور الطبيعية مبادئ غير مناسبةٍ أنّهم لم

يطْلبوا مبادئ المحْسوسة من حيث هي محْسوسةٌ ومتحرّكةٌ، وإنّما طلبوا مبادئها من الأمور غير المتحرّكة وهي التعاليم؛ فإنّه ليس فيها حركةٌ ما عدى علْم الهيئة، ومبادئ الأمور المتحرّكة هي ضرورةً غير مبادئ الأمور غير المتحرّكة. وينْبغي أنْ تعْلم أنّ صاحب علْم الهيئة، وإنْ كانتْ موضوعاته متحرّكةً وهي الأجْرام السّماوية، فإنّه ليس ينْظر في طبائعها من جهة ما هي متحرّكةٌ، وإنّما ينْظر منها في أشْكالها وأوضاعها من جهة كيفيات حركاتها ومن جهة سُرْعتها وبُطْئها، وينْظر أيضاً في كمّياتها. وأمّا صاحب العلْم الطبيعيّ فينْظر في طبائعها من حيث هي متحرّكٌ، ويبيّن أيّ نوعٍ من الحركات يجوز عليها من التي لا تجوز.

ثمّ قال: "وهؤلاء يتشاجرون دائماً ويتكلّمون في الطبيعة ويراعون ما يعْرف من السّماء وأجْزائها والأفْعال والانْفعالات ولوازم هذه ويرْفعون إليها المبادئ والأسْباب كي ما يعدّوا لنا في الطبيعيين" إلى آخر ما كتبْناه. يريد: والفيثاغوريون ـ مع أنّهم اسْتعْملوا في الأمور الطبيعية مبْدأً غير طبيعيٍّ ـ يرومون أنْ يتشبّهوا بالطبيعيين، فيتكلّمون في الطبيعة وفي كلّ ما يظْهر من حركات السّماء وأجْزائها على جهة ما يتكلّم بها أصْحاب العلْم الطبيعيّ، وفي الأفْعال والانْفعالات التي تظْهر في الأشْياء التي تحْت السّماء، ويرومون في جميع هذه أنْ يعْطوا أسْبابها من جهة الأمور التعليمية ـ يعْني الأعْداد.

وقوْله: "كي ما يعدّوا لنا في الطبيعيين فإنّ الموجودات إنّما هو ما كان محْسوساً". يريد: أنّهم إنّما كانوا يتكلّمون في هذه الأشْياء ليعدّوا من المتكلّمين في الطبيعة؛ لأنّهم كانوا يعْترفون أنّ الأمور الموجودة هي المحْسوسات، وأنّ ههنا أشْياءً غير محْسوسةٍ ـ أعْني جواهر مفارقةً ـ هي مبادئ الأمور المحْسوسة، كما كان يرى ذلك كثيرٌ من القدماء.

وقوْله حكايةً عنْهم: "وتأْخذ الشيء الذي يسمّى سماءً ويقولون في الأسْباب والمبادئ أقاويل كثيرةً". يريد: أنّهم كانوا يجْعلون السّماء من طبيعة الأمور التي تحْت السّماء، ويقولون في أسْباب ما يظْهر فيها أقاويل كثيرةً. وإنّما أشار بذلك ـ فيما أحْسب ـ إلى ما كانوا يجْعلون أنْواع الأعْداد سبب الموجودات؛ مثْل أنّهم كانوا يجْعلون الزّوْج سبباً للموجودات التي اتفق لها أنْ تكون زوْجاً، ويجْعلون الأفْراد سبباً للأشْياء التي اتفق لها أنْ تكون أفْراداً، مثْل أنْ يجْعلوا الثلاثية سبباً لجميع الموجودات التي اتفق لها أنْ تكون ثلاثةً، وكذلك الرباعية والخماسية؛ فإنّ هذا الرأْي هو مأْثورٌ عن هؤلاء القوْم ومشْهورٌ، ويشْبه أنْ يكون قدْ ذكره فيما سلف من المواضع التي انْخرمتْ من هذا الكتاب، ولذلك قال: "على ما ذكرْنا".

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٠

فلنترقَّ إلى ما هو أعلى من الموجوداتِ، وخاصةً ما كان منها يليق به الكلامُ الطبيعيُّ، فنقولُ إن الحركةَ على نحوٍ من الأنحاءِ منها ذاتُ نهايةٍ ومنها غيرُ ذاتِ نهايةٍ، وليس يقولون شيئًا في الموضوعِ والزوجِ والفردِ.

التّفْسيرُ

لما كان جميعُ القدماءِ قد أجمعوا على أن المبادئَ هي أضدادٌ، وكان الفيثاغورِسُ الذين يعتقدون أن الموجوداتِ هي أعدادٌ يرون أن الضديةَ التي هي مبدأُ العددِ هي النهايةُ وعدمُ النهايةِ، شرعَ في عنادهم من هذه الجهةِ فقال لهم إن هذين الضدينِ يوجدان في الحركةِ، فيلزمُ أن تكونَ الحركةُ عددًا.

ولما كان كلُّ ضدينِ يحتاجان إلى موضوعٍ لهما، وكان هؤلاءِ لما قالوا بالنهايةِ وعدمِ النهايةِ لم يقولوا ما هو موضوعُهما، قال: "وليس يقولون في الموضوعِ شيئًا".

ولما كانت المتضادةُ التي توجدُ في الأعدادِ هي الزوجُ والفردُ، وكان الأليقُ بمن اعتقدَ أن العددَ مركبٌ من أضدادٍ أن يعتقدَ أن هذه المتضادةَ هي الزوجُ والفردُ، قال: "ولم يقولوا شيئًا في الموضوعِ والزوجِ والفردِ".

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢١

وكيف يمكن أن يكون كونٌ وفسادٌ من غير حركةٍ واستحالةٍ؟ والأفعالُ المختلفةُ التي تكون من السماءِ، وإن سُلِّمَ لهم أو بانَ أنه يكون من هذه الأشياءِ عظمٌ، فعلى أيِّ نحوٍ تراه يكونُ؟ لأنَّ من الأجسامِ ما هو خفيفٌ، ومنها ما له ثقلٌ، سوى التي وضعوها وقالوا ليس شيءٌ أولى منها، وهي الأجسامُ التعاليميةُ والمحسوسةُ، فلذلك لم يقولوا في النارِ وما شابهها من الأجسامِ، ولا أراهم قالوا أيضاً في المحسوساتِ قولاً لائقاً بها.

التّفْسِيرُ

يريدُ: وإذا كانت الأشياءُ عدداً لم تكن هنالك حركةٌ أصلاً، وإذا لم تكن حركةٌ ولا استحالةٌ ولا حركاتٌ سماويةٌ مختلفةٌ، لم يمكن أن يكون هنالك كونٌ ولا فسادٌ.

ثم قال: "وإن سُلِّمَ لهم أو بانَ أنه يكون من هذه الأشياءِ عظمٌ، فعلى أيِّ نحوٍ تراه يكونُ؟" يريدُ: أنَّ من المحالِ الذي يلزمهم أن يجتمع من الكميةِ المنفصلةِ،

أعني الآحادَ التي لا تماسُّ ولا تتصلُ، عظمٌ متصلٌ، ولكن إن سُلِّمَ لهم هذا أو فرضنا أنه قد يمكن أن يُبيَّنَ، فعلى أيِّ نحوٍ يكون اختلافُ هذه الأجسامِ الطبيعيةِ؟

ثم قال: "لأنَّ من الأجسامِ ما هو خفيفٌ، ومنها ما له ثقلٌ، سوى التي وضعوها وقالوا ليس شيءٌ أولى منها، وهي الأجسامُ التعاليميةُ والمحسوسةُ"، يريدُ: لأنه من الظاهرِ أنَّ الأجسامَ المحسوسةَ منها ما هو ثقيلٌ ومنها ما هو خفيفٌ، فكيف يمكنهم أن يأتوا بسببِ الثقلِ والخفةِ، مع أنَّ الجسمَ الثقيلَ والخفيفَ، وبالجملةِ المحسوسَ، هو والجسمُ التعاليميُّ عندهم جسمٌ واحدٌ بعينهِ؟ وذلك أنهم لا يضعون الأجسامَ التعاليميةَ متقدمةً بالجوهرِ والحدِّ على الأجسامِ المحسوسةِ، كما يفعلُ الذين يجعلون الأجسامَ التعاليميةَ مبادئَ الأجسامِ المحسوسةِ، فإنَّ هؤلاء يقولون إنَّ الأجسامَ صنفانِ: تعاليميةٌ ومحسوسةٌ، والتعاليميةُ متقدمةٌ على المحسوسةِ بالوجودِ والحدِّ. وأما هؤلاء فلا يضعون واحداً منها متقدماً على الثاني، بل ليس يضعونها متعددةً، فضلاً عن أن يكون بعضُها متقدماً على بعضٍ، بل يضعون الأجسامَ التعاليميةَ، أعني المؤلفةَ من العددِ، هي المحسوساتُ بعينها، فليس يقدرون أن يأتوا بالسببِ الذي من قِبَلِهِ صار بعضُها ثقيلاً وبعضُها خفيفاً، إلا أن تكون الموجوداتُ التعاليميةُ منها ما هي ثقالٌ ومنها ما هي خفيفةٌ، وذلك كلُّهُ شنيعٌ ومستحيلٌ. وإنما لحقهم ألا يقولوا قولاً لائقاً بالمحسوساتِ من قِبَلِ أنهم راموا أن يعطوا أسبابَ الأشياءِ المتحركةِ من غيرِ المتحركةِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٢

وأيضًا، كيف ينبغي أن نفهمَ أن انفعالاتِ الأعدادِ أسبابٌ وعللٌ، والأعدادُ التي من السماءِ موجودةٌ وخاصةٌ، وفى الأزلِ والآنِ، وليس عددٌ آخرُ غيرُ هذا العددِ الذي منه كان قوامُ العالمِ.

التّفْسيرُ

يقولُ: وكيف يمكنُ أن نفهمَ أن انفعالاتِ الأعدادِ، مثلَ الزوجِ والفردِ وغيرِ ذلك، سببٌ للانفعالاتِ التي في الأشياءِ المحسوسةِ، مثلَ البياضِ والسوادِ وغيرِ ذلك من الانفعالاتِ التي توجدُ في الأجسامِ الطبيعيةِ؟ فإنه لا يوجدُ نسبةٌ بين انفعالاتِ الأعدادِ وانفعالاتِ الموجوداتِ الطبيعيةِ. ولو كانت الموجوداتُ المتحركةُ عددًا، لكان يُلفَى لها انفعالاتُ الأعدادِ ضرورةً.

وقولُهُ: "والأعدادُ التي من السماءِ موجودةٌ وخاصةٌ، وفى الأزلِ والآنِ، وليس عددٌ آخرُ غيرُ هذا العددِ الذي منه كان قوامُ العالمِ"، يريدُ: والأعدادُ التي منها السماءُ، بماذا تفارقُ الأعدادَ التي منها سائرُ ما تحت السماءِ؟ فإن للسماءِ طبيعةٌ موجودةٌ خاصةٌ بها غيرُ التي للكائنةِ الفاسدةِ، إذ كانت السماءُ موجودةً دائمًا، أي في جميعِ الأزمنةِ الثلاثة: الماضي والحاضرِ والمستقبلِ، والأمورُ الكائنةُ الفاسدةُ متغيرةٌ. والعددُ عندهم الذي منه كان قوامُ العالمِ، طبيعتُهُ طبيعةٌ واحدةٌ بعينِها.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٣

فإذا ظنوا بشيءٍ ما من الجزئياتِ ظنًّا، كان على ما ظنوهُ. ويقولونَ إن ما يكونُ فوقَ وأسفلَ، والجورَ والاختلاطَ والتمييزَ، هو برهانٌ؛ لأن كلَ واحدٍ من هذه هو عددٌ، فيلزمُ أن تكونَ الأعظامُ على هذا النحوِ متقومةً من كثرةٍ، لأن انفعالَ كلِ واحدٍ منها يتبعُ كلَ واحدٍ من الأماكنِ، فتراهُ يكونُ هذا العددَ الذي في السماءِ، وهو الذي يجبُ أن يُعتقدَ أنه كلُ واحدٍ من هذه أو شيءٌ قريبٌ منهُ.

التّفسيرُ

يريدُ: ويلزمُ هذا الرأيَ أن يكونَ العلمُ بالجزئياتِ ثابتًا غيرَ متبدلٍ، لأن العددَ غيرُ متبدلٍ، فيجبُ أن تكونَ المحسوساتُ غيرَ متغيرةٍ في جوهرِها، إذ كانت عددًا.

وقولُهُ: "ويقولونَ إن ما يكونُ فوقَ وأسفلَ، والجورَ والاختلاطَ والتمييزَ، هو برهانٌ؛ لأن كلَ واحدٍ من هذه هو عددٌ"، يريدُ: إن كونَ الموجوداتِ أكثرَها أزواجًا، مثلَ العلوِ والسفلِ وسائرِ الأضدادِ، يدلُ على أن الموجوداتِ عددٌ.

ولما وضعَ هذا من قولِهم، قالَ: "فيلزمُ أن تكونَ الأعظامُ على هذا النحوِ متقومةً من كثرةٍ، لأن انفعالَ كلِ واحدٍ منها يتبعُ كلَ واحدٍ من الأماكنِ، فتراهُ يكونُ هذا العددَ الذي في السماءِ"، يريدُ: فيلزمُ على هذا الوضعِ أن تكونَ الأجسامُ كلها مركبةً من كثرةٍ عدديةٍ، فتكونُ طبيعةُ جميعِها طبيعةً واحدةً، وأن تكونَ الفصولُ التي فيها والانفعالاتُ التي من قِبَلِها تختلفُ في الأسماءِ والحدودِ التي تدلُ عليها الأسماءُ، حتى تُسَمَّى بعضُ الأجسامِ سماءً وبعضُها ماءً وبعضُها هواءً وبعضُها نارًا، إنما استفادتْها هذه الأجسامُ من قِبَلِ الأماكنِ، لا أن لها فصولًا جوهريةً هي التي اقتضتْ لها هذه الأماكنَ، بل الأمرُ بالعكسِ.

وهذا غايةُ الشناعةِ، فإنه يلزمُ هذا الوضعَ أن يكونَ الجسمُ الواحدُ بعينِه، ذو الطبيعةِ الواحدةِ بعينِها، إذا وُضِعَ فوقُ سُمِّيَ سماءً وحُدَّ بحدِّ السماءِ وكان أزليًا من قِبَلِ الموضعِ، وإذا كان أسفلَ كان كائنًا فاسدًا من قِبَلِ الموضعِ وسُمِّيَ نارًا أو أرضًا أو هواءً أو ماءً، وهذا كلُّهُ شنيعٌ مستحيلٌ.

ولما كانت هذه الأشياءُ الشنيعةُ لم يقولوا بها صراحًا، ولكنها لازمةٌ لهم عن أقاويلِهم، قالَ: "وهو الذي يجبُ أن يُعتقدَ أنه كلُ واحدٍ من هذه أو شيءٌ قريبٌ منهُ"، يريدُ: وهذا الذي لزمَهم هو الذي يجبُ أن يُعتقدَ في كلِ واحدٍ من الأجسامِ على مذهبِهم أو قريبٌ منهُ.

ولما كان هذا النحوُ من الشناعةِ لا يلزمُ من قالَ إن الأعدادَ مبادئُ الموجوداتِ المحسوسةِ على أنها صورٌ لها وحدودٌ، لا أنها المحسوساتُ أنفسُها كما وضعَ هؤلاءِ، قالَ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٤

فأما أفلاطونُ، فإنه يقول إنه غيرُهُ، لأنه يرى أن هذه وأسبابَها أعدادٌ، غيرَ أن العللَ معقولةٌ وهذه محسوسةٌ. فلنتركِ الآنَ أقاويلَ الفيثاغوريينَ، ونكتفي بما ذكرناه فيها.

التّفْسِيرُ

يقولُ: فأما أفلاطونُ، فإنه يقولُ إن العددَ الذي هو أسبابُ المحسوساتِ غيرُ العددِ الذي هو المحسوساتُ، لأنه يرى أن العددَ الذي هو أسبابُ الأعدادِ

المحسوسةِ هو من المحسوساتِ، وأسبابَها الصوريةَ أعدادٌ، لكن يقولُ إن الأعدادَ التي هي أسبابٌ هي من طبيعةِ المعقولِ، والأعدادَ التي هي أسبابٌ لها من طبيعةِ الأشياءِ المحسوسةِ.

ولما رأى أن فيما قاله في الردِّ على الفيثاغوريينَ كفايةً، وأنه ينبغي بعد هذا أن يشرعَ في الردِّ على من يقولُ إن الأعدادَ هي أسبابُ المحسوساتِ، قال: "فلنترك الآنَ أقاويلَ الفيثاغوريينَ ونكتفِ بما ذكرناه فيها". فأخرجَ القولَ مخرجَ من يأمرُ نفسَهُ بتركِ ما فعلَهُ من ذكرِ آرائهم والاكتفاءِ بما عاندهم به، لنفهمَ من ذلك تأكيدَ الأمرِ عليه ووجوبَهُ، فإن الإنسانَ إنما يأمرُ نفسَهُ بفعلِ ما هو في الغايةِ من الوجوبِ عندَهُ، فإذا أُخرِجَ القولُ هذا المخرجَ فُهِمَ أنه في الغايةِ من الوجوبِ، وهو من أساليبِ الفصاحةِ المشتركةِ لجميعِ الأممِ، فافهمْ ذلك. ولذلك ابتدأ في كتابِ القياسِ فقال: لنقلْ عماذا هو الفحصُ، وما الشيءُ الذي من أجله الفحصُ.

الفصل الرابع : ردودٌ عَلَى القائلينَ بالمُثُل: وكيْف بدا أَنَّهم يبحثونَ عنْ أَسبابِ الأُمورِ الطَّبيعيّة

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٥

فأما الذين وضعوا الأنواعَ أسبابًا، فإنهم أولًا يلتمسونَ الأسبابَ من الموجوداتِ، وثانيًا أنهم يأخذونَ أن أعدادَ هذه متساويةٌ، حتى إن أرادَ إنسانٌ

أن يعدَّ لم يمكنْهُ أن يصيِّرَ الموجوداتِ أقلَّ، كما لا يمكنُهُ أن يصيِّرَها أكثرَ، فالأنواعُ إذًا متساويةٌ أو ليست بأقلَّ.

ترجمة حديثة: أَمَّا الَّذين يفترضون وجودَ المُثل، فإِنَّهم أوّلاً، حين كانوا يبحثون عن أَسبابِ هذه الموجودات، أَتوا بأشياء أُخرى مساويةٍ لها في العدد. كمثلِ منْ أَراد أَن يعُدّ أَشياءَ قليلةً، فظنّ أَنَّه لا يستطيعُ، فجعلها أَكثر عددًا ثُمّ عدّها. فإِنَّ الصّور (المُثل) في الواقع تكاد تكون مساويةً لها، أو ليست أَقلّ منها عددًا.

التّفْسيرُ

يريدُ: فأما الذين وضعوا الأنواعَ أسبابًا للموجوداتِ المحسوسةِ، فإنهم أولًا يخطئونَ خطأَ مَنْ يلتمسُ معرفةَ أسبابِ موجودٍ موجودٍ من موجودٍ آخرَ، ولا يلتمسونَ سببَهُ من جهةِ معقولِهِ الكلِّيِّ. وإنما قال ذلك لأنهم لما فحصوا عن الضرورةِ التي توجدُ في علومِ الأشياءِ أدخلوا نوعًا آخرَ من الموجوداتِ، وهي التي تسمى بالصُّورِ، وقد كان يجبُ عليهم أن يعطوا السببَ في ذلك من حيثُ فيها معنىً معقولٌ مشتركٌ، لا من قِبَلِ موجودٍ آخرَ ليس بينهما شركةٌ، فرفعوا طبيعةَ النوعِ وهو المعنى الكلِّيُّ، فصارت الموجوداتُ مشتركةَ الاسمِ، وارتفعَ الاسمُ المتواطئُ، وارتفعت العلومُ.

وقولُهُ: "وثانيًا أنهم يأخذونَ أن أعدادَ هذه متساويةٌ، حتى إن أرادَ إنسانٌ أن يعدَّ لم يمكنْهُ أن يصيِّرَ الموجوداتِ أقلَّ، كما لا يمكنُهُ أن يصيِّرَها أكثرَ"، يريدُ: وغلطُهُم الثاني أنهم يضعونَ من كلِّ نوعٍ من أنواعِ الموجوداتِ عددًا زوجًا، وأنه

ليس يوجدُ نوعٌ هو فردٌ، حتى إن أرادَ إنسانٌ أن يعدَّ لم يمكنْهُ أن يعدَّ من الأنواعِ ما هو أقلُّ من زوجٍ، كما لا يمكنُهُ أن يعدَّ أكثرَ.

وقولُهُ: "فالأنواعُ إذًا متساويةٌ أو ليست بأقلَّ"، يريدُ: فالأنواعُ إذًا متساويةٌ أو ليست بأقلَّ ولا أكثرَ، ويريدُ بالمتساويةِ الأزواجَ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٦

وهؤلاء يتركونَ الشيءَ الذي منه تُلتمَسُ الأسبابُ ويعدلونَ عنه، فإن في كلِّ واحدٍ من هذه اسمٌ مشتركٌ، وفي جواهرِ الأشياءِ الأُخَرِ، فيكونُ في الكثرةِ واحدٌ، وفي هذه وفي الأزليةِ أيضًا.

التّفْسِيرُ

يقولُ: وهؤلاء يتركونَ الطريقةَ التي منها تُلتمَسُ أسبابُ الأشياءِ، وهو النظرُ في طبيعتِها النوعيةِ، فإن من النظرِ في هذه الطبيعةِ أعني النوعيةَ تُلتمَسُ أسبابُ الأشياءِ، لا من النظرِ في طبيعةِ موجوداتٍ أُخَرَ ليس بينها اشتراكٌ.

وقولُهُ: "فإن في كلِّ واحدٍ.." إلى آخرِ قولِهِ، يريدُ: فإن في كلِّ واحدٍ من أشخاصِ الأنواعِ اسمٌ مشتركٌ ومعنىً مشتركٌ، حتى إنه يلزمُ أن يكونَ في الجواهرِ التي ههنا معنىً واحدٌ مشتركٌ، وإن كان ههنا جواهرُ أزليةٌ من شأنِها أن تفهمَ هذه وتعطيَ حدودَها، لزمَ أن يكونَ فيها أيضًا معنىً واحدٌ مشتركٌ، وبالجملةِ طبيعةٌ نوعيةٌ ليس لها وجودٌ إلا من جهةِ ما هي في العقلِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٧

وأيضًا ليس يتبين بالأنحاء التي تتبين وجودَ الأنواعِ، وأن لهذه وجودًا، وذلك لأن بعضها لا يكون منه قياسُ ضرورةٍ، ومن بعضها ليس يتبين لنا التي ظُن بها أنها أنواعٌ. أما بحسب الأقاويلِ المأخوذةِ من العلومِ، فإنما تكون الأنواعُ للأشياء التي هي علومٌ، إما من الواحدِ في كثيرينَ، وإما من الموجباتِ، وأما من تصور شيئًا فاسدًا من الفاسداتِ، فإنما ذلك خيالٌ ما لهذه الأشياءِ.

التّفْسِيرُ

يقول: وأيضًا فإنه ليس ببيّنٍ أن للجوهر الكليّ وجودًا بالنحو الذي هو للجوهر المشارِ إليهِ، وذلك أن الجوهر المشارَ إليه ليس يكون منه قياسٌ البتةَ، وإنما يكون قياسٌ من قِبَل الجوهر الكليّ، والجوهر الكليُّ ليس يكون عليه قياسٌ أصلًا، فالجوهران متباينانِ. وقوله "أما بحسب الأقاويل إلى قوله وأما من الموجبات" يريد: أما الأقاويلُ التي هي أجزاءُ براهينَ وتسمى علومًا، فإنها ليست شيئًا أكثر من الأنواعِ، وهذه هي المتقومة من الكليّ الذي يقال في رسمه إنه واحدٌ محمولٌ على كثيرينَ، ومن الموجبات التي يقال في رسمها إنها حملُ شيءٍ على شيءٍ.

ولما عرف الفرق بين الجزئياتِ والأنواعِ، أراد أن يعرف الفرق بين طبيعة الخيالِ والعقلِ، فقال "وأما من تصور إلى آخر الفصل" يريد: وأما من تصور فاسدًا من الفاسداتِ، فإنما ذلك خيالٌ لا معقولٌ، ويعنى بالفاسداتِ الأشخاصَ التي دخولها تحت الأجناسِ التي هي علومٌ، كدخولها تحت الكليّ المحمولِ على كثيرينَ، وكدخولها تحت الموجبةِ والسالبةِ، وذلك أن الكليَّ ليس له وجودٌ إلا من حيث هو علمٌ، أي من حيث هو في النفسِ، وكذلك الموجبةُ والسالبةُ. فقوله

"وأما من تصور شيئًا فاسدًا من الفاسداتِ فإنما ذلك خيالٌ ما لهذه الأشياء"

يريد: أن الإدراكاتِ التي تسمى العلومَ إنما هي لأشياءَ هي في المحسوساتِ غيرُ كائنة ولا فاسدةٍ إلا بالعرضِ، وهي المعاني الكلياتُ التي يدركها العقلُ فيها وهي الصورُ. وأما الإدراكاتُ التي تكون للكائنةِ الفاسدةِ، وهي الأشخاصُ المجتمعةُ من المادةِ والصورةِ، فإن ذلك ليس هو علمًا لها، وإنما هو خيالٌ لها. فكأنه أراد أن لهذه الأمورِ المحسوسةِ نوعين من الإدراكِ: نوعٌ ليس هو علمًا لها وإنما هو خيالٌ، ونوعٌ هو علمٌ لها وهو معقولاتها الكليةُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٨

فأما المحققون للأقاويلِ، فمنهم من يجعل الأنواعَ من المضافِ، ولا يرون أن شيئًا بنفسه يكون جنسًا، ومنهم من يقول بالإنسان الثالثِ. وهم يرفعون بالوحدة الأقاويلَ التي في الأنواعِ، وخاصةً التي يرى القائلون بالأنواع أنها هذه، ويلزم من ذلك ألا تكون الاثنينيةُ متقدمةً على العددِ. وهذا أيضًا فمضافٌ إلى شيءٍ، ثم هو يقال على نفسهِ، وسائرُ ما قال به قومٌ من الآراء في الصورِ، وزلوا فيه من قِبَلِ المبادئ.

التّفْسِيرُ

يقول: إن المحققين من الحكماءِ هم الذين يرون أن الأنواعَ من المضافِ، وأنها أمورٌ ليست موجودةً بذاتها، إذ كان بيّنًا من أمرِ المضافِ أنه إنما يقال بالإضافة إلى شيء، وأنه إذا ارتفع الذي يضاف إليه ارتفع. فأما أن الأنواعَ من المضافِ

فهو بيّنٌ من حدودها، وذلك أن النوعَ هو أخص كليّينِ يليق أن يجاب به في جواب ما هو الشيءُ، كما قيل في صناعة المنطقِ.

وقوله "ومنهم من يقول بالإنسان الثالث" يريد: أن منهم من كان يقول إنه كما يلزم أن يوجد للإنسان المحسوسِ إنسانٌ معقولٌ، كذلك يلزم أن يوجد للإنسان المعقولِ من حيث هو موجودٌ في النفسِ إنسانٌ ثالثٌ معقولٌ.

وقوله "ويرفعون بالوحدة الأقاويل التي في الأنواع وخاصة التي يرى القائلون بالأنواع أنها هذه" يريد: وهم يرفعون بوضعهم الصورَ واحدةً بالعددِ حدودَ الأنواعِ، لأن الواحد بالعدد لا يحمل على كثيرينَ، والنوع هو معنى واحدٌ بالصورةِ، ولذلك قيل في حدّهِ إنه الكليُّ المحمولُ على كثيرينَ من طريق ما هو. وأكثرُ ما يلزم هذا من يقول إن طبيعة الأنواعِ المفارقةِ هي طبيعةُ المحسوساتِ بعينها.

وقوله "ويلزم من ذلك ألا تكون الاثنينيةُ متقدمةً على العددِ" يريد: أنه إذا كانت الأجناسُ والأنواعُ أمورًا قائمةً بذاتها، أنه يلزم أن تكون متقدمةً على الأسطقساتِ التي منها تركبت الأشياءُ الداخلةُ تحت ذلك الجنسِ، لأن المعقول العامَّ يكون متقدمًا بالسببيةِ والزمانِ على الشيءِ الذي تحته، فيكون الاثنان الذي منه يتركب العددُ متأخرًا عن العددِ، والمركباتُ من الأسطقساتِ الأربعةِ، أعني الأجسامَ المتشابهةَ الأجزاءِ، متقدمةً على الأسطقساتِ الأربعةِ.

وقوله "وهذا مضافٌ إلى شيءٍ" يريد: وكيف يكون العددُ متقدمًا على الاثنينيةِ، والاثنينيةُ موجودةً بذاتها، والعددُ من المضافِ؟ وقوله "ويكون هو يقال على نفسه" يريد: أن العددَ إذا وُضِع مفارقًا، وكان أبدًا مقولًا على غيرهِ، لزم أن يقال على نفسهِ، وذلك مستحيلٌ.

وقوله "وسائرُ ما قال به قومٌ من الآراء في الصورِ وزلوا فيه من قبل المبادئ" يريد: وتلزم هذه المحالاتُ جميعَ الآراءِ التي قال بها جميعُ من أدخلَ الصورَ، وزلوا في ذلك من قِبَلِ فحصهم عن المبادئ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٩

وأيضاً فبحسب التصوّر بالعقل الذي قالوا إنه الصور يلزم أن لا تكون الصور للجواهر فقط بل ولا أشياء أُخرى، لأن المعقول ليس إنما هو للجواهر فقط، بل ولما ليس بجوهر كذلك العلومُ أيضاً ليست مقصورةً على الجواهر، بل تكون علومٌ بأشياءٍ أُخرى، ومِثلُ هذه أشياء كثيرة لا تُحصى تلزمهم.

التّفْسِيرُ

يريد: وأيضاً يلزمهم إذا قالوا إن التصور بالعقل هو للصور القائمة بذاتها ألا تكون الصور للجواهر فقط بل وللأعراض لأن التصور بالعقل ليس هو للجواهر فقط بل وللأعراض.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٠

وأمَّا بحسبِ الضروريِّ، وما ظُنَّ فيها بحسبِهِ هلْ أنواعُ الجواهرِ مختلطةٌ، فالضروريُّ أنْ تكونَ أنواعًا مفردةً؛ لأنَّ حصرَها ليسَ بطريقِ العرضِ، بلْ يجبُ أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ منها في نفسِهِ حاصرًا، إذْ كانَ ليسَ يُقالُ على موضوعٍ. أقولُ

مثلَ أنْ يكونَ شيءٌ فيهِ الضعفيَّةُ، فذلكَ الشيءُ فيهِ الأزليَّةُ، إلَّا أنَّ ذلكَ بطريقِ العرضِ؛ لأنَّهُ عرضٌ للضعفِ إنْ كانَ أزليًّا. والأشياءُ التي أنواعُها جواهرُ فهيَ في هذا الموضعِ تدلُّ على جواهرَ، وأمَّا هناكَ فأيُّ شيءٍ كانَ الموجودُ قيلَ إنَّهُ شيءٌ، ومعَ ذلكَ فواحدٌ على كثيرينَ. فإنْ كانَ هوَ نوعَ الأنواعِ، وكانَ للمحصورةِ شيءٌ تشتركُ فيهِ، فما الشيءُ الذي يخصُّ الثنائيَّاتِ الفاسدةَ؟ والثنائيَّةُ هيَ للكثرةِ، وذلكَ أنَّ الثنائيَّةَ أزليَّةٌ وهيَ هيَ واحدةٌ، فتُقالُ بالقياسِ إلى شيءٍ وعلى نفسِها. وإنْ لمْ يكنِ النوعُ هوَ هوَ، كانتْ هذهِ مشتركةَ الاسمِ ومتشابهةً، مثلَ أنْ يُسمِّيَ مسمٍّ إنسانًا بقلياسَ وخشبةً، من غيرِ أنْ ينظرَ إلى معنًى يشتركُ فيهِ.

التّفسيرُ

يقولُ: وأمَّا بحسبِ الأمرِ الذي يظهرُ أنَّهُ ضروريٌّ في الصورِ وما يلزمُ عنهُ، فهو أنْ يُعتقَدَ أنَّ الأنواعَ التي تُعطي حدودَ ما تحتَها وجواهرَها يجبُ أنْ تكونَ هيَ وما تُحمَلُ عليه متَّحدةً؛ لأنَّ حملَها على ما تحتَها ليسَ بطريقِ العرضِ، مثلَ حملِ الأعراضِ على الجواهرِ، والأعراضِ بعضِها على بعضٍ. وإنَّما قالَ هذا لأنَّ من كونِ هذهِ العلومِ ضروريَّةً اعتقدَ القائلونَ بالصورِ أنَّ العلومَ جواهرُ مفارقةٌ وسمَّوْها بالصورِ. فقولُهُ: "فالضروريُّ أنْ تكونَ مفردةً" يعني: فالذى يقتضيهِ كونُها علومًا ضروريَّةً أنْ تكونَ هيَ وما تُحمَلُ عليه واحدةً بالفعلِ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "لأنَّ حصرَها ليسَ هوَ بطريقِ العرضِ"، يريدُ: لأنَّ حصرَ العامِّ منها لموضوعاتِها التي تُقالُ عليها ليسَ مثلَ الحصرِ الذي يكونُ في حملِ الأعراضِ على الجواهرِ، ولا الذي يكونُ في حملِ الأعراضِ بعضِها على بعضٍ.

ثمَّ قالَ: "بلْ يجبُ أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ منها حاصرًا في نفسِهِ إذْ كانَ ليسَ يُقالُ على موضوعٍ"، يريدُ: بلْ يجبُ أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ من محمولاتِ الصورِ حاصرًا لجوهرِ موضوعِهِ أوَّلًا وبالذاتِ، إذْ كانَ ليسَ يُحَمَلُ عليه حملَ الأعراضِ على موضوعاتِها، فإنَّ الأعراضَ إنَّما تحصرُ موضوعاتِها بالعرضِ.

ثمَّ أتى بمثالٍ من التي تُحَمَلُ بعضُها على بعضٍ بالعرضِ من قِبلِ اجتماعِها في موضوعٍ واحدٍ، وهيَ الأعراضُ، فقالَ: "أقولُ مثلَ أنْ يكونَ شيءٌ فيهِ الضعفيَّةُ فذلكَ الشيءُ فيهِ الأزليَّةُ إلَّا أنَّ ذلكَ بطريقِ العرضِ لأنَّهُ عرضٌ للضعفِ إنْ كانَ أزليًّا"، يريدُ: مثلَ أنْ يكونَ شيءٌ يوجدُ فيهِ أنَّهُ ضعفٌ ويوجدُ فيهِ أنَّهُ أزليٌّ، فإنَّهُ يعرضُ أنْ يُوصَفَ أحدُ ذينكَ الشيئينِ بالآخرِ ويحصرَهُ بطريقِ العرضِ، أعني أنَّ الأزليَّةَ تُحَمَلُ فيهِ على الضعفيَّةِ فيُقالُ إنَّ الضعفَ أزليٌّ، كما يُقالُ الموسيقارُ طبيبٌ من قِبلِ أنَّهما عرَضا لموضوعٍ واحدٍ.

وقولُهُ: "والأشياءُ التي أنواعُها جواهرُ فهيَ في هذا الموضعِ تدلُّ على جواهرَ"، يريدُ: ولذلكَ كانتِ الأنواعُ التي هيَ جواهرُ تدلُّ من المحسوساتِ على أشياءَ هيَ جواهرُ، والأنواعُ التي ليستْ بجواهرَ تدلُّ من المحسوساتِ على أشياءَ ليستْ جواهرَ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا هناكَ فأيُّ شيءٍ كانَ الموجودُ قيلَ إنَّهُ شيءٌ ومعَ ذلكَ فواحدٌ على كثيرينَ"، يريدُ: وأمَّا هناكَ فأيُّ شيءٍ كانَ من الصورِ المفارقةِ يصدقُ عليه أنَّهُ شيءٌ وموجودٌ وجوهرٌ، كما يصدقُ على أيِّ شيءٍ كانَ ههنا أنَّهُ شيءٌ وموجودٌ.

ثمَّ قالَ: "فان كانَ هوَ نوعَ الأنواعِ وكانَ للمحصورةِ شيءٌ تشتركُ فيه فما الشيءُ الذي يخصُّ الثنائيَّاتِ الفاسدةَ والثنائيَّةُ هيَ للكثرةِ وذلكَ أنَّ الثنائيَّةَ أزليَّةٌ وهيَ هيَ واحدةٌ"، يريدُ: فإنْ كانَ قولُنا شيءٌ وواحدٌ وموجودٌ المحمولُ على المفارقِ

والمحسوسِ هوَ الحاصرُ لجميعِ ما يوجدُ في الوجودينِ، وهيَ صورةُ الصورِ، وكانَ للمحصورةِ شيءٌ تشتركُ فيهِ، لزمَ أنْ يكونَ للأشياءِ الموجودةِ هناكَ والموجودةِ ههنا شيءٌ تشتركُ فيهِ. مثالُ ذلكَ: إنْ كانتِ الثنائيَّةُ الأولى العامَّةُ لجميعِ الثنائيَّاتِ بحسبِ قولِ الذينَ يقولونَ إنَّ ههنا ثنائيةً مطلقةً حاصرةً لجميعِ الثنائيَّاتِ، فما الذي تشتركُ فيهِ وما الذي يخصُّ الفاسدةَ منها وما الذي يخصُّ الأزليَّةَ؟ وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فما الشيءُ الذي يخصُّ الثنائيَّاتِ الفاسدةَ والثنائيَّاتُ هيَ للكثرةِ وذلكَ أنَّ الثنائيَّةَ أزليَّةٌ وهيَ هيَ واحدةٌ"، يريدُ: فما الشيءُ الذي يخصُّ الثنائيَّاتِ الفاسدةَ من غيرِ الفاسدةِ إذْ كانتِ الثنائيَّاتُ كثيرةً، وإنْ أنزلْنا معَ ذلكَ أنَّ الثنائيَّةَ الأولى عامَّةٌ للصنفينِ جميعًا، فيعرضُ لهذهِ الثنائيَّةِ الأزليَّةِ العامَّةِ لجميعِ الثنائيَّاتِ الفاسدةِ والأزليَّةِ أنْ تُقالَ مرَّةً على نفسِها من جهةِ ما هيَ أزليَّةٌ، ومرَّةً بالإضافةِ إلى غيرِها من جهةِ ما تحصرُها وتعرِّفُ ذواتِها.

ثمَّ قالَ: "وإنْ لمْ يكنِ النوعُ هوَ هوَ كانتْ هذهِ مشتركةَ الاسمِ ومتشابهةً مثلَ أنْ يُسمِّيَ مسمٍّ إنسانًا بقلياسَ وخشبةً من غيرِ أنْ ينظرَ إلى معنًى يشتركُ فيهِ"، يريدُ: وإنْ لمْ يكنْ ههنا معنًى واحدٌ تشتركُ فيهِ الفاسدةُ والأزليَّةُ، كانَ اسمُ الثنائيَّةِ المقولُ على الفاسدةِ والأزليَّةِ مقولًا باشتراكٍ، مثل أنْ يُسَمِّيَ مُسَمٍّ إنسانًا وخشبةً بزيدٍ وعَمْرٍو. يريدُ:- وإذا كانت الثنائيةُ الأزليةُ مقولةً باشتراكٍ مع الفاسدةِ، لم تكن صورةً لها ولا معرفةَ جوهرِها. وبالجملةِ، إنْ لم يكن هاهنا نوعٌ —وهو الذي يُحْمَلُ على الأشياء المختلفة من طريق ما هو— كان الاسمُ المقولُ على تلك الصورِ وعلى ماهياتِها باشتراكِ الاسمِ، وبطلتِ العلومُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣١

وقدْ يَتَحَيَّرُ الإنسانُ تَحَيُّرًا تامًّا، فيما تَسْتَفِيدُهُ الأشياءُ المحسوسةُ والكائنةُ الفاسدةُ من الأنواعِ الأزليةِ، إذْ كانتْ ليستْ سَبَبًا لشيءٍ من الحركاتِ والاستحالاتِ، وكذلكَ حالُها في العلمِ، ولا معونةَ فيها أيضًا للأمورِ الأُخَرِ، ولا جواهرُ تلكَ من جواهرِ هذهِ، وهذهِ أيضًا إنْ لمْ يكنِ الواحدُ في العمومةِ لمْ تُوجَدْ، وذلكَ مثلُ أنْ يظنَّ ظانٌّ بأنَّ العلةَ في الأبيضِ أنَّ البياضَ اختَلَطَ بالأبيضِ، غيرَ أنَّ هذا جَيِّدُ التحريكِ. وأنكساغورسُ أوَّلًا، وبعدَهُ أوطوكسسُ، وقومٌ آخَرُ قالوا: إنَّ من الأشياءِ السهلةِ جَمْعَ الكثيرةِ إلى واحدٍ، لكنَّ ذلكَ ممتنعٌ بحسبِ هذا الرأيِ، بلْ ولا الأشياءُ الأُخَرُ كانتْ من الأنواعِ على نحوٍ من الأنحاءِ التي جَرَتِ العادةُ بذكرِها.

التّفْسيرُ

يقولُ: وإذْ قدْ يظهرُ أنَّ أسبابَ الأشياءِ الكائنةِ الفاسدةِ، وبالجملةِ المتغيرةِ، هيَ الأجسامُ الطبيعيةُ التي هيَ مبدأُ الحركاتِ والاستحالاتِ في الأمورِ المحسوساتِ، فقدْ يَتَعَجَّبُ الإنسانُ لِمَ احْتِيجَ إلى إدخالِ صُوَرٍ مفارقةٍ من أجلِ الأجسامِ الطبيعيةِ ويتحيَّرُ في ذلكَ؛ فإنَّ الذي هوَ مفارقٌ كيفَ يَتَأَتَّى منهُ تغييرُ الموجوداتِ الهيولانيةِ، وإنَّما الذي يُغَيِّرُ الهيولانيةَ هيولانيةٌ مثلُها.

وقولُهُ: "وكذلكَ حالُها في العلمِ" يريدُ:- أنَّهُ ليسَ يُضْطَرُّ ضرورةً داعيةً لإدخالِها من قِبَلِ العلمِ.

وقولُهُ: "ولا معونةَ فيها أيضًا للأمورِ الأُخَرِ" يريدُ:- أنَّ الصورَ ليسَ يظهرُ أنَّ لها معونةً في وجودِ الأمورِ المحسوسةِ، أيْ أنَّها لا تُوَلِّدُ الأمورَ المحسوسةَ؛ لأنَّ الذي يُوَلِّدُ الشخصَ إنَّما هوَ شخصٌ مثلُهُ، ولا معونةَ لها أيضًا في توليدِ الأشخاصِ مثلَ ما توجدُ للأجرامِ السماويةِ. وقولُهُ: "ولا جواهرُ تلكَ من جواهرِ هذهِ" يريدُ:-

ولا جواهرُ تلكَ الصورِ المفارقةِ من جواهرِ هذهِ الأمورِ المحسوسةِ، إذْ كانتْ تلكَ أزليةً وهذهِ كائنةً فاسدةً، فلا يمكنُ أنْ تكونَ أسبابًا لها لا على أنَّها صورٌ، ولا على أنَّها أسبابٌ فاعلةٌ.

ثمَّ قالَ: "وهذهِ أيضًا إنْ لمْ يكنِ الواحدُ في العمومةِ لمْ تُوجَدْ، مثلُ أنْ يظنَّ ظانٌّ بأنَّ العلةَ في الأبيضِ أنَّ البياضَ اختلَطَ بالأبيضِ، غيرَ أنَّ هذا جَيِّدُ التحريكِ" يريدُ:- وهذهِ الجواهرُ المحسوسةُ إنْ لمْ يكنْ فيها معنًى عامٌّ واحدٌ مخالطٌ لها لمْ تكنْ موجودةً، مثلَ ما أنَّهُ لوْ لمْ يكنِ البياضُ مخالطًا للأشياءِ البيضِ لما كانَ ههنا شيءٌ أبيضُ أصلًا. وقولُهُ: "غيرَ أنَّ هذا جَيِّدُ التحريكِ" يشيرُ بهِ إلى أنَّ اختلاطَ المعنى العامِّ الجوهريِّ بالجزئياتِ أشدُّ من اختلاطِ الأعراضِ بموضوعاتِها.

وقولُهُ: "وأنكساغورسُ أوَّلًا، وبعدَهُ أوطوكسسُ، وقومٌ آخَرُ قالوا: إنَّ من الأشياءِ السهلةِ جَمْعَ الكثيرةِ إلى واحدٍ، لكنَّ ذلكَ ممتنعٌ بحسبِ هذا الرأيِ" يريدُ:- ومنَ المعروفِ بنفسهِ أنَّا نقدرُ أنْ نأخذَ بسهولةٍ للأشياءِ الكثيرةِ معنًى واحدًا بالكليةِ موجودًا فيها، ولوْ كانَ هذا المعنى واحدًا بالعددِ، أيْ مفارقًا كما يقولُ القائلونَ بالصورِ، لمْ يمكنْ أنْ يوجدَ في كثيرينَ؛ لأنَّ الواحدَ بالعددِ لا يوجدُ في كثيرينَ، فكانَ يكونُ جَمْعُ الأشياءِ الكثيرةِ إلى واحدٍ ممتنعًا.

وقولُهُ: "ولا الأشياءُ الأُخَرُ كانتْ من الأنواعِ على نحوٍ من الأنحاءِ التي جَرَتِ العادةُ بذكرِها" يريدُ:- أنَّهُ لا يمكنُ أنْ تكونَ الصورُ سببًا للتغييرِ والكونِ والفسادِ، ولا بالجملةِ أنْ تكونَ سببًا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٢

وأما القولُ بأنواعٍ محيطةٍ بنفسِها، فإنه قولٌ فارغٌ شبيهٌ بأقاويلِ الشعراءِ. وما الشيءُ الذي لا يَفعلُ من غيرِ أن يَنْظُرَ إلى الصورةِ، يمكنُ ألا يكونَ موجودًا، ويمكنُ أن يكونَ وإن لم يُشْبَهْ بشيءٍ، حتى يكونَ سقراطُ ولا يكونَ، وإنما يكونُ مثالُ سقراطَ. وعلى هذا المثالِ يُبيَّنُ أنَّ سقراطَ أزليٌّ، وقد توجدُ له مُثُلٌ كثيرةٌ كالأنواعِ، مثلَ ما يوجدُ للإنسانِ: الحيوانُ وذو الرِّجْلَيْنِ، والإنسانُ هو هو في كليهما.

التَّفْسِيرُ

قولُهُ: "وأما القولُ بأنواعٍ محيطةٍ بنفسِها فإنه قولٌ فارغٌ شبيهٌ بأقاويلِ الشعراءِ" يريدُ: وأما القولُ بأنواعٍ محيطةٍ بأنفسِها، لا أنواعٍ لأشخاصٍ، بل صورٍ قائمةٍ بذواتِها، مثل قولِ القائلِ إنه يوجدُ إنسانٌ غيرُ ذي جسدٍ ولا لحمٍ ولا عظمٍ، فإنه قولٌ شعريٌّ خياليٌّ لا حقيقةَ لهُ. وقولُهُ: "وما الشيءُ الذي لا يَفعلُ من غيرِ أن يَنْظُرَ إلى الصورةِ يمكنُ ألا يكونَ موجودًا ويمكنُ أن يكونَ وإن لم يُشْبَهْ بشيءٍ حتى يكونَ سقراطُ ولا يكونَ" يريدُ: وقد يُسألُ أصحابُ المُثُلِ الذين يقولون إنَّ الشيءَ المكوِّنَ للموجوداتِ لا يمكنُ فيه أن يكونَ شخصًا من الأشخاصِ إلا وهو ينظرُ إلى مثالِ ذلك الشخصِ، ويُسألُ عن طبيعةِ هذا الشيءِ المكوِّنِ بماذا صارَ مكوِّنًا؛ فإنه إن كان مكوِّنًا بأيِّ طبيعةٍ اتَّفَقَ، أي ليس له طبيعةٌ مخصوصةٌ، فإنه يمكنُ أن يكونَ موجودًا وغيرَ موجودٍ على السواءِ، وإن كان موجودًا فيمكنُ أن ينظرَ إلى النوعِ الذي هو مثالٌ لهُ، ويمكنُ ألا ينظرَ، وإذا نظرَ أمكنَ أن يُشْبِهَ وألّا يُشْبِهَ، فيكونُ الكونُ إنما هو بالاتفاقِ. يريدُ: أنَّ الكونُ يكونُ بالاتفاقِ إلا أن

يوضعَ المكوّنُ هو من طبيعةِ المتكوّنِ، وإلا لم يكنِ المكوّنُ يكونُ مثلَهُ، مثل أن يولدَ إنسانٌ إنسانًا، وإن كان ذلك كذلك فلا يكونُ للمكوّنِ حاجةٌ إلى المثالِ.

وقولُهُ: "فإنما يكونُ مثالُ سقراطَ" يريدُ: وإنما يكونُ الشخصُ بالذاتِ شخصٌ مثلُهُ من ذلك النوعِ، فيلزمُ أن يكونَ المكوّنُ لسقراطَ مثلاً شخصًا مثلَهُ.

وقولُهُ: "وعلى هذا المثالِ يُبيَّنُ أنَّ سقراطَ أزليٌّ" يريدُ: وأيضًا إن وضعنا أنَّ ههنا مثالاً، فيلزمُ أن يكونَ شخصًا من الأشخاصِ حتى يكونَ لسقراطَ المتكوّنِ سقراطٌ أزليٌّ، وعلى هذا يلزمُ أن يكونَ الشخصُ لهُ طبيعةٌ كليّةٌ، ويكونَ مركّبًا من طبائعَ كليّةٍ مثلِ النوعِ بعينهِ، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقوله: "مثل ما يوجدُ للإنسانِ الحيوانُ وذو الرِّجْلَيْنِ والإنسانُ هو هو في كليهما" يريدُ: أن يوجدَ للشخصِ حدٌّ كما يوجدُ للنوعِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٣

وأيضاً فإنّ الأنواعِ ليست مثالاً للأشياء المحسوسة بل ولأنفسها أيضاً مثل الجنس الذي هو جنسٌ لأنواعٍ كثيرةٍ، فيكون الشيء بعينهُ هو مثالٌ لنفسه وصورةٌ، وأيضاً فأنهُ لا يمكنُ أن يتوهمَ أنها موجودةٌ مفارقةٌ للجواهرِ والجواهرُ ليستُ إلا كيف تكونُ أنواعُ جواهرِ الأمورِ المفارقةِ لها، وهذا شيءٌ قد قيلَ في قاذونَ أعني أنَّ الأنواعَ سببُ الوجودِ والكونِ.

التّفْسيرُ

قولُهُ: "وأيضاً فإنّ الأنواع ليست بمثالٍ للأشياء المحسوسةِ بل ولأنفسها مثلُ الحسّ الذي هو جنسٌ لانواعٍ كثيرةٍ، فيكونُ الشيءُ بعينهِ هو مثالٌ لنفسه وصورةٌ"، يريدُ: وإذا كان ما يحملُ على الشيءِ جهةَ التعريفِ لذاتهِ صورةٌ مفارقةٌ فأنهُ ليسَ تكونُ الأنواعُ مثلاً للأمورِ المحسوسةِ بل ولأنفسها، وذلكَ أنهُ كما تتماثلُ الأشخاصُ التي هنا بالنوعيةِ التي فيها، مثلُ تماثلِ أشخاصِ الإنسانِ بالإنسانيةِ، كذلكَ تتماثلُ الأنواعُ المفارقةُ بالجنسيةِ التي فيها، مثلُ تماثلِ أنواعِ الأحساساتِ بالحسّ الذي هو الجنسُ.

ثم قالَ: "وأيضاً فأنهُ لا يمكنُ أن يتوهمَ أنها موجودةٌ مفارقةٌ للجواهرِ والجواهرُ ليسَ" يريدُ: وأيضاً فأنهُ لا يمكنُ أن يتوهمَ أن الصورَ موجودةٌ مفارقةٌ للجواهرِ التي هي صورٌ لها، والجواهرُ معدومةٌ أي لا يمكنُ أن تبقى الصورُ وتعدمَ الأشياءُ التي هي صورٌ لها، لأنه ما كانَ يكونُ ههنا كونٌ ولا فسادٌ، ويحتملُ أن يريدَ: أن الصورَ إذا كانت مفارقةٌ كان ذا الصورةِ معدوماً.

ولما كان لقائلٍ أن يقولَ أن أفلاطونَ لم يقلْ أنها أسبابُ الكونِ والفسادُ فلزمهُ إلا كونٌ ولا فسادٌ ولا أنها أجزاءُ الأشياءِ المحسوسةِ الصوريةُ، عرفَ أن أفلاطونَ قد نُصَّ على ذلك في كتابِ قاذونَ فقالَ: "وهذا شيءٌ قد قيلَ في قاذونَ أعني أن الأنواعَ سببُ الوجودِ والكونِ".

قال أُرسطُوطَالِيسُ ٣٤

وأيضًا إذا كانتِ الأنواعُ موجودةً فلا يكونَ لها حصرٌ إن لم يكنْ الذي هو سريرٌ مع أشياءٍ أخرى كثيرةً كبيتٍ وخاتمٍ وأشياءٍ لا نقولُ إنها موجودةٌ، فبينَ أنهُ يمكنُ أن توجدَ وتكونَ أشياءُ عن مثلِ هذه العللِ التي ذكرتَ الآن.

التّفْسيرُ

يقولُ، وإذا كانتِ الأنواعُ أمورًا موجودةً خارجَ النفسِ فليسَ لها جنسٌ يحصرُها ويفهمُ المعنى العامَّ الذي بهُ صارت موجودةً، وإذا لم يكنْ لها هذا المعنى لم تكنْ موجودةً كما أنهُ لو لم يكنْ ههنا بيتٌ وخاتمٌ وسريرٌ لم يكنْ ههنا شيءٌ موجودٌ من هذه الجزئياتِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وأشياءُ أخرُ لا نقولُ إنها موجودةٌ".

وقولهُ "فبينَ أنهُ يمكنُ أن توجدَ وتكونَ أشياءُ عن مثلِ هذه العللِ التي ذكرتَ" يريدُ: أنْ كانَ لها مثلُ هذه الأنواعِ والأجناسِ فبينَ أنها العللُ التي تركبتْ منها الأشياءُ المحسوسةُ وليستْ هنا عللٌ غيرها، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ "فبينَ أنهُ يمكنُ أن توجدَ أشياءُ عن مثلِ هذه العللِ التي ذكرتَ" يريدُ: فيلزمُ من ذلكَ أن تكونَ الأشياءُ المحسوسةُ مركَّبةً من مثلِ هذه العللِ أي من أشياءٍ مركَّبةٍ من صورٍ ومَوادّ، وأنما تمثَّلُ بالأمورِ الصناعيَّةِ لأنِ الأمورُ الكلّيةُ التي منها تقومُ حدودُها ليسَ يقولُ أحدٌ فيها أنها وجودٌ خارجَ النفسِ، ولِذلكَ يحتملُ أن يكونَ أرادَ بقولهِ "وأشياءُ لا نقولُ إنها موجودةٌ": هذا النوعُ من الكُلّياتِ أعني الصناعيَّةِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٥

وأيضًا إن كانت الأنواع أعدادًا، فكيف تكون عللًا؟ أما أولًا فلأن أعداد الموجودات مختلفة. مثال ذلك أن هذا العدد إنسان، وهذا سقراط، وهذا قلباس. ففي ماذا تكون تلك علة لهذه؟ ولا ينتفع بها أيضًا إن كان بعضها أزليًا وبعضها ليس كذلك.

التّفْسيرُ

لما فرغ من إبطال الصور بحسب رأي من يقول إن طبيعة الصور غير طبيعة الأعداد، رجع إلى رأي من يقول إن طبيعة العدد والصور طبيعة واحدة، وهذا هو مذهب أفلاطون. فقال: "**وأيضًا إن كانت الأنواع أعدادًا، فكيف تكون عللًا؟**" يريد: وأيضًا إن كانت الصور أعدادًا، فكيف تكون عللًا للأمور المحسوسة.

ثم أخذ يذكر المحالات اللازمة لذلك، فقال: "**أما أولًا فلأن أعداد الموجودات مختلفة. مثال ذلك أن هذا إنسان، وهذا سقراط، وهذا قلباس. ففي ماذا تكون تلك علة لهذه؟**" يريد: أما أولًا فيجب أن يكون الموجود الواحد بعينه مركبًا من أعداد كثيرة مختلفة بالصورة. مثال ذلك أن هذا الموجود المشار إليه هو حيوان، وهو إنسان، وهو سقراط. فيجب أن يكون له عدد هو به حيوان، وعدد هو به إنسان، وعدد هو به سقراط. وكذلك قلباس، يجب أن تكون له أعداد بهذه الصفة. وإذا كان هذا ممتنعًا في العدد، ففي أي شيء تكون الأعداد علة لهذه؟

وقوله: "**ولا ينتفع بها أيضًا إن كان بعضها أزليًا وبعضها ليس كذلك**"، يريد: لأن العدد الذي يجري من هذه المحسوسات مجرى الجنس لا ينتفع به في العدد الذي يجري مجرى الشخص؛ لأن الذي يجري مجرى الجنس أزلي، والأزلي ليس يصح أن يكون جزءًا من الكائن الفاسد.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٦

وإذا كانت حدودُ الأعدادِ موافقةً لما قبلها، فبيّنٌ أنَّ ههنا شيئاً هذه الحدودُ له، وظاهرٌ أنَّ هذا هو الهيولى. وذلك أنَّ هذه الأعدادَ أنفسَها حدودٌ ما بعضُها لبعضٍ، مثالُ ذلك إنْ كان حدُّ قلباس في أعدادِ النارِ والأرضِ والماءِ، فإنَّ هذا الإنسانَ إما أنْ يكونَ عدداً ما، أو لا يكونَ، حتى يكونَ حدّاً لأعدادٍ ما، وليس بعددٍ، ولا تكونَ هذه أيضاً شيئاً من الأعدادِ.

التّفْسيرُ

قولُه: "وإذا كانت حدودُ الأعدادِ موافقةً لما قبلها، فبيّنٌ أنَّ ههنا شيئاً هذه الحدودُ له"، يريدُ: وإذا كان العددُ من جهةِ ما هو موجودٌ خارجَ النفسِ له حدٌّ كما لسائرِ الموجوداتِ، فظاهرٌ أنَّ حدَّ العددِ يجبُ أنْ يكونَ موافقاً ومطابقاً لما قبلَه، أي للمحدودِ، فيكونَ العددُ مركباً من هيولى وصورةٍ، ويكونَ حدُّ العددِ ليس هو عدداً، كما أنَّ حدَّ الإنسانِ ليس هو إنساناً. ولذلك قال: "وظاهرٌ أنَّ هذا هو الهيولى"، يريدُ: أنَّ الهيولى هي القابلةُ للحدِّ.

وقولُه: "وذلك أنَّ هذه الأعدادَ أنفسَها بعضُها حدودٌ لبعضٍ"، يريدُ: ويلزمُ عن هذا، وعن كونِ بعضِ الموجوداتِ تتقدَّمُ بعضُها لبعضٍ، أي أنْ تُؤخذَ بعضُها في حدودِ بعضٍ على ما هو الظاهرُ من أمرِها، ووضعِهم إياها عدداً، أنْ تكونَ هذه الأعدادُ بعضُها حدوداً لبعضٍ. ثم أتى بمثالِ ذلك والمحالِ اللازمِ عنهُ، فقال: "مثالُ ذلك إنْ كان حدُّ قلباس في أعدادِ النارِ والأرضِ والماءِ، فإنَّ هذا الإنسانَ إما أنْ يكونَ عدداً ما، أو لا يكونَ، حتى يكونَ حدّاً لأعدادٍ ما، وليس بعددٍ،

ولا تكونَ هذه شيئاً من الأعدادِ"، يريدُ: مثالُ ذلك أنَّهُ إنْ كانت أعدادُ الماءِ والنارِ والأرضِ والهواءِ هي المأخوذةَ في حدِّ الإنسانِ، فإنَّ الإنسانَ إنْ كان عدداً ما، فإنَّهُ لا يكونُ ذلك، حتى تكونَ تلك المأخوذةُ في حدِّه حدّاً لعددِ الإنسانِ لا عدداً ما، فإنَّ حدَّ العددِ ليس بعددٍ، كما أنَّ حدَّ الحيوانِ ليس بحيوانٍ، فتكونَ على هذا هذه الأسطقساتُ المأخوذةُ في حدِّ الإنسانِ ليست بعددٍ، وقد فرضناها عدداً، هذا خِلافٌ لا يمكنُ أنْ يكونَ، أو يكونَ الإنسانُ ليس بعددٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٧

وأيضاً فإنه قد يكونُ من أعدادٍ كثيرةٍ عددٌ واحدٌ، فكيف يكونُ النوعُ الواحدُ من أنواعٍ كثيرةٍ؟ وإن لم يكنْ منها، بل من الأعدادِ كالألفِ، فكيف هذه الوحداتُ؟ لأنه إن كانتْ في النوعِ متشابهةً، لزمَ عن ذلك شناعاتٌ كثيرةٌ، وإن كان كلُّ واحدٍ منها منفرداً بنوعٍ، لم تكنْ هذه للمختلفةِ، ولا المختلفةُ كلُّها لكلِّها.

التّفْسِيرُ

يقولُ: وأيضاً فإنه من المعروفِ بنفسِه أنه قد يكونُ من أعدادٍ كثيرةٍ عددٌ واحدٌ، فكيف إن كانتِ الأنواعُ أعداداً يكونُ من أنواعٍ كثيرةٍ نوعٌ واحدٌ؟ هذا شيءٌ لا يُعقلُ، ويلزمُ، كما يقولونَ، إن كانتِ الوحدةُ هي النقطةَ، والثنائيةُ هي الخطَّ، والثلاثيةُ هي السطحَ، والرباعيةُ هي الجسمَ، أن يكونَ السطحُ مركباً من خطٍّ ونقطةٍ، والجسمُ مركباً من سطحٍ وخطٍّ ونقطةٍ، وذلك كلُّهُ مستحيلٌ.

وقولُهُ: "وإن لم يكنْ منها، بل من الأعدادِ كالألفِ، فكيف هذه الوحداتُ؟ لأنها إن كانتْ في النوعِ متشابهةً لزمَ عن ذلك شناعاتٌ كثيرةٌ"، يريدُ:- أنه إن لم تكنِ الأعدادُ الصوريةُ قامتْ من أعدادٍ مختلفةٍ، بل من أعدادٍ متفقةٍ، مثلِ المائةِ من العشراتِ، والألفِ من المئينَ، فأما أنْ تكونَ آحادُ هذه متفقةً في الكيفيةِ والصورةِ، أو مختلفةً. فإن كانتْ متفقةً في الصورةِ، لزمَ عن ذلك شناعاتٌ كثيرةٌ، إحداها أن تكونَ الأنواعُ كلُّها متفقةً بالصورةِ. وإن كانتْ مختلفةً بالنوعِ، لزمَ ألا تكونَ عدداً. ولذلك قالَ: "وإن كان كلُّ واحدٍ منها منفرداً بنوعٍ لم تكنْ هذه للمختلفةِ، ولا المختلفةُ كلُّها لكلِّها"، يريدُ:- أنه إن كان كلُّ واحدٍ من آحادِ الأعدادِ الصوريةِ يخالفُ الآخرَ لم تكنْ عدداً، لأن المختلفةَ لا تعدُّ بعضُها بعضاً، والعددُ من شأنِهِ أن يعدَّ بعضُهُ بعضاً، إما بعددٍ، وإما بوحدةٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٨

وأيَّ فائدةٍ تفيدُ وهي غيرُ منفعلةٍ؟ ليس ذلك من أقاويلِ الصوابِ، ولا مما يُفهمُ، فمن الضرورةِ أنْ نضعَ عدداً آخرَ، وهو الموضوعُ لصناعةِ العددِ.

التّفْسِيرُ

يقولُ: وأيُّ شيءٍ يوجبُ أنْ يكونَ من ضرورةِ وجودِ الأشياءِ المنفعلةِ وجودُ الأشياءِ الغيرِ منفعلةٍ كالعددِ؟ وذلك أنَّ الأشياءَ المنفعلةَ إنما تتركبُ ضرورةً من أشياءَ منفعلةٍ.

ثم قال: "ويجبُ أنْ يُوضعَ عددٌ آخرُ هو الموضوعُ لصناعةِ العددِ". يريدُ:-وإذا صحَّ من أمرِ العددِ التعليميِّ أنَّهُ ليس يمكنُ أنْ يكونَ جوهرَ الأشياءِ المحسوسةِ، فإنْ كان هاهنا عددٌ يُعطي جوهرَ الأشياءِ المحسوسةِ، فهو ضرورةً غيرُ العددِ الذي ينظرُ فيه التعاليميُّ، فيكونُ هاهنا ثلاثةُ أنواعٍ من الأعدادِ: التعليميُّ، وهو الذي لا يتكثرُ بتكثرِ المعدوداتِ، والعددُ الصوريُّ، الذي يختلفُ بتعددِ الموجوداتِ، والعددُ الذي هذا العددُ صورةٌ له، وهي المحسوساتُ.

ولما كان هذا لازمًا عن هذا الوضعِ، وكان الذين يقولونَ إنَّ الصورَ غيرُ الأعدادِ يجعلونَ العددَ طبيعةً متوسطةً بين الصورِ والمحسوساتِ، قال أيضًا في الردِّ على هؤلاءِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٩

وجميعُ المتوسطاتِ إما أنْ تكونَ من أشياءَ على الإطلاقِ، وإما أنْ تكونَ من مبادئَ ما، وإما أنْ تكونَ من الشيءِ الذي منه كان المرتبُ بعد المتوسطةِ.

التّفْسيرُ

يريد: وإذا كان العددُ التعاليميُّ متوسطاً بين الصورِ والمحسوساتِ، وكان كلُّ متوسطٍ إما أنْ يكونَ مركباً من أشياءَ بسيطةٍ على الإطلاقِ، وإما أنْ تكونَ من أشياءَ بسيطةٍ بالإضافةِ إلى المتوسطاتِ التي تركبتْ منها، وإما من صورِ المتوسطاتِ أنفسِها. لكنْ لما كانتِ المتوسطةُ المتولدةُ عن المتوسطةِ المتقدمةِ عليها متولدةً عنها، لا من حيثُ هي متوسطاتٌ، بل من حيثُ هي صورٌ مختلفةٌ، فإنه

لو كان المتوسطُ عن المتوسطِ بما هو متوسطٌ، لمرَّ الأمرُ في المتوسطاتِ إلى غيرِ نهايةٍ. قال بدلَ قولِهِ من صورِ المتوسطاتِ المتقدمةِ: "من الشيءِ الذي منه كان المرتبُ بعد المتوسطةِ"، وذلك أنَّ الأشياءَ المرتبةَ تحت المتوسطةِ بما هي متوسطةٌ، أعني من جهةِ ما المتوسطةُ جنسٌ لها، هي أنواعُ المتوسطةِ، ولذلك قيل إنَّ الأنواعَ مرتبةٌ تحت الجنسِ. وإنما أراد بهذا القولِ أنَّ العددَ التعاليميَّ يكون مركباً من العددِ الصوريِّ والمحسوسِ، واستحالةُ ذلك على العددِ التعاليميِّ معروفٌ بنفسِهِ. وهو بيّنٌ من أمرِهِم أنهم ليس يريدون بكونِ العددِ التعاليميِّ متوسطاً بين الصورِ والمحسوساتِ هذا النوعَ، وإنما يريدون أنَّ طبيعةَ العددِ كأنها طبيعةُ وسطٍ بين الصورِ المفارقةِ والصورِ المحسوسةِ الهيولانيةِ، كما يكون للمساوي طبيعةٌ متوسطةٌ بين الأكبرِ والأصغرِ. لكنْ من المعلومِ بنفسِهِ أنه ليس بين الموجودِ المفارقِ والهيولانيِّ طبيعةٌ من الطبائعِ هي متوسطةٌ بين الطبيعتينِ، فإنَّ هذا النوعَ من التضادِ، أعني الأزليَّ والفاسدَ، معلومٌ بنفسِهِ أنه ليس بينهما وسطٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٠

وأيضاً فوحدات الثنائية كل واحد منها من شيء، فيكون ذلك من قِبَلِ الثنائية، هذا غير ممكن. وأيضاً لِمَ يكون العدد واحداً قد تكرر؟

التّفْسيرُ

يريد: وإن كانت الثنائية ثنائية عدد متوسط، لزم أن تكون الثنائية من شيء، ويكون شيء متقدم على الثنائية.

وقوله "وأيضاً لِمَ يكون العدد واحداً قد تكرر؟" يريد: وإن كان العدد من واحد مفارق لم يوجد فيه الواحد متكرراً، وذلك أن الاثنينية في الشيء الواحد إنما هي من قِبَلِ الهيولى، وذلك أن السبب في تكرر الأعداد الواحدة بعينها هو تكرر الواحد العددي، والواحد الذي في مادة لا يتكرر بالشخص. وقد يمكن أن يريد: وأيضاً كيف يكون العدد الواحد الكلي متكرراً؟ وكذلك الواحد الكلي المعقول، ومن شأن الكليات ألا تتكرر، فإنه لا يوجد من معقول الحيوان أكثر من معقول واحد، ويوجد من معقول الواحد وحدات كثيرة، وكذلك الأمر في الثلاثية والرباعية، أعني أنه يوجد منها ثلاثيات لا نهاية لها، وكذلك رباعيات.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤١

وكذلك نقول في الوحدات التي ذكرناها إن كانت غير مختلفة على هذا الطريق، وهو طريق من قال إن الأسطقسات أربعة أو اثنان، فإن كل واحد منهم ليس يرى أن الأسطقس هو المشترك لها، أعني الجسم، بل نار وأرض، كان المشترك لها الجسم أو لم يكن. فالواحد الآن يُقالُ على ما هو متشابه الأجزاء كالنار والماء، وإذا كان ذلك كذلك لم تكن الأعداد جواهر، لكن من الظاهر أنه إن كان شيء واحد فهو هو بعينه مبدأ، والواحد يُقالُ على أنحاء، إلا أنهم يريدون أن يرفعوا الجواهر إلى المبادئ على ما لا يمكن.

التّفْسيرُ

يقول: ونحن نقول إن قول من قال إن جواهر الموجودات هي مركبة من آحاد غير مختلفة بالنوع، إن هذا الطريق بعينه هو طريق من قال إن الأسطقسات

هي الأمور المفردة، أعني الأمور التي هي أشخاص وجزئيات لا الأمور الكلية، مثل قول من قال إن الأسطقسات هي أربعة: الماء، والنار، والأرض، والهواء، أو اثنان منها. فإن هؤلاء ليس يرون أن الكلي المشترك لهذه هو الأسطقس، أعني الجسم، بل نار وأرض، وسواء كان عندهم لهذا الشيء المشترك لها وجود أو لم يكن. وإنما كان هذا الذي قاله لهؤلاء لازماً، لأنه إذا كانت الآحاد العددية خارج النفس كانت في مادة، وكانت واحدة بالصورة كثيرة بالعدد، وهذه حال الوحدات التي تدل على المتشابهة الأجزاء وحال الكثرة الموجودة فيها، وهذا هو الذي دل عليه بقوله "فالواحد الآن يُقالُ على ما هو متشابه الأجزاء كالنار والماء".

ثم قال: "وإذا كان ذلك كذلك لم تكن الأعداد جواهر" يريد: وإذا كانت الآحاد إنما هي أسطقسات الوحدات المحسوسة من حيث هي آحاد شخصية متشابهة الأجزاء، فبيّن أن الأعداد التي هي أنواع ليست جواهر مفارقة، أي صوراً.

ثم قال: "لكن من الظاهر أنه إن كان شيء واحد فهو هو بعينه مبدأ" يريد: لكن من الظاهر أنه إن تبين أن هاهنا شيئاً واحداً قائماً بذاته خارج النفس أنه المبدأ لجميع الموجودات.

وقوله "والواحد يُقالُ على أنحاء كثيرة" يريد: وإنما كان ممكناً أن يوجد في كل واحدة من المقولات واحد بعينه، أي غير منقسم في تلك المقولة، كما يوجد في الكمية المنفصلة، لأن الواحد يُقالُ على أنحاء شتى. وإنما قال هذا تنبيهاً على غلط من كان من القدماء يرى أن الواحد يُقالُ على معنى واحد، وهو الجوهر المشار إليه، كما كانوا يقولون في اسم الموجود.

وقوله "إلا أنهم يريدون أن يرفعوا الجواهر إلى المبادئ على ما لا يمكن" يريد: إن طلبهم مبادئ الجوهر جرى على الصواب، إلا أنهم يرفعون الجواهر، أي يرقونها، إلى ما لا يمكن أن يكون مبادئ للجوهر، مثل الصور العددية والأعظام الهندسية.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٢

أما الخطُّ فوُضِعَ أنه من طويلٍ وقصيرٍ، ومن صغيرٍ وكبيرٍ. والسطحُ من عريضٍ وضيقٍ، والجسمُ من عميقٍ ومنخفضٍ.

التّفْسيرُ

إنه لما كان القدماءُ يقولون إن المبادئَ الأُولى هي أضدادٌ، وكان هؤلاءِ، أعني القائلين بالأعدادِ، يقولون إن المضادةَ الأُولى إما في العددِ فالكثيرُ والقليلُ، وإما في الأعظامِ فالمضادةُ الأُولى المبادئُ عندهم، ثم أخذ يحكي قولَهم في ذلك ويرومُ الردَّ عليهم فقال: إلا أنهم كانوا يضعون مبادئَ الخطِّ المضادةَ التي هي الطويلُ والقصيرُ والصغيرُ والكبيرُ، والمضادةَ التي منها السطحُ العريضُ والضيقُ، والمضادةَ التي منها الجسمُ العميقُ والمنخفضُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٣

وأيضًا كيف يكون السطحُ خطًّا أو الجسمُ خطًّا وسطحًا؟ وذلك أن جنسَ العريضِ والضيقِ غيرُ جنسِ العميقِ والمنخفضِ، فليس يوجد فيها الأضدادُ. أما أن الكثيرَ والقليلَ مخالفةٌ لهذه فهو ظاهرٌ، ولا شيءَ آخرَ مما هو أعلى يوجد للتي هي تحتُ، بل ولا جنسُ العريضِ هو جنسُ العميقِ، فإن السطحَ شيءٌ من الجسمِ، وإن النقطَ تكون من شيءٍ. وهذا الجنسُ يعانيه أفلاطون بحسب الآراءِ الهندسيةِ لكن يسميها مبدأَ الخطِّ، وكثيرًا ما جعلوا هذه الخطوطَ غير المنفصلةِ، وهذه يجب ضرورةً أن تكون على هذا الوجهِ، فإنه حيث وُجِدَ الخطُّ كانت النقطةُ.

التّفسيرُ:

إن أفلاطون كان يرى أن الوحدةَ هي مبدأٌ للنقطةِ، والثنائيةَ صورةُ الخطِّ، والثلاثيةَ صورةُ السطحِ، والرباعيةَ صورةُ الجسمِ. وكان يرى مع هذا أن الجسمَ يتركب من سطوحٍ، والسطحَ من خطوطٍ، والخطَّ من نقطٍ. وكان يقول مع هذا إن الخطَّ مركبٌ من الضدين اللذين هما الصغيرُ والكبيرُ، والسطحَ من الضدين اللذين هما الضيقُ والعريضُ، والعددَ من الكثيرِ والقليلِ. فهو يقول له: كيف يمكن أن يكون السطحُ من خطٍّ على أنه جزءٌ منه، والخطُّ من الطويلِ والقصيرِ، والجسمُ من سطحٍ وخطٍّ، والسطحُ من الضيقِ والعريضِ، والجسمُ من العميقِ والمنخفضِ، وكل هذه أيضًا علتها أنها عددٌ، والعددُ من الكثيرِ والقليلِ؟ وهذه كلها ليس تجتمع في جنسٍ واحدٍ، وذلك أنه لو كان الأمرُ فيها هكذا لوجب أن ترجع كلها إلى جنسٍ واحدٍ، أعني الأضدادَ التي قامت منها هذه الأعظامُ الثلاثةُ، والأضدادَ التي قامت منها الأعدادُ التي هي مبادئُ هذه الأعظامِ. وهذا هو الذي دل عليه بقوله: "وذلك أن جنسَ العريضِ غيرُ جنسِ العميقِ

والمنخفضِ فليس يوجد فيها الأعدادُ". يريد:- إنه ليس تجتمع مضادةُ السطح مع مضادةِ الجسمِ في جنسٍ واحدٍ حتى يمكن أن يكون منها شيءٌ واحدٌ، ولا يمكن أن تجتمع هذه مع مضادةِ العددِ في شيءٍ وهي القليلُ والكثيرُ، فليس يمكن في هذه أن تكون جزءًا من عددٍ. ولذلك قال في إثر هذا: "أما أن القليلَ والكثيرَ مخالفةٌ لهذه فهو ظاهرٌ ولا شيءَ آخرَ مما هو أعلى يوجد للتي تحتُ بل ولا جنسُ العريضِ هو جنسُ العميقِ". يريد:- إن هذه كلها ليس توجد تجتمع في جنسٍ واحدٍ على هذه الأجناسِ التي ذكروها.

وقوله: "فإن السطحَ شيءٌ من الجسمِ والنقطةَ تكون من شيءٍ". يريد:- وإنما لزمهم هذا لأن السطحَ يضعونه جزءًا من الجسمِ والنقطةَ جزءًا من الخطِّ.

وقوله: "وهذا الجنسُ يعانيه أفلاطون بحسب الآراءِ الهندسيةِ". يريد:- وإنما اعتنى بهذا القولِ أفلاطون بأن رام بيانَه وقال به لأنه اعتقد في الأعظامِ الهندسيةِ أنها مبادئُ الأجسامِ مع الأعدادِ.

وقوله: "لكن يسميها مبدأَ الخطِّ". يريد:- إنه كان يسميها مبدأً للخطِّ ولا يصرح أنها جزءٌ من الخطِّ لما يلزمه أن يكون المتصلُ من طبيعةِ المنفصلِ، ولذلك كانوا يلجون فيقولون إن الخطَّ مؤلفٌ من خطوطٍ غيرِ منقسمةٍ، وهو الذي دل عليه بقوله: "وكثيرًا ما جعلوا هذه الخطوطَ الغيرَ منفصلةٍ". يريد:- إن لمكان هذا العنادِ الذي يعاند به من جعلها نقطًا فزعٍ كثيرٌ منهم إلى أن سماها خطوطًا غيرَ منقسمةٍ، وإنما ظنوا أنه يجب أن يكون الخطُّ مركبًا من خطوطٍ غيرِ منفصلةٍ لا من نقطٍ، لأنه وجب أن يكون الخطُّ إذا كان قابلًا للقسمةِ في كليته أن ينقسم إلى غيرِ خطٍّ أو إلى خطٍّ غيرِ منقسمٍ أو إلى لا خطٍّ، وذلك مستحيلٌ، فوجب أن ينقسم

إلى خطوطٍ غيرِ منقسمةٍ. وقد قيل في معاندةِ هذا القولِ في الأولِ من كتاب الكون والفسادِ.

وقوله: "وهذه يجب ضرورةً أن تكون على هذا الوجهِ فإنه حيث وُجِدَ الخطُّ وُجِدَت النقطةُ". يريد:- إنه لا يخلّصهم من وضعهم خطوطًا غيرَ منفصلةٍ إلا تكون هذه أيضًا تنقسم بكليتها إلى نقطٍ، فإنه حيث وُجِدَ خطٌّ وجب أن توجد نقطةٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٤

فإذا نظرت الفلسفةُ في الأمورِ الظاهرةِ صار هذا غيرَ داخلٍ فيها، ولسنا نقول شيئًا في العلةِ التي هي مبدأُ الاستحالةِ. فإذا قصدنا للكلامِ في الجوهرِ قلنا إن جواهرَ أُخَرَ، حتى إنا إن قلنا إن تلك جواهرُ هذه كان قولًا باطلًا. فأما أنها محيطةٌ فقد كنا قلنا أولًا إنه ليس بشيءٍ، ولا نرى أيضًا أنها سببُ العلومِ. فلذلك لا نجد شيئًا من العقولِ والطبائعِ يضع هذه العلةَ التي ذكرنا، فإذًا ليس تشبه الأنواعُ شيئًا من المبادئِ، ولكن إنما صار التعاليمُ بها لأن الفلسفةَ إذا تكلمت وقتًا ما في شيءٍ ما استعملت هذه من أجلِ تلك.

التّفْسِيرُ

يريد إنه متى ما كانت الفلسفةُ إنما تنظر في الأمورِ الموجودةِ، وكانت الأنواعُ ليست من الأمورِ الموجودةِ خارجَ النفسِ، لم تكن هذه الأنواعُ مما تنظر فيها الفلسفةُ. ومن قِبَلِ ذلك إن نظر ناظرٌ في هذه المحسوساتِ من قِبَلِ هذه الجواهرِ

لم يقدر أن يعطي فيها من قِبَلِها مبدأَ الاستحالةِ والتغيرِ الموجودِ في هذه الجواهرِ. وإذا كان هذا هكذا، فمتى سلمنا وجودَ هذه قلنا إنها جواهرُ أُخَرُ، وأما أن نقول إن هذه هي جواهرُ هذه المتغيراتِ فهو قولٌ باطلٌ. وإنما قال هذا من قِبَلِ أنه إنما أبطل وجودَها من جهةِ وضعهم إياها أسبابًا للأمورِ المحسوسةِ وللعلمِ نفسِه، وإذا بطل أنها ليست أسبابًا لم يلزم من ذلك أن يبطل وجودُها. ولذلك قال: "فأما أنها محيطةٌ فقد قلنا إنه ليس بشيءٍ". يريد:- إن وضعهم هذه الجواهرَ محيطةً بالمحسوساتِ التي هاهنا وحاصرةً لها على ما يوجد النوعُ حاصرًا لما تحتَه، فقد قلنا إنه ليس بشيءٍ لأن الحاصرَ والمحصورَ هما والنوعَ شيءٌ واحدٌ بالعددِ، فلذلك إن كانت هذه الأنواعُ جواهرَ مفارقةً فهي جواهرُ أُخَرُ غيرُ هذه المحسوسةِ. فأما أن يكون لها مدخلٌ في وجودِ الجواهرِ المحسوسةِ فلا، لا على أنها حاصرةٌ للمحسوساتِ التي هاهنا، ولا على أنها أسبابٌ لها، ولا على أنها سببٌ للعلمِ الضروريِّ المدرَكِ في الموجوداتِ المحسوسةِ. ولذلك قال في إثر هذا: "فلذلك لا نجد شيئًا من العقولِ والطبائعِ يضع هذه العلةَ التي ذكرنا". يريد:- فلذلك لسنا نقدر أن نضع هذه علةً لشيءٍ من العقولِ التي في الأمورِ المحسوسةِ ولا لشيءٍ من الطبائعِ الموجودةِ هاهنا.

ثم قال: "فإذًا ليس تشبه الأنواعُ شيئًا من المبادئِ". يريد:- وإذا تقرر هذا فبيّنٌ أن الأنواعَ ليست تشبه شيئًا من المبادئِ التي للموجوداتِ المحسوسةِ، وإذا كان ذلك كذلك فبيّنٌ أنها ليست مبادئَ لهذه المحسوساتِ.

وقوله: "ولكن إنما صار التعاليمُ بها لأن الفلسفةَ إذا تكلمت وقتًا ما في شيءٍ ما استعملت هذه من أجلِ تلك". يريد:- إن الفلسفةَ إنما تستعمل الأمورَ الكليةَ لتصل بها إلى الأمورِ الموجودةِ بمنزلةِ ما تستعملها في الحدودِ والبراهينِ، وإن نظرت فيها من حيث هي أحدُ الموجوداتِ فإنما تنظر فيها من أجلِ الأمورِ

الموجودةِ إذ كان العلمُ بها يقود العقلَ ويعرّفه الصوابَ عند النظرِ في الموجوداتِ، ومن قِبَلِ هذه صارت البراهينُ المأخوذةُ بهذا النحوِ من مقدماتٍ منطقيةٍ لا من مقدماتٍ ذاتيةٍ ومناسبةٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٥

وأيضًا إن أخذ الإنسانُ الجوهرَ الذي كلامُنا فيه كهيولى تعليميةٍ، فإنما يفعل ذلك خاصةً إذا أراد أن يصف الفصلَ بين الجوهرِ والهيولى كالكبيرِ والصغيرِ، كما يقول الطبيعيون إن الفصولَ الأُولى للموضوعِ هي التخلخلُ والتكاثفُ، وهذه فإنما هي زيادةٌ ونقصانٌ في الحركةِ. فإن كانت هذه حركةً فمن البَيِّنِ أن الأنواعَ متحركةٌ.

التّفْسِيرُ

لما كان قد يؤخذ ما تبين في علمِ المنطقِ من المعقولاتِ في العلومِ العامةِ أخبر أيضًا بذلك فقال: "وأيضًا إن أخذ الإنسانُ الجوهرَ الذي كلامُنا فيه كهيولى تعليميةٍ فإنما يفعل ذلك إذا أراد أن يصف الفصلَ بين الجوهرِ والهيولى كالكبيرِ والصغيرِ". يريد:- وأيضًا إن أخذ الإنسانُ هذه المعقولاتِ المنطقيةَ مقدماتٍ مستعملةً في البراهينِ أي هيولى البراهينِ ونظر بها في الموجوداتِ المحسوسةِ من حيث تلحقها هذه المعقولاتُ، فإنما يعرض ذلك للنُظَّارِ إذا فحصوا عن الفصولِ الأُولى الكليةِ للجوهرِ مثل الفحصِ عن فصلي الجوهرِ الأولِ اللذين انقسم إليهما الموجودُ، وهو الذي أحدُهما بمنزلةِ الهيولى والآخرُ بمنزلةِ الصورةِ، مثل بيانِ من رام أن يبين أن هذين الجوهرين هما الكبيرُ والصغيرُ أو أنهما الكثيفُ والسخيفُ.

ولما كان هذا يوهم أن فيه حجةً لمن قال إن المعقولاتِ جواهرُ الموجوداتِ، لأنه إذا كان منها ما يدل على طبيعةِ الجوهرِ فهو جوهرٌ، لزم أن تكون المعقولاتُ جواهرَ. قال: "وهذه فإنما هي زيادةٌ ونقصانٌ في الحركةِ فإن كانت هذه حركةً فمن البَيِّنِ أن الأنواعَ متحركةٌ". يريد:- فإن كانت معقولاتُ هذه الأشياءِ تدل على جواهرَ فهي جواهرُ الأشياءِ، لكن لما كانت المتضاداتُ كلها ترجع إلى زيادةٍ ونقصانٍ، والزيادةُ والنقصانُ يرجعان إلى الحركةِ، فلو كانت معقولاتُ هذه الأشياءِ هي جواهرَها لكان معقولُ الحركةِ حركةً، ولو كان معقولُ الحركةِ الذي هو الجنسُ العامُّ لأنواعِ الحركةِ حركةً لكانت الأنواعُ كلها متحركةً، ولو كانت الأنواعُ متحركةً وكانت جواهرَ الأشياءِ لم يكن شيءٌ ثابتًا.

وإنما قال هذا كله على جهةِ الاستظهارِ لأنه من المعلومِ الأولِ أن معقولَ الحركةِ ليس بحركةٍ، وهو لازمٌ لمن قال إن معقولاتِ الأشياءِ هي جواهرُها لا التي تُفهم جوهرَها، وذلك أن أرسطوطاليس يرى أن معقولاتِ الأشياءِ هي مفهماتُ جواهرِ الأشياءِ وليس هي جواهرَ الأشياءِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٦

وكل الفحصِ على الطبيعةِ إنما يقع عند الظنِّ بأن البيانَ سهلٌ وواحدٌ لا يكون كلَّ شيءٍ، لأنه ليس بالفعلِ كلُّ الأشياءِ واحدًا، بل بالمعنى الذي إن صيّره الإنسانُ للكلِّ فإن ذلك لا يكون إن لم يُسلَّم أنه جنسٌ لذلك الكلِّ. وهذا أيضًا فغيرُ ممكنٍ في بعضِ الأشياءِ لأنه ليس يوجد حدٌّ واحدٌ يعم التي مع الأعدادِ من الخطوطِ والسطوحِ والأجسامِ ولما سيكون أو قد كان وما له قوةٌ ما، فإن

هذه الأشياءَ ليس من شأنها أن تكون أنواعًا ولا هي أيضًا عددٌ ولا التي للمتوسطِ لأن تلك تعليمياتٌ ولا للأشياءِ الفاسدةِ.

التّفسيرُ

يقول: وفحصُ القدماءِ عن الأمورِ الطبيعيةِ إنما كان لأنهم كانوا يرون أن البيانَ ليس ممكنًا فقط بل سهلًا، وإذا كان الكلّيُّ الذي من قِبَلِه يمكن الفحصُ واحدًا بالعددِ في كثيرين على ما يقول القائلون بالصورِ، وكان الواحدُ بالعددِ في كثيرين شيئًا لا يمكن أن يوجد، فليس يمكن أن يكون برهانٌ ولا تعلمٌ. وهذا هو الذي دل عليه بقوله: "وواحدٌ لا يكون كلَّ شيءٍ لأنه ليس بالفعلِ كلُّ الأشياءِ واحدًا". يريد:- وليس يمكن أن يكون الجنسُ العامُّ لجميعِ الأشياءِ واحدًا بالعددِ لأنه لو أمكن ذلك لأمكن أن يوجد واحدٌ بالعددِ في كلِّ شيءٍ، وذلك غيرُ ممكنٍ لأنه كان يكون كلُّ الأشياءِ واحدًا بالفعلِ أي مشارًا إليه. ثم قال: "بل بالمعنى الذي إن صيّره الإنسانُ للكلِّ فإن ذلك لا يكون إن لم يُسلَّم أنه جنسٌ لذلك الكلِّ". يريد:- بل إن اعتقد الإنسانُ أن في الكلِّ معنىً واحدًا فإن ذلك لا يصح إلا أن يضع أنه جنسٌ للكلِّ لا معنىً واحدًا بالفعلِ.

ثم قال: "وهذا أيضًا غيرُ ممكنٍ في بعضِ الأشياءِ لأنه ليس يوجد واحدٌ يعم الأعدادَ والسطوحَ والأجسامَ ولما سيكون أو قد كان وما له قوةٌ". يقول: ووضعُ واحدٍ يعم أشياءَ كثيرةً على أنه جنسٌ يظهر أنه غيرُ ممكنٍ في بعضِ الأشياءِ الكثيرةِ، فكيف أن يوجد واحدٌ بالعددِ يعم جميعَ الأشياءِ؟ وذلك أنه ليس يمكن أن يوجد للعددِ وللسطح والخطِّ جنسٌ واحدٌ يعمها إلا باشتراكِ الاسمِ، مثل أن يقول قائلٌ إنها تشترك في الجنسِ الذي هو الكميةُ. يريد:- فإنه من البَيِّنِ أن اسمَ الكميةِ يقال عليها باشتراكٍ، ولا يوجد أيضًا معنىً واحدٌ لما كان ولما سيكون ولا

لما هو كائنٌ بالقوةِ وكائنٌ بالفعلِ، ولذلك ليست الصنائعُ التعاليميةُ الناظرةُ فيها صناعةً واحدةً بل صنائعَ كثيرةً، ولذلك كان النظرُ فيما قد كان غيرَ النظرِ فيما سيكون، والنظرُ فيما بالقوةِ غيرَ النظرِ فيما بالفعلِ.

ثم قال: "وهذا أيضاً غير ممكن في بعض الأشياء، لأنه ليس يوجد واحدٌ يعم الأعداد والسطوح والأجسام، ولما سيكون أو قد كان، وما له قوةٌ". يقول: ووضعُ واحدٍ يعم أشياء كثيرة على أنه جنسٌ يظهر أنه غير ممكن في بعض الأشياء الكثيرة، فكيف أن يوجد واحدٌ بالعدد يعم جميع الأشياء؟ وذلك أنه ليس يمكن أن يوجد للعدد وللسطح والخط جنسٌ واحدٌ يعمها إلا باشتراك الاسم، مثل أن يقول قائل إنها تشترك في الجنس الذي هو الكمية. يريد: فإنه من البين أن اسم الكمية يُقال عليها باشتراك، ولا يوجد أيضاً معنىً واحدٌ لما كان ولما سيكون، ولا لما هو كائنٌ بالقوة وكائنٌ بالفعل. ولذلك ليست الصنائع التعاليمية الناظرة فيها صناعةً واحدةً، بل صنائع كثيرة، ولذلك كان النظر فيما قد كان غير النظر فيما سيكون، والنظر فيما بالقوة غير النظر فيما بالفعل. ثم قال: "وهذه الأشياء ليس من شأنها أن تكون أنواعاً ولا هي أيضاً للمتوسط، لأن تلك تعليمياتٌ، ولا للأشياء الفاسدة". يريد: وهذه المعقولات التي هي أجناسٌ وأنواعٌ ليس من شأنها أن تكون صوراً قائمةً بذاتها ومُثُلاً على ما يقول قوم، ولا هي أيضاً أمورٌ متوسطةٌ بين الصور والمحسوسات كما يقول قوم في معقولات التعاليم، من قِبَل أنها تعليمياتٌ، أي من قِبَل أنه لا يظهر في حدودها المادة، ولا هي أيضاً صورٌ للأشياء الفاسدة على ما يزعم القائلون بالصور. يريد: لأنه قد تبين من القول المتقدم استحالة هذا كله.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٧

وأيضاً فإنه قد يُظن أن هاهنا جنساً آخر رابعاً يبحث عن أسطقسات جميع الموجودات، من غير أن يُدفع أن المقولة على أنحاء شتى لا يمكن أن توجد، إلا أنهم يبحثون على هذا النحو عن الأشياء التي تكون منها الأسطقسات، أما في بعضها فمن الفعل والانفعال والملاءمة. وليس ذلك في أي شيء كان، بل إنما يمكن في الجوهر فقط، حتى يكون البحث إنما هو عن أسطقسات جميع الموجودات والتماس تحصيلها. وليس ذلك بحق، وكيف يمكن الإنسان أن يتعرف أسطقسات جميع الموجودات؟ وذلك أنه من البين أنه لا يمكن أن يتعلم شيئاً من الأشياء إن لم يكن يتقدم العلم بأوائله، مثل أن يتعلم متعلم الهندسة، إلا أنه يتقدم فيعلم أشياء من ذلك العلم الذي يريد أن يتعلمه، لا يعلم واحداً منها. وكذلك الحال في الآخر حتى تكون الصناعة التي يرى قوم أنها تعلم كل شيء لا تعرف شيئاً على هذه الصفة.

التّفْسِيرُ

يقول: وإذا أنزلنا أن الأنواع، وبالجملة المعقولات الكلية، أمورٌ موجودةٌ خارج النفس، وأنها صور الموجودات، لزم أن يكون هذا الجنس من الموجودات جنساً رابعاً غير الثلاثة الأجناس، وأن تنظر فيه صناعةٌ رابعةٌ غير الصنائع الثلاث الناظرة في الأمور التعاليمية، والطبيعية، والأمور الإلهية. وهذا أمرٌ لازمٌ لمن لا يضع أن المعقولات الكلية لا توجد خارج النفس. وإنما لزمهم أن يكون هذا الجنس يبحث عن أسطقسات جميع الموجودات؛ لأنه إذا كانت هذه الأنواع هي أسطقسات جميع الموجودات، أي صورها، وكانت كل صناعة إنما تبحث

عن أسباب الأشياء التي هي موضوعات تلك الصناعة، وكان يلزم أن تكون موضوعات هذه الصناعة هي أسطقسات الأشياء، لزم أن تكون هذه الصناعة الرابعة تبحث عن أسطقسات الأسطقسات.

وقوله: "إلا أنهم يبحثون على هذا النحو عن الأشياء التي منها تكون الأسطقسات". يريد: إلا أنه إذا كانت هذه الأنواع الموجودة خارج النفس هي جواهر موضوعات العلوم الثلاثة، وكانت الصناعة الناظرة في الأنواع تفحص عن أسباب الأسباب، وجب أن تكون كل صناعة من هذه الصنائع الثلاث تفحص عن أسباب أسبابها. وقوله: "أما في بعضها فمن الفعل والانفعال والملاءمة، وليس ذلك في أي شيء كان، بل إنما يمكن في الجوهر فقط". يريد: وليس يمكن ذلك في شيء من الصنائع الثلاث، أعني أن يُفحص عن أسباب الأسباب، إلا في الصناعة التي تفحص عن أسباب الفعل والانفعال والملاءمة التي بين الصورة والمادة.

وقوله: "حتى يكون البحث" إلى قوله "وليس ذلك بحق". يريد: إلا أنه ليس اللازم عن الوضع الأول أن تفحص واحدة من الصنائع الثلاث عن أسباب أسبابها، بل أن تفحص كل واحدة من الصنائع الثلاث عن أسباب أسبابها، وليس ذلك بحق.

وقوله: "وكيف يمكن الإنسان أن يتعرف أسطقسات جميع الموجودات" إلى قوله "فيعلم أشياء من ذلك العلم الذي يريد أن يتعلمه لا يعلم واحداً منها". يريد: وكيف يمكن أن تكون هاهنا صناعةٌ يمكن أن تتعرف أسطقسات جميع الموجودات؟ وذلك أنه من البين أنه لا يمكن أن يتعلم شيئاً من الأشياء الموضوعة في الصنائع إن لم يتقدم العلم بالمعقولات الأول في تلك الصناعة. وذلك أنه إن

احتاج أن يتعلم أوائل العلم في تلك الصناعة، لزمه أن يتعلم أوائل الأوائل، ويمر ذلك إلى غير نهاية، فيلزم أن يكون الذي يريد أن يتعلم علماً واحداً من هذه العلوم لا يعلم شيئاً منها، مثل أن يكون متعلم الهندسة لا يمكنه أن يتعلمها حتى يتقدم فيعلم أشياء هي مبادئ ذلك العلم الذي يريد أن يتعلمه، فإنه لا يعلم واحداً منها.

ثم قال: "وكذلك الحال في الآخر" إلى قوله "لا تعرف شيئاً على هذه الصفة". يريد: وكذلك يلزم فيما عدا علم الهندسة من العلوم، حتى تكون الصناعة التي يرى قوم أنها تعلم كل ما فيها بتعليم، لا تعلم شيئاً من الأشياء.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٨

وأيضاً فإن كل تعليم إنما يكون عن أمور متقدمة، إما كلها وإما بعضها. وكذلك ما تبيّن بالبرهان والتحديد يجب أن يتقدم فيُعلم فيه المتقدمات التي بها يقع البيان، وكذلك ما عُلم بالاستقراء.

التّفْسِيرُ

لما بيّن أن الصنائع البرهانية إنما تبيّن المجهولات من أمور معلومة في تلك الصنائع، يريد أن يبيّن أن هذه القضية عامةٌ في الصنائع العملية والنظرية، وفي كل ما يُتكلف بيانه بقول على جهة الإقناع أو على جهة الخطابة، كما فعل ذلك في أول كتاب البرهان. فقال: "وأيضاً فكل تعليم إنما يكون عن أمور متقدمة إما كلها وإما بعضها". يريد: وأيضاً فإنه من المعروف بنفسه أن كل تعليم يكون في

الصنائع العملية التي نُتعلم باحتذاء، فإنه إنما يكون بمعرفة الأمور المعروفة بنفسها في تلك الصناعة، إما كلها وإما بعضها.

وقوله: "وكذلك ما تبيّن بالبرهان والتحديد"، يعنى به الصنائع التي نُتعلم بقول، سواء كانت عملية أو نظرية. وقوله: "وكذلك ما عُلم بالاستقراء"، يعنى به العلم الحاصل في صناعة الجدل.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٩

فإن كان العلم لنا في غريزتنا، فإنه من العجب أن يفوتنا أمرٌ من الأمور وفينا أوثق العلوم. وأيضاً كيف يعلم الشيء الكائن عن أشياء وكيف يكون ذلك ظاهراً؟ فإن الحيرة تعرض في هذه الأشياء. وقد تشاجر قومٌ في ذلك كما تشاجروا في المقاطع، فقال قومٌ في الحرف السادس من حروف اليونانيين، وهو الزاي وهذه صورته [Z]، بأنه مركبٌ من السين والدال المعجمة والألف. وقال آخرون بل هي نغمةٌ مفردةٌ بذاتها ليست من النغم المعروفة. وأيضاً فما كان من ذوات الحس كيف يعرفه من لا حس له؟ وأيضاً فإن هذه أبداً هي أسطقسات كل شيء، كما أن الأصوات المركبة إنما تكون من الأسطقسات الخاصة.

التّفْسِيرُ

قوله: "فإن كان العلم لنا في غريزتنا، فإنه من العجب أن يفوتنا أمرٌ من الأمور وفينا أوثق العلوم". يريد: أن القول بالصور يلزم عنه أن تكون العلوم كلها معروفةً عندنا وغريزيةً لنا. وذلك أنه إن كانت هاهنا صورٌ ينظر العقل منا إليها

كما ينظر الحس إلى المحسوسات، وكان إدراك المحسوسات غريزياً لنا، أي ليس يحصل عن معرفة متقدمة، فقد يجب أن تكون المعقولات غريزيةً لنا، لا أن يكون منها ما هو غريزيٌ وما هو متعلمٌ.

ثم قال: "وأيضاً كيف يُعلم الشيء الكائن عن أشياء وكيف يكون ذلك ظاهراً؟ فإن الحيرة تعرض في ذلك". يريد: وعلى هذا فكأن تستوي معرفتنا بالشيء ومعرفتنا بأسبابه، وكأن لا يقع في الأسباب شكٌ بين الناس؛ لأن نسبة المعقولات كانت تكون نسبة المحسوسات.

ثم قال: "وقد تشاجر قومٌ في ذلك...". يريد: ولو كان ذلك كذلك، لما تشاجر الناس في أسطقسات كثير من الأشياء، كما عرض ذلك للنحويين من أهل زمانه، أن تشاجروا في حرف الزاي هل هو بسيطٌ أو مركبٌ من حروف أُخر.

ثم قال: "وأيضاً فما كان من ذوات الحس كيف يعرفه من لا حس له؟". يريد: ويلزم هذا الوضع، أعني وضع الصور المعقولة مدركةً بذاتها كالمحسوسات، ألا نحتاج في حصولها لنا إلى الإحساس. ولو كان ذلك كذلك لعرف طبائع المحسوسات من به آفةٌ في حواسه، حتى يكون يتعرف طبائع الألوان من وُلد أكمه، وطبائع الأصوات، أي معقولاتها، من وُلد أصم.

وقوله: "فإن هذه أبداً هي أسطقسات كل شيء كما أن الأصوات المركبة إنما تكون من الأسطقسات الخاصة". يريد: وإنما يلزم إذا كانت معرفة هذه الصور غريزيةً لنا أن تكون معارف جميع الأشياء غريزيةً لنا، من قِبَل أن هذه الصور هي أسطقسات جميع الموجودات الخاصة بها، كما أن جميع الأصوات إنما تكون من الأسطقسات الخاصة. يريد: أنه إذا كانت الصور هي أسطقسات جميع الموجودات الخاصة بها، فقد يجب ألا نحتاج في معرفتها إلى الحواس.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٠

فأمَّا أنَّ ما قيلَ في العللِ الطبيعيَّةِ يشبهُ أنْ يكونَ قد فُحِصَ عنهُ جميعُ أهلِ النظرِ، وإنَّا لم نأتِ بعلةٍ واحدةٍ خارجةٍ عنها، فذلكَ ظاهرٌ ممَّا تقدَّمَ. وخليقٌ أنْ تكونَ الفلسفةُ الأولى تستقصي القولَ في جميعِ الأشياءِ، فإنَّها تشتملُ على جميعِ المبادئِ، وعلى ما هو أوَّلٌ.

التَّفْسِيرُ

يقولُ: فأمَّا أنَّ ما قلناهُ في أنواعِ العللِ الطبيعيَّةِ قد قالهُ غيرُنا من القدماءِ، فبيِّنٌ ممَّا حكيناهُ عنهم. وكذلكَ يظهرُ أنَّا عندَ ذكرِنا أصنافَ العللِ، أنَّا لم نذكرْ علةً زائدةً على أنواعِ العللِ التي ذكرَها القدماءُ. يشيرُ أنَّ القدماءَ قد كانوا وقفوا على العللِ الأربعِ في وقتِهِ. وهذا الذي ذكرهُ عن القدماءِ في هذهِ المقالةِ، ظاهرُهُ أنَّهم اعترفوا بالسببِ الذي على طريقِ المادةِ، والذي على طريقِ الصورةِ، والذي على طريقِ الفاعلِ. وأمَّا السببُ الذي على طريقِ الغايةِ، فلقائلٍ أنْ يقولَ إنَّهُ لم يظهرْ ممَّا حكى عن القدماءِ في العللِ في هذهِ المقالةِ القولُ بهِ، لكنْ يشبهُ أنْ يكونَ من قالَ بالفاعلِ فقد لزمهُ القولُ بالسببِ الغائيِّ، لأنّ الفاعلَ إنَّما يفعلُ من أجلِ شيءٍ. وأمَّا من جحدَ الفاعلَ وقالَ بالاتفاقِ، فلم يضعِ السببَ الغائيَّ ولا اعترفَ بهِ. ويشبهُ أنْ يكونَ أشارَ بذلكَ إلى سقراطَ وأفلاطونَ، فإنَّهُ حكى في غيرِ هذا الموضعِ أنَّ في وقتِ سقراطَ شعرَ الناسُ بالسببِ الغائيِّ، ومالوا من أجلِ ذلكَ إلى تدبيرِ المدنِ. يريدُ: بحسبِ ما اعتقدوهُ في غايةِ الإنسانِ.

وقولُهُ: "وخليقٌ أنْ تكونَ الفلسفةُ الأولى تستقصي القولَ في جميعِ الأشياءِ، فإنَّها تشتملُ على جميعِ المبادئِ، وعلى ما هو أوَّلٌ"، يريدُ: وخليقٌ أنْ يظهرَ من هذا كلِّهِ أنَّ الفلسفةَ هيَ التي تستقصي القولَ في المبادئِ وتنظرُ في جميعِها، وبخاصةٍ الأوَّلُ منها في الوجودِ، والأوَّلُ في المعرفةِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥١

ولأنَّ ابنَ دقليسَ يقولُ إنَّ الحدَّ هو عظمٌ، وهذا هو ما الشيءُ الذي هو بهِ ما هو وجوهرُ الأمرِ، غيرَ أنَّهُ على هذا المثالِ يكونُ أيضاً لحماً ضرورةً، وكلَّ واحدٍ من الأمورِ الأُخَرِ، أو لا يكونُ واحداً منها. فلهذا يكونُ لحماً وعظماً وكلَّ واحدٍ من الأمورِ الباقيةِ. وليسَ ذلكَ من أجلِ الهيولى التي يقولُ ذلكَ إنَّها نارٌ وأرضٌ وماءٌ وهواءٌ، ولا يجعلُ السببَ فيما يقولُهُ هذهِ الأشياءَ، بل يضطرُّ إلى أنْ يقولَ بغيرِها، إلَّا أنَّهُ لم يقلْ ما قالهُ ببيانٍ وإيضاحٍ. والأمرُ في هذهِ وأشباهِها قد تبيَّنَ فيما تقدَّمَ. وسنعودُ إلى القولِ في جميعِ الشكوكِ التي تعرضُ فيها. وأمَّا الآنَ فينبغي أنْ نبادرَ لنقولَ شيئاً ما في الشكوكِ العارضةِ في الأمورِ الأُخَرِ.

التَّفْسِيرُ

لَمَّا كانَ معظمُ من تكلَّمَ في الأمورِ الطبيعيَّاتِ من المتقدِّمينَ تكلَّمَ في المادةِ، ولم يتكلَّمْ في الصورةِ الخاصةِ بالأمورِ المتحرِّكةِ مع كلامهِ في المادةِ كلاماً طبيعيَّاً إلَّا ابنُ دقليسَ، فهو يعلمُ أنَّ ابنَ دقليسَ أشارَ إليها وإنْ كانَ لم يفصحْ بذلكَ الإفصاحَ البيِّنَ، لكنَّ القولَ بالسببِ الذي على طريقِ الصورةِ لازمٌ عن قولِهِ. أخذَ يذكرُ أوَّلاً من أينَ يلزمُ ذلكَ من قولِهِ، فقالَ: "ولأنَّ ابنَ دقليسَ يقولُ إنَّ

الحدَّ هو عظمٌ، وهذا هو ما الشيءُ الذي هو بهِ ما هو وجوهرُ الأمرِ، غيرَ أنَّهُ على هذا المثالِ يكونُ أيضاً لحماً ضرورةً، وكلَّ واحدٍ من الأمورِ الأُخَرِ، أو لا يكونُ واحداً منها". يريدُ: لكنْ لمَّا كانَ ابنُ دقليسَ قد قالَ في العظمِ إنَّ كونَهُ عظماً هو الحدُّ الذي يفترقُ بهِ من سائرِ الأمورِ المركبةِ، وكانَ الحدُّ هو الذي يدلُّ على صورتِهِ وجوهرِهِ، فبيّنٌ أنَّهُ يلزمهُ أنْ يكونَ اسمُ اللحمِ وغيرُ ذلكَ من الأشياءِ المركبةِ من الأسطقساتِ يدلُّ على معنىً زائدٍ على الهيولى، أو لا يكونُ شيءٌ ممَّا تدلُّ عليه هذهِ الأسماءُ حدوداً للشيءِ.

ثمَّ قالَ: "فلهذا يكونُ لحماً وعظماً وكلَّ واحدٍ من الأمورِ الأُخَرِ، وليسَ ذلكَ من أجلِ الهيولى التي يقولُ ذلكَ إنَّها نارٌ وأرضٌ وماءٌ وهواءٌ". يريدُ: فلهذا القولِ الذي قالَ ابنُ دقليسَ في العظمِ يلزمهُ في اللحمِ وفي كلِّ واحدٍ من الأشياءِ المركبةِ ألَّا يكونَ ما تدلُّ عليه الأسماءُ من قِبَلِ الهيولى فقط التي يقولُ بها، بل يلزمهُ أنْ يضعَ علةً زائدةً على الهيولى، وهيَ الصورةُ. أعني أنَّهُ يلزمهُ أنْ يقولَ بعلةٍ سوى علةِ الهيولى، وأنْ يوفِّيَ هذهِ العلةَ في كلِّ واحدٍ من الأشياءِ المتكونةِ.

ولمَّا كانَ لم يفعلْ هذا، قالَ: "إنَّهُ لم يقلْ ما قالهُ ببيانٍ وإيضاحٍ". يريدُ: من قِبَلِ أنَّهُ لم يصرِّحْ بعمومِ هذهِ العلةِ، ولا بتعريفِ ما هيَ في شيءٍ شيءٍ من الموجوداتِ المركبةِ من الأسطقساتِ الأربعِ.

وقولهُ: "والأمرُ في هذهِ الأشياءِ قد تبيَّنَ فيما تقدَّمَ"، يريدُ: في العلمِ الطبيعيِّ، لأنَّهُ هنالكَ تبيَّنَ أمرُ الصورِ.

ولمَّا كانَ ما في ذلكَ من الشكوكِ يُحَلُّ في هذا العلمِ، قالَ: "وسنعودُ إلى القولِ في جميعِ الشكوكِ التي تعرضُ فيها". ثمَّ أخبرَ بالغرضِ الذي هو عازمٌ أنْ يذكرهُ في المقالةِ التاليةِ لهذهِ، فقالَ: "وينبغي أنْ نبادرَ لنقولَ شيئاً ما في الشكوكِ

العارضةِ في الأمورِ الأُخَرِ". يريدُ: في الشكوكِ العارضةِ في مطالبِ هذا العلمِ العويصةِ.

تمَّتِ المقالةُ الثانيةُ، وهيَ الموسومةُ بحرفِ الألفِ الكبرى.

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

شرح المقالةِ الثالثةِ من كتاب ما بعدَ الطبيعةِ المرسومةِ بحرفِ الباءِ

الجزء الأول: طرح المسائل والاعتراضات والشكوك المختلفة

الجزء الثاني: فحص الإشكالات والاعتراضات

الجزء الأول: طرح المسائل والاعتراضات والشكوك المختلفة.

الفصل الأول: سبب الإشكالات

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١

إنا لمضطرونَ أن نتصفحَ أولاً المسائلَ الغامضةَ التي ينبغي لنا أن نذكرَها في العلمِ المطلوبِ ههنا، وهي التي ظنَّ قومٌ فيها ظنوناً مختلفةً وغيرَها مما غفلوا عنهُ؛ فإنَّ أولية فعلِ الذينَ يريدونَ درکَ علمِ الأشياءِ ومبدئِها شدةُ الفحصِ عنِ المسائلِ الغامضةِ؛ لأنَّ الدركَ الذي من بعدُ هو حلُّ المسائلِ الغامضةِ التي من قبلُ، ولا يقدرُ أن يحلَّ من جهلَ الرباطَ. ونكولُ الفهمِ يدلُّ على أنَّ هذا هكذا؛ لأنهُ إنما يصيبُ الناكلُ شبهَ ما يصيبُ الموثوقُ رباطاً، ولن يقدرَ الناكلُ الفهمَ ولا الموثوقُ رباطاً أن يصيرا قدماً. ولذلكَ ينبغي أن نفحصَ أولاً عن جميعِ المستصعباتِ لما قلنا؛ ولأنهُ من طلبَ معرفةَ شيءٍ من قبلِ أن يفحصَ أولاً عن غموضِهِ يشبهُ الذينَ جهلوا مواضعَ أقدامِهم على سواءِ السبيلِ. ومعَ هذا أنَّ من لم يعلمِ المطلوبَ لا محالةَ لم يعرف إذا أصيبَ؛ فغايةُ الذينَ لا يفحصونَ عنِ الغوامضِ ليست معروفةً، وغايةُ الذينَ يفحصونَ عنها واضحةٌ معروفةٌ، ومنَ الفضلِ أن يكونَ عندَ سامعِ جميعِ أقاويلِ المدعينَ والمنكرينَ قضايا مضطرةٌ مقنعةٌ.

ترجمة حديثة: فيما يخص العلم الذي نبتغيه، من الضروري أولاً أن نستعرض الأمور التي يجب أن نشك فيها ابتداءً. وهذه الأمور هي كل ما ارتآه البعض فيها على نحو مختلف، وأيضًا كل ما قد يكون قد أُغفل بالإضافة إلى ذلك. ومن المجدي للراغبين في امتلاك مقدرة ما، أن يُحسنوا الشك. فإن المقدرة اللاحقة هي حل لتلك [المشكلات] التي شُكَّ فيها سابقًا. ولا يمكن للمرء أن يحل عقدةً يجهلها، بل إن حيرة العقل هي ما تكشف حقيقة الأمر. فبقدر ما يشك [العقل]، بقدر ما يعاني حالة شبيهة بحال المقَيَّد؛ ففي كلتا الحالتين يستحيل المضي قدمًا. ولهذا السبب، يجب أولاً تأمل جميع الصعوبات، من أجلها هي، ولأن أولئك الذين يبحثون دون أن يشكوا أولاً، يشبهون أولئك الذين يجهلون إلى أين يجب أن يذهبوا، وفوق ذلك، لا يستطيعون أن يعرفوا ما إذا كانوا قد وجدوا ما يبحثون عنه أم لا. فالغاية بالنسبة لهؤلاء ليست واضحة، أما بالنسبة لمن شكَّ أولاً، فإنها تتجلى له. كذلك، من الضروري أن يكون المرء في وضع أفضل للحكم، حين يستمع إلى جميع الحجج المتضادة من كلا الجانبين، كما لو كان يستمع إلى خصوم."

التّفسيرُ

قصدُهُ في هذه المقالةِ أن يتقدمَ فيأتيَ بالأقاويلِ الجدليةِ التي تثبتُ الشيءَ الواحدَ بعينِهِ وتبطلُهُ في جميعِ المطالبِ العويصةِ في هذا العلمِ، إذ كانَ من تمامِ حصولِ العلمِ بالشيءِ -أعني العلمَ البرهانيَّ- أن يتقدمَ الإنسانُ فيعرفَ الأقاويلَ المتناقضةَ في ذلكَ الشيءِ ثمَّ يعرفَ حلَّها من قبلِ البرهانِ الذي يكونُ في ذلكَ الشيءِ. وهذهِ هي عادةُ أرسطوطاليسَ في جميعِ العلومِ، أعني في المسائلِ الغامضةِ منها؛ وذلكَ أنَّ شأنَ هذهِ المسائلِ أن توجدَ فيها أقاويلُ مشككةٌ، فليسَ يعلمُ

مقدارُها في الغموضِ ما لم يتقدم فتعلمَ بأقاويلَ جدليةٍ. لكنهُ في العلمِ الطبيعيّ رأى أنَّ الأفضلَ في التعليم أن يقدمَ الفحصَ الجدليَّ في مطلوبٍ مطلوبٍ عندما يرومُ إقامةَ البرهانِ على ذلكَ المطلوبِ الواحدِ. وأما في هذا الكتابِ فرأى أن يقدمَ الأقاويلَ الجدليةَ في جميعِ المطالبِ العويصةِ التي في هذهِ الصناعةِ، ويفرِدَ القولَ فيها على حدةٍ، ثمَّ يأتيَ بالبراهينِ التي تخصُّ مطلوباً مطلوباً في الموضعِ اللائقِ بهِ من مقالاتِ هذا العلمِ. ولعلَّ الذي رأى من ذلكَ في هذا العلمِ هو الأفضلُ في التعليم في هذا العلمِ لمشاركتِهِ لعلمِ الجدلِ في عمومِ النظرِ، والتباسِ الأقاويلِ البرهانيةِ التي فيهِ كثيراً بالأقاويلِ الجدليةِ، ولكونِ الموضوعِ للعلمينِ واحداً وهو الموجودُ المطلقُ، ولاقتضاءِ طبيعةِ الأقاويلِ الجدليةِ أن نتقدمَ في الترتيبِ الأقاويلَ البرهانيةَ، رأى أرسطوطاليسُ أن يجعلَ هذا النحوُ منَ النظرِ جزءاً مفرداً برأسِهِ من أجزاءِ هذا العلمِ، كما فعلَ في الأسماءِ الدالةِ على المعاني المستعملةِ في هذا العلمِ، أعني أن تكونَ تلكَ الأسماءُ عامةً لجميعِ المعاني التي تستعملُ في هذا العلمِ، فجعلَ هذا أيضاً جزءاً مفرداً برأسِهِ بخلافِ ما فعلَ في سائرِ العلومِ، أعني أنَّهُ يشرحُ الأسماءَ الدالةَ على معنىً معنىً منَ المعاني التي يطلبُها في ذلكَ العلمِ عندَ النظرِ في مطلوبٍ مطلوبٍ منَ المطالبِ التي يجبُ أن يشرحَ ما يدلُّ عليه الاسمُ فيها. وأما في هذا العلمِ فجعلَ الفحصَ عن جميعِ الأسماءِ في مقالةٍ واحدةٍ لا لتمييزِ الاسمِ المشتركِ من غيرِهِ، بل لإحصاءِ المعاني التي ينظرُ فيها هذا العلمُ.

وقد خالفَ نيقلاوشُ ترتيبَ الحكيمِ في هذينِ المعنيينِ، وأجرى الأمرَ فيهِ على ما أجراهُ هو في العلمِ الطبيعيّ، وظنَّ أنَّهُ قد سلكَ النظامَ الأفضلَ في ذلكَ، والأفضلُ هنا هو ما فعلَ أرسطوطاليسُ للسببِ الذي قلناهُ. [7]

[7] يرى الشارح ابن رشد أن أرسطو اعتاد أن يورد الأدلة الجدلية بعد إيراد الأدلة اليقينية. غير أن المقالة الثالثة من كتاب ما الطبيعة (الميتافيزيقا)، في الشرح الأول،

فقولُهُ: "إنا لمضطرونَ أن نتصفحَ أولاً المسائلَ الغامضةَ التي ينبغي لنا أن نذكرَها في العلمِ المطلوبِ" يريدُ: أنَّهُ لما كانَ واجباً على كلِّ من عزمَ أن يعلمَ الأشياءَ المطلوبةَ في جنسٍ جنسٍ منَ العلومِ أن يتصفحَ أولاً المسائلَ الغامضةَ التي هي في ذلكَ العلمِ ويفحصَ عنها، فقد ينبغي أن نفعلَ ذلكَ في هذا العلمِ، وهذا الاضطرارُ هو لمكانِ حصولِ العلمِ الأتمِّ، لا أنَّ هذا الترتيبَ هو ضروريٌّ في حصولِ العلمِ بإطلاقٍ، بل حصولِ العلمِ التامِّ الذي في الغايةِ.

ثمَّ ذكرَ أيَّ مسائلَ هي هذهِ المسائلُ، فقالَ: "وهي التي ظنَّ قومٌ فيها ظنوناً مختلفةً وغيرَها مما غفلوا عنهُ"، يريدُ: وهذهِ المسائلُ هي التي اختلفَ فيها الناسُ في هذا العلمِ لغموضِها، وغيرَها منَ المسائلِ المستصعبةِ التي أغفلوا الفحصَ عنها.

ثمَّ أتى بالعلةِ في ابتداءِ الفحصِ عن هذهِ المسائلِ فقالَ "فإنَّ أولية فعلِ الذينَ يُريدونَ دركَ علمِ الأشياءِ ومبدأها شدةُ الفحصِ عن المسائلِ الغامضةِ، لأنَّ الدركَ للذي من بعدُ هوَ حلُّ المسائلِ الغامضةِ التي من قبلُ"، يُريدُ:- والسببُ في وجوبِ الابتداءِ بالفحصِ عن المسائلِ الغامضةِ، لأنَّ العلمَ المطلوبَ الذي يَحْصُلُ بَعْدُ منها هوَ العلمُ الذي بهِ يَنْحَلُّ الغموضُ الذي كانَ في تلكَ المسائلِ من قبلِ

تقدم صورة مغايرة لهذا الترتيب. والحل المقترح هو أن هذين الخلافين صحيحان في حالات مختلفة. فالأقوال الاحتمالية (الجدلية) يمكن استخدامها بطريقتين: إما كتمرين للعقل، وإما كتأكيد. فإذا كان الغرض منها التمرين الأول، يجب أن تسبق الأقوال الجدلية الأقوال البرهانية، وهو ما يؤيده رأي يحيى النحوي (يوحنا النحوي) الذي يرى أن كتاب «الجدل» (الطوبيقا) ينبغي أن يسبق في مسار التعليم كتاب «التحليلات الثانية» (البرهان)، كتمرين تمهيدي يعوّد العقل على القضايا البرهانية والضرورية. أما إذا كان الغرض من الأقوال الجدلية التأكيد، فإنها تأتي بعد الأقوال البرهانية. وهذا ما يعلمه ابن رشد في المقالة الأولى من كتاب السماء والعالم، في التعليق الخامس؛ فانظر هناك.

الشكوكِ الواردةِ فيها. وذلكَ أنَّ المسائلَ التي فيها الشكوكُ من قبلِ الأقاويلِ المتعارضةِ فيها هيَ المسائلُ الغامضةُ أو أكثرُ ذلكَ.

ولمّا ذَكَرَ أنَّ سببَ الابتداءِ بالفحصِ عن الأشياءِ الغامضةِ هوَ أنَّ وقوعَ ذلكَ الغموضِ متقدمٌ على ارتفاعِهِ، والجهةُ التي منها يَقَعُ الغموضُ غيرُ الجهةِ التي منها يَرْتَفِعُ الغموضُ، والجهةُ التي يَقَعُ منها الغموضُ شبيهةٌ بالرباطِ، والجهةُ التي يَنْحَلُّ بها الغموضُ شبيهةٌ بحلِّ الرباطِ، قالَ "ولا يَقْدِرُ أنْ يَحِلَّ من جهةِ الرباطِ، ونكولُ الفهمِ يَدُلُّ على أنَّ هذا هكذا، لأنَّهُ إنَّما يُصيبُ الناكلَ شبيهٌ بما يُصيبُ الموثوقَ رباطًا، ولن يَقْدِرَ الناكلُ الفهمِ ولا الموثوقُ رباطًا أنْ يَصيرا قُدُمًا"، يُريدُ:- ولمّا كانَ من المعروفِ بنفسِهِ أنَّهُ لا يَقْدِرُ أحدٌ أنْ يَحِلَّ الرباطَ الذي يكونُ في أعضاءِ الحركةِ من الجهةِ التي منها وَقَعَ الرباطُ، وكانَ ما يُصيبُ الفهمَ من النكولِ عندَ الأقاويلِ المتضادةِ في الشيءِ شبيهًا بما يُصيبُ المربوطَ، وذلكَ أنَّهُ كما لا يَقْدِرُ المربوطُ أنْ يَنْهَضَ أصلًا إلى الغايةِ التي يَروُمُ أنْ يَتَحَرَّكَ إليها، كذلكَ إذا لَحِقَ العقلَ الأقاويلُ المتضادةُ وَجَبَ أنْ تكونَ الطريقُ التي منها تَنْحَلُّ الشكوكُ غيرَ الطريقِ التي منها تَقَعُ الشكوكُ، كما أنَّ الجهةَ التي منها يُحَلُّ الرباطُ غيرُ الجهةِ التي منها وَقَعَ الرباطُ.

وقولُهُ "ولذلكَ ينبغي أنْ نَفْحَصَ أوَّلًا عن جميعِ المستصعباتِ لما قُلنا"، يُريدُ:- لما قُلناهُ أوَّلًا من أنَّ الطريقَ إلى حصولِ العلمِ هوَ أنْ تَقَعَ أوَّلًا تلكَ الشكوكُ التي هيَ سببُ غموضِها ثمَّ تَنْحَلَّ، من قِبَلِ أنَّ نسبةَ الشكوكِ من النفسِ نسبةُ الرباطِ من الأعضاءِ، ونسبةَ العلمِ الحاصلِ بعدَ تلكَ الشكوكِ نسبةُ الحركةِ المطلوبةِ بعدَ حلِّ الرباطِ.

ثمَّ أتى بعلةٍ أخرى في الابتداءِ بالفحصِ عن الغموضِ التي في المسائلِ فقالَ "لأنَّهُ مَنْ طَلَبَ معرفةَ شيءٍ من قبلِ أنْ يَفْحَصَ أوَّلًا عن غموضِهِ يُشْبِهُ الذينَ جَهِلوا مواضعَ أقدامِهِم على سواءِ السبيلِ"، يُريدُ:- فإنَّهُ مَنْ عَرَفَ الشيءَ قبلَ أنْ يَعْرِفَ مقدارَ غموضِهِ يُشْبِهُ الذينَ تكونُ أقدامُهُم على السبيلِ المستقيمةِ وهم لا يَعْرِفونَ أنَّ أقدامَهُم عليها.

ثمَّ قالَ "ومعَ هذا إنَّ مَنْ لم يَعْلَمِ المطلوبَ لا محالةَ لم يَعْرِفْ إذا أُصيبَ"، يُريدُ:- إذا لم يَعْلَمْ مقدارَ ما يَطْلُبُ لم يعْرِفْهُ إذا أصابَهُ.

ثمَّ أكَّدَ هذا المعنى فقالَ "ومعَ هذا فغايةُ الذينَ لا يَفْحَصونَ عن الغوامضِ ليستْ معروفةً، وغايةُ الذينَ يَفْحَصونَ عنها واضحةٌ معروفةٌ"، يُريدُ:- أنَّ مَنْ فَحَصَ عن الشيءِ وهوَ لا يَعْرِفُ مقدارَ غموضِهِ، فإنَّ ما يَطْلُبُ من معرفتِهِ غيرُ معروفةٍ عندَهُ، فهوَ إنْ أصابَها لا يَدْري هل أصابَها أم لا. وأمّا الذي يَعْرِفُ غموضَ الشيءِ فغايتُهُ التي تُطْلَبُ وهيَ معرفةُ الغموضِ عندَهُ معروفةٌ، فإذا وَجَدَها عَرَفَ ما طَلَبَ، لأنَّ المطلوبَ كانَ مُحَصَّلًا عندَهُ.

ثمَّ قالَ "ومن الفضلِ أنْ تكونَ عندَ سامعِ جميعِ أقاويلِ المدعينَ والمنكرينَ قضايا مضطرةٌ مقنعةٌ"، يُريدُ:- وأيضًا فإنَّ من الأفضلِ للذي يُريدُ أنْ يَحْكُمَ بينَ المختلفينَ في شيءٍ ما أنْ يكونَ عارفًا بالقضايا التي يَسْتَعْمِلُها المدعي والمنكرُ، وهذا أيضًا أحدُ ما يُضْطَرُّ إليهِ مَنْ أرادَ أنْ يكونَ حَكَمًا فاضلًا بينَ المختلفينَ، يُريدُ:- أنَّهُ لذلكَ وَجَبَ ههنا أنْ نُقَدِّمَ الأقاويلَ المتضادةَ في الأشياءِ الغامضةِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢

وأول مسألةٍ من المسائل الغامضةِ هي التي سألنا عنها في صدر هذا الكتابِ:

أ): هل النظرُ في جميع أجناس العللِ لعلمٍ واحدٍ أم لعلومٍ كثيرةٍ؟

ب): وهل للعلمِ النظرُ في مبادئ أوائل الجوهرِ فقط، أم له أن ينظر أيضاً في الأوائل التي منها يكون برهانُ كلِّ شيءٍ؟ كقولنا: هل يمكن الشيءَ الواحدَ أن يكون موجباً وسالباً معاً أم لا يمكن ذلك؟ وأشباه ذلك مثل: هل المساويةُ لشيءٍ واحدٍ متساويةٌ؟

ج): وإن كان للعلمِ النظرُ في الجوهرِ، هل ذلك العلمُ علمٌ واحدٌ لجميع الجواهر أم علومٌ كثيرةٌ؟

د): وإن كانت علوماً كثيرةً، هل جميعُها متناسبةٌ في الجنسِ، أم ينبغي أن يُقالَ لبعضها حكمةٌ ولبعضها شيءٌ آخرُ؟

هـ): وأيضاً باضطرارٍ ينبغي لنا أن نطلبَ: هل ينبغي لنا أن نقولَ إن الجواهرَ هي المحسوساتُ فقط، أو نقول إن جواهرَ أُخَرَ غيرُ هذه المحسوساتِ؟

و): وهل للجواهرِ جنسٌ واحدٌ، أو لها أجناسٌ كثيرةٌ؟ مثل ما قال الذين أدخلوا الصُّوَرَ والتعاليمَ التي فيما بين هذه وبين المحسوساتِ، فإنه ينبغي لنا أن نفحصَ عن هذه الأشياءِ كلِّها كما قلنا.

ز): وأن نفحصَ هل النظرُ هاهنا في الجواهرِ فقط، أم في الأعراضِ أيضاً من دون الجواهرِ؟

ح): ومع هذا أيضاً ينبغي لنا أن نفحصَ عن الذي هو هو بعينِهِ، وعن الذي هو غيرٌ، وعن الشبيهِ، وعن غير الشبيهِ، وعن المتضادةِ، وعن الذي قبلُ، وعن الذي بعدُ. وعن جميع الأشياءِ الأُخَرِ التي تشبه هذه مما يفحص عنه المنطقيون، الذين صيَّروا آراءَهم من الآراء المرضيةِ الشريفةِ فقط، ولمن يجب عليه النظرُ في جميع هذه؟

ط): وأيضاً ينبغي لنا أن نفحصَ عن جميع الأعراضِ التي تعرض لجميع هذه التي ذكرنا. وأن نفحصَ عن كلِّ واحدٍ من هذه ما هو، وليس عن ذلك فقط، بل هل يضادُّ بعضُها بعضاً؟

ك): وهل الأوائلُ والأسطقساتُ هي الأجناسُ على حدتِها، أم هي بالمنفرداتِ التي تنقسم فيها؟ وإن كانت أجناساً، فهل الأجناسُ التي تُقال على الأشخاصِ هي الأجناسُ الأُوَلُ أم هي الأخيرةُ؟ كقولنا: هل الحيوانُ أم الإنسانُ أوجبُ أوليةً من أشخاصها المفرداتِ أم لا؟

م): وأيضاً ينبغي لنا أن نُكثِرَ الفحصَ والطلبَ: هل من علةٍ أخرى على حدتِها سوى الهيولى أم لا؟ وهل هذه العلةُ مباينةٌ للهيولى أم لا؟

ق): وهل هذه العلةُ واحدةٌ بالعدد أم كثيرةٌ؟

ف): وهل شيءٌ غيرُ الكلِّ (وأعني بالكلِّ الذي به تُنعت الهيولى) أم ليس شيءٌ غيرَهُ، أم في بعض الأشياء شيءٌ غيرُ الكلِّ وفي بعضها لا، وما هذه الأشياءُ من الموجوداتِ؟

ط): وأيضاً هل الأوائلُ محدودةٌ بالعدد أم بالصورةِ، وبالكلام وبالموضع؟

ظ): وهل أوائلُ الأشياءِ الفاسدةِ هي أوائلُ الأشياءِ التي لا تفسدُ أم أوائلُها مختلفةٌ؟ وهل جميع الأوائل لا تفسدُ أم إنما تفسد أوائلُ الأشياءِ الفاسدةِ؟

ص): وأيضاً ينبغي أن نفحصَ عن المسألة التي هي أغمضُ من جميع هذه المسائلِ وأعضلُ: هل الواحدُ والذي هو بعينِهِ جوهرُ الهوياتِ (وليس هو شيءٌ آخرُ كما قال أصحاب فيثاغورس وأفلاطون) أم لا، بل هو شيءٌ آخرُ موضوعٌ كما قال ابن دقليس المحبةَ، وقال غيرُه النارَ، وآخرون قالوا الماءَ والهواءَ؟

ض): وهل الأوائلُ كلياتٌ أم هي مثلُ مفرداتِ الأشياء الجزئيةِ؟ وهل هي بالقوةِ أم بالفعلِ؟

ع): وأيضاً هل هي أوائلُ بنوعٍ آخرَ أم هي أوائلُ بالحركةِ؟ فإن هذه المسائلَ معضلةٌ مبهمةٌ جداً.

غ): ومع هذا ينبغي لنا أن نفحصَ هل العددُ، والطولُ، والشكلُ، والنقطُ جواهرُ أم لا؟ وإن كانت جواهراً فهل هي مباينةٌ للمحسوساتِ أم هي فيها؟ فإنه ليس الصعوبةُ في دركِ حقيقةِ جميع هذه الأشياءِ فقط، بل ليس بهينٍ أن نسألَ عنها على غموضها بالكلام نِعِمَّا.

ترجمة حديثة: فالمسألة الأولى إذن هي من تلك التي طرحناها في المقدمة، وهي: "هل النظر في العلل هو من شأن علم واحد أم علوم كثيرة؟"

"وهل يختص هذا العلم بالبحث في المبادئ الأولى للجوهر فقط، أم يبحث أيضاً في المبادئ التي يستند إليها الجميع في براهينهم؟" كمثل: هل يمكن إثبات ونفي الشيء الواحد نفسه في آنٍ واحد أم لا، وفي غيرها من المسائل المشابهة.

"وإذا كان موضوع العلم هو الجوهر، فهل هو علم واحد لجميع [الجواهر] أم علوم متعددة؟" وإن كانت متعددة، فهل هي جميعها متآلفة فيما بينها، أم يجب أن نطلق على بعضها اسم "الحكمة" وعلى بعضها الآخر اسماً آخر؟

وهذا أيضاً مما يجب البحث فيه: "هل يجب القول بوجود الجواهر المحسوسة فقط، أم بوجود جواهر أخرى غيرها؟" وهل هي من جنس واحد أم من أجناس متعددة؟ كأولئك القائلين بالصُّوَر [الأفلاطونية]، أو القائلين بالرياضيات كوسط بينها وبين المحسوسات. فهذه الأمور، كما قلنا، يجب النظر فيها.

"وهل يقتصر البحث على الجواهر فقط، أم يشمل أيضاً الأعراض الذاتية التي تلحق بالجواهر؟" وبالإضافة إلى ذلك، مسائل الهوية والاختلاف، والتشابه واللاتشابه، والتضاد، والمتقدم والمتأخر، وسائر الأمور المشابهة التي يحاول الجدليون بحثها بناءً على المحتملات فقط، فإلى أي علمٍ يعود النظر في كل هذه الأمور؟ وكذلك كل ما يعرض لهذه الأشياء بذاتها، ليس فقط لمعرفة ماهية كل منها، بل أيضاً لمعرفة هل للواحد ضد أم لا.

"وهل المبادئ والعناصر هي الأجناس، أم هي الأجزاء التي تحل إليها الأشياء وتوجد في كلٍ منها؟" وإن كانت الأجناس، فهل هي الأجناس الأخيرة التي تُحمل على الأفراد، أم الأجناس الأولى؟ فمثلاً، هل المبدأ هو "النفس" أم "الإنسان"، وهل هو أقرب إلى الكليات أم إلى الجزئيات؟

ولكن أهم ما يجب بحثه وتقصّيه هو: "هل توجد علة بذاتها غير المادة أم لا؟" وهل هي مفارقة [للمادة] أم لا؟ وهل هي واحدة أم كثيرة بالعدد؟ وهل يوجد شيء ما وراء الكُلّ (وأعني بالكُلّ كل ما يُحمل على المادة)، أم لا يوجد

شيء؟ أم أن بعض الأشياء [غير مادية] وبعضها الآخر ليس كذلك، وما هي تلك الموجودات؟

وكذلك: "هل المبادئ متناهية بالعدد أم بالنوع؟" وهل هي التي في الأقاويل [التعريفات] أم التي في الموضوع [المادة]؟ وهل مبادئ الأشياء القابلة للفساد وغير القابلة للفساد هي نفسها أم مختلفة؟ وهل هي كلها غير قابلة للفساد، أم أن مبادئ الأشياء الفاسدة فاسدةٌ أيضاً؟

ثم المسألة الأكثر صعوبة والتي تنطوي على أكبر قدر من الغموض: "هل "الواحد" و"الموجود" ليسا شيئاً آخر سوى جوهر الموجودات، كما قال الفيثاغوريون وأفلاطون، أم لا؟" بل هناك موضوع آخر [لهما]، كما قال أنبادقليس عن "المحبة"، وقال آخر عن "النار"، وآخر عن "الماء" أو "الهواء".

"وهل المبادئ كليات، أم هي كالأشياء الجزئية؟" "وهل هي بالقوة أم بالفعل؟" وهل هي [موجودة] بطريقة أخرى غير الحركة؟ فهذه الأمور قد تثير شكوكاً كثيرة.

وإلى جانب هذا: "هل الأعداد والخطوط والأشكال والنقاط جواهر أم لا؟" وإن كانت جواهر، فهل هي مفارقة للمحسوسات أم موجودة فيها؟ فإن العثور على الحقيقة في كل هذه المسائل ليس صعباً فحسب، بل إن مجرد إثارة الشكوك فيها على نحوٍ جيد ليس بالأمر الهيّن.

التّفسيرُ

قوله: "هل النظر في جميع أجناس العلل لعلم واحد، أم لعلوم كثيرة؟" يعني: بأجناس العلل علل الأجناس المختلفة، فإن علل الأجناس المختلفة هي أجناس

مختلفة مثل أوائل الأمور الطبيعية، وأوائل الأمور التعاليمية، وأوائل الأمور المفارقة.

ثم قال: "وهل للعلم النظر في مبادئ أوائل الجوهر فقط، أم له أيضاً النظر في الأوائل التي منها يكون برهان كل شيء؟ كقولنا: هل يمكن الشيء الواحد أن يكون موجبا وسالبا معا، أم لا يمكن ذلك؟ وأشباه ذلك مثل: هل المساوية لشيء واحد متساوية؟" يريد: وإن كان النظر في جميع المبادئ لعلم واحد، فهل لهذا العلم النظر في أوائل الجوهر، وبالجملة الموجودات فقط، أم له مع ذلك النظر في أوائل المعرفة، وهي المعقولات الأولى، مثل أن ينظر في قول من يقول إنه يمكن أن تكون الموجبة والسالبة صادقتين معاً، وفي قول من ينكر أن المساوية لشيء واحد متساوية؟ وبالجملة في قول من ينكر الأوائل، مثل من ينكر تقدم القوة على الفعل، وغير ذلك مما ينكره السوفسطائيون.

ثم قال: "وأيضا إن كان للعلم النظر في الجوهر، هل ذلك العلم علم واحد لجميع الجواهر، أم علوم كثيرة؟" يريد: وإن كان للعلم النظر في الجواهر، هل ذلك علم واحد، أم علوم كثيرة؟ وذلك أنه إن كانت الجواهر مختلفة المبادئ الأولى، لزم أن يكون النظر فيها لأكثر من علم واحد، وإن كانت متفقة المبادئ الأولى، كان النظر فيها لعلم واحد.

ثم قال: "وإن كانت علما كثيرة، هل جميعها متناسبة في الجنس، أم ينبغي أن يقال لبعضها حكمة، وللبعض الآخر شيء آخر؟" يريد: وإن كان النظر في الموجودات لعلوم كثيرة، فهل هي كلها أنواع داخلة تحت جنس واحد، أعني: أجزاء لعلم واحد، أم هي لعلوم مختلفة، حتى يسمى بعضها حكمة، وبعضها علما طبيعيا، وبعضها تعاليميا؟

ثم قال: "وأيضا باضطرار ينبغي لنا أن نطلب: هل ينبغي لنا أن نقول إن الجواهر هي المحسوسات فقط، أم نقول إن هناك جواهر أخرى غير هذه المحسوسات؟" يريد: وأوجب علينا أن نفحص: هل هنا جواهر أخرى غير الجواهر المحسوسة، أم ليس هنا جوهر غيرها؟ ثم قال: "وهل للجواهر جنس واحد، أم لها أجناس كثيرة؟ على ما قال الذين أدخلوا الصور والتعاليم التي فيما بين هذه وبين المحسوسات، فإنه ينبغي لنا أن نفحص عن هذه الأشياء كلها كما قلنا". يريد: وإن كان هنا جوهر غير الجواهر المحسوسة، فهل ذلك الجوهر طبيعة واحدة، أم طبائع كثيرة؟ مثل ما قال الذين قالوا إن الجواهر ثلاثة: المفارقة، وهي الصور، والغير مفارقة، وهي المحسوسة، والمتوسطة بين الصور والمحسوسة، وهي التعاليمية. فإنه يجب أن نفحص عن هذه الأشياء.

ثم قال: "وإن نفحص هل النظر هنا في الجواهر فقط، أم وفي الأعراض من دون الجواهر؟" يريد: وأيضا ينبغي أن نفحص: هل النظر في هذا العلم في الجواهر فقط، أم في الأعراض فقط، أم فيهما معا كالحال في سائر العلوم؟

ثم قال: "ومع هذا أيضا ينبغي لنا أن نفحص عن الذي هو هو بعينه، والذي هو غير، وعن الشبيه وغير الشبيه، وعن التضاد، وعن الذي قبل، وعن الذي بعد، وعن جميع الأشياء الأخرى الشبيهة بهذه مما يفحص عنه المنطقيون الذين صيروا آراءهم من الآراء المرضية الشريفة فقط، ولمن يجب عليه النظر في جميع هذه". يريد: وينبغي لنا أن نفحص أيضا عن اللواحق الذاتية التي تخص الموجود بما هو موجود، مثل: الهو هو، والغير، والشبيه وغير الشبيه، والمضاد وغير المضاد، وذلك أن كل موجود إذا قيس بغيره، فهو إما هو هو، وإما غير، وإما شبيه، وإما غير شبيه، وإما مضاد، وإما غير مضاد. وبالجملة كما يقول: ينبغي أن نفحص عن جميع الأشياء التي جرت عادة الجدليين أن يفحصوا عنها بالأقاويل المرضية

الشريفة، أي المشهورة المحمودة، وإنما كان هذا هكذا؛ لأن صاحب هذا العلم يشارك الجدلي في الفحص عن هذه الأشياء، لكون كلتي الصناعتين تنظر في الموجود المطلق.

ثم قال: "وأيضا ينبغي لنا أن نفحص عن جميع الأعراض التي تعرض لجميع هذه التي ذكرنا، وأن نفحص عن كل واحد من هذه ما هو، وليس عن ذلك فقط، بل هل يضاد بعضها بعضا؟" يريد: وينبغي لنا أن نفحص من هذه المطالب عن أشياء، أولها ما هو كل واحد منها، وما الأعراض التي تخصه، وليس عن هذا فقط، بل وعما هو مضاد له أو غير مضاد. وإنما قال ذلك لأن بجميع هذه الأشياء يتم الفحص عن الشيء الذي قصد معرفته، ويحصل العلم به تاماً، أعني: معرفة ثلاثة أشياء: المتقدمة عليه، والمتأخرة عنه، والمقابلة. وهذا أمر عام في كل ما يطلب معرفته، إذا كان من الأشياء التي توجد لها هذه الأمور.

ثم قال: "وهل الأوائل والأسطقسات هي الأجناس على حدتها، أم هي المنفردات التي تنقسم فيها؟ وإن كانت أجناسا، فهل الأجناس التي تقال على الأشخاص هي الأجناس الأولى، أم هي الأخيرة؟ كقولنا: هل الحيوان أو الإنسان أوجب أولية من أشخاصها المفردات، أم لا؟" يريد: ويجب أن نفحص: هل أوائل الأشياء وأسطقساتها هي الأجناس، أم الأشخاص التي تنقسم إليها باخرة الأجناس؟ وإن كانت الأجناس هي أحق أن تكون مبادئ من الأشخاص التي تحتها، فهل الأجناس البعيدة من الأشخاص أحق بذلك، أم القريبة منها، حتى تكون أحقها بذلك هو النوع، وهو الذي ينقسم إلى الأشخاص بذاته، وأولاً؟ مثال ذلك أن نفحص: من أشد تقدما وأولية: هل الحيوان، أم الإنسان، أم أشخاص الحيوان والإنسان؟ وإن كان الحيوان والإنسان أشد تقدما من أشخاصه،

فهل الإنسان أشد تقدما من الحيوان، أم الحيوان أشد تقدما منه، أعني: أن وجوده متقدم على وجوده؟

ثم قال: "وأيضا ينبغي لنا أن نكثر الفحص والطلب: هل من علة أخرى على حدتها سوى الهيولى أم لا؟" يريد: وينبغي أن نطلب: هل في أشخاص الجوهر علة أخرى سوى الهيولى تتقوم بها، وهي الصورة أم لا؟ وإنما قال ذلك لأن هذا السبب هو الذي وقف هو على جوهره بالحقيقة دون سائر القدماء الأول.

ثم قال: "وهل هذه العلة مباينة للهيولى أم لا؟" وإنما قال ذلك لئلا يتوهم متوهم أنها الهيولى بوجه ما، فهو يريد: أن يفحص عن ذلك بعناية.

ثم قال: "وهل هذه العلة واحدة بالعدد أم كثيرة؟" يريد: وهل الصورة واحدة بالعدد، أو كثيرة؟

ثم قال: "وهل شيء غير الكل، أعني بالكل الذي به تنعت الهيولى أم ليس شيء غيره، أم في بعض الأشياء شيء غير الكل، وفي بعضها لا؟ وما هذه الأشياء من الموجودات؟" يريد: وهل هنا شيء زائد على الأجسام الطبيعية، أم ليس هنا شيء بهذه الصفة، أم ذلك في بعضها، وفي بعضها لا؟ وإنما أشار بذلك إلى النفس والأمور الزائدة على الأجسام الطبيعية المتشابهة الأجزاء.

ثم قال: "وأيضا هل الأوائل محدودة بالعدد، أم بالصورة، وبالكلام، وبالموضع؟" يريد: وأيضا ينبغي أن نفحص عن مبادئ الأشياء المركبة: هل هي واحدة بالصورة، أم كثيرة بالعدد؟ وأعني بالواحدة بالصورة الواحدة بالكلام والحد، وأعني بالكثيرة بالعدد المتعددة بالموضع. ثم قال: "وهل أوائل الأشياء الفاسدة هي أوائل الأشياء التي لا تفسد، أم أوائلها مختلفة؟ وهل جميع الأوائل لا تفسد، أم إنما تفسد أوائل الأشياء الفاسدة؟" يريد: وأيضا يجب أن نفحص:

هل أوائل الأشياء التي تفسد هي أوائل الأشياء غير الفاسدة، أم هي غيرها؟ وإن كانت غيرها، فهل كلها لا تفسد، أم التي لا تفسد هي أوائل الأشياء غير الفاسدة، وأما أوائل الفاسدة، ففاسدة؟

ثم قال: "وأيضا ينبغي أن نفحص عن المسألة التي هي أغمض من جميع هذه المسائل وأعظم: هل الواحد، والذي هو بعينه جوهر الهويات، وليس شيئا آخر كما قال أصحاب فيثاغورس وأفلاطون، أم لا؟ بل هو شيء آخر موضوع، كما قال ابن دقليس: المحبة، وقال غيره: النار، وآخرون قالوا: الماء والهواء". يريد: وينبغي أن نفحصَ هل الواحدُ الذي هو مبدأُ العددِ هو الواحدُ الذي هو جوهرٌ واحدٌ من الموجوداتِ المحسوسةِ، أم على ما يقوله الفيثاغوريونَ من أنه أُسْطُقْسُ الموجوداتِ، وأن الموجوداتِ نفسها هي عددٌ، وأمّا على ما يقوله أفلاطونَ أنه الجوهرُ الكليُّ لجميع الموجوداتِ، أي المشتركِ لها. أم الواحدُ العدديُّ عرضٌ، والواحدُ الذي هو جوهرٌ وأُسْطُقْسٌ لجميع الموجوداتِ هو طبيعةٌ أخرى غيرُ طبيعةِ الواحدِ، كما يقول ابن دقليسٍ إن الواحدَ الذي هو جوهرُ الموجوداتِ هو المحبةُ أو العداوةُ الموجودةُ فيها. وكما يقول القدماءُ من الطبيعيينَ إن الواحدَ الذي هو جوهرُ الموجوداتِ هو الأُسْطُقْسُ الذي هو نارٌ على قولِ بعضِهم، أو هواءٌ، أو ماءٌ.

ثم قال: "وهل الأوائلُ كلياتٌ أم هي مفرداتُ الأشياءِ الجزئيةِ؟ وهل هي بالقوةِ أم بالفعلِ؟" يريد: وهل أوائلُ الأشياءِ هي كلياتٌ أم مفرداتٌ، وهل هي موجودةٌ بالقوةِ أو بالفعلِ؟

ثم قال: "وأيضًا هل هي أوائلُ بنوعٍ آخرَ أم هي أوائلُ بالحركةِ؟ فإن هذه المسألةَ معضلةٌ مبهمةٌ جدًا"، يريد: وأيضًا يجب أن نفحصَ عن الأوائلِ هل هي

أوائلُ من جهةٍ أنها مُحَرِّكةٌ، أو من جهةٍ أنها أوائلُ بنحوٍ آخرَ من أنحاءِ الأسبابِ الباقيةِ، يريد: الشكُّ الذي يعرضُ في المحركِ الأولِ.

ثم قال: "ومع هذا ينبغي لنا أن نفحصَ هل العددُ والطولُ والشكلُ والنقطُ جواهرُ أم لا، وإن كانت جواهرَ فهل هي مباينةٌ للمحسوساتِ أم هي فيها؟" يريد: وأيضًا ينبغي أن نفحصَ عن الأمورِ التعليميةِ مثلِ العددِ والعظمِ هل هي جواهرُ أو أعراضٌ، وإن كانت جواهرَ فهل هي مفارقةٌ للجواهرِ المحسوسةِ أم هي فيها موجودةٌ، على أنه لا قوامَ لها إلا بالجواهرِ المحسوسةِ

. ثم قال: "فإنه ليس الصعوبةُ في درك حقيقةِ هذه الأشياءِ فقط، بل ليس بهينٍ أن يُسألَ عنها على غموضِها بالكلامِ، نعما" يريد: فإن جميعَ هذه المطالبِ ليست صعبةً من قبلِ أنها يعتاصُ دركُ الحقيقةِ فيها، بل قد يعسرُ الوقوفُ على غموضِها أو مقدارِ ما فيها من الغموضِ. ولما فرغَ من تعديدِ هذه المسائلِ شرعَ في إحضارِ الأقوالِ الجدليةِ في مسألةٍ منها، فابتدأَ فقالَ:

الجزء الثاني: فحصُ الإشكالاتِ المَطروحة.

الفصل الأول: مناقشةُ الإشكالاتِ المتعلقةِ بمعرفةِ الأسبابِ والمبادئِ والجواهرِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣

فلنقل الآن أولًا على ما ابتدأنا به من مسألتنا: هل النظر في جميع أجناس العلل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة؟ وكيف يمكن لعلم واحد أن يعلم الأوائل التي ليست بمتضادة؟ فمعلوم أن كثيرًا من الأوائل ليست لكثير من الهويات، لأنّا لا نقول بأي نوع يمكن أن يكون ابتداء الحركة في الأشياء التي لا تتحرك. وكيف تكون طبيعة الخير في جميع الأشياء التي لا تتحرك إن كان كل ما هو خير بذاته وطبيعته غاية وتمامًا؟ وهو بهذا النوع علة، لأن الأشياء الأخرى تكون بسببه، فإن الغاية والذي بسببه يكون شيء آخر هو تمام لشيء من الأفعال، وجميع الأفعال تكون بحركة. فمعلوم أنه لا يمكن أن تكون هذه العلة في الأشياء التي لا تتحرك حركة نحو الاستكمال، ولا يكون فيها شيء خير بذاته، ولذلك لا يكون في العلوم التعليمية إيضاح شيء من الأشياء بهذه العلة، ولا يكون بها برهان البتة، لا لأنّها أفضل ولا لأنها أخس. وفي الجملة، إنه لا يدرك أحد من الناس شيئًا مثل هذه العلة البتة في العلوم التعليمية، ولذلك كان أناس من السفسطائيين

يرفضون هذه العلة مثل ما فعل أرسطفوس. فأما في المهن الأخرى والصناعات الدنية مثل النجارة وصناعة الأسكفة، فهناك يُقال: أفضل وأدنى، ولا يفحص أهل هذه الصناعة البتة عن الأشياء الجيدة والرديئة. فمعلوم أن علوم العلل كثيرة، ولكل علة أولية مبدأ علم آخر. فينبغي لنا أن نطلب أي علم من هذه يستحق أن يسمى حكمة، وأي عالم بشيء من العلوم يستحق أن يسمى حكيمًا، فيعرف الشيء الذي نلتمسه هنا، فإنه لا يمكن أن تكون أنواع جميع العلل لشيء واحد مثل ما هي للبيت، فإن علة البيت التي منها الحركة هي المهنة والبنّاء، والعلة التي من أجلها البيت هي العمل، وهيولى البيت الطين والحجارة، وصورة البيت حدّه. فعلى قدر ما فصلنا وقلنا أي علم من العلوم ينبغي أن يسمى حكمة، يجب أن يسمى كل علم حكمة. فأما الحكمة العالية المتقدمة الفائقة التي بقية العلوم تابعة معترفة لها، فواجب أن يكون علم علة التمام والخير، فإن بقية العلل هي بسبب هذه العلة. وقد قلنا أولًا إن حكمة العلل الأولى والشيء المعلوم جدًا هو علم الجوهر، فإن الشيء يعلم بأنواع كثيرة، وأكثر ما يعرف به من جوهره. وإذا أردنا أن نعرف كل واحد من الأشياء التي لها برهان، فإنّا نظن أننا نعرفها إذا نحن علمنا ما هي، كقولنا: ما التربيع (الهندسي)؟ فنقول: إن التربيع وجود الوسط (التناسبي)، وكذلك سائر الأشياء. فأما الأكوان والأفعال وكل تغيير، فإنما نعرفها إذا عرفنا ابتداء الحركة. وهذه العلة هي غير علة التمام ومخالفة لها. فمعلوم أن لمعرفة كل واحد من هذه العلل علم آخر.

ترجمة حديثة: لقد بيّنّا أولًا أنَّ من الواجب على الرجل الحكيم أن يتأمّل في جميع أسباب الموجودات وأنواعها، أفي علمٍ واحدٍ يكون ذلك أم في علومٍ كثيرة. فإنَّ علمًا واحدًا لا يكون قادراً على إدراك المبادئ، ما دامت ليست متقابلة، كما لا يمكنه أن يدرك جميع الموجودات على الإطلاق، بل يدرك منها

ما يندرج تحت موضوعه. ومن هنا يمتنع أن يكون مبدأُ الحركة في الموجودات غير المتحرّكة، ولا أن تكون طبيعةُ الخير على هذا الوجه في كلّ شيء؛ لأنَّ كلَّ ما كان خيرًا بذاته ولأجل طبيعته الخاصة فهو غاية، والغايةُ علّةٌ، إذ إنّ سائر الأشياء تكون من أجلها. والغايةُ هي علّةُ الفعل؛ والفعلُ كلُّه مع الحركة. ولذلك لا يتأتّى في الموجودات غير المتحرّكة أن يكون هذا المبدأ على هذا النحو. ولما لم يكن كلّ شيءٍ موجودًا خيرًا بذاته، فلذلك لا يُبرهن في الرياضيّات بهذا الاعتبار، ولا تُقام فيها برهنةٌ من جهة كون الشيء أفضل أو أشرّ، ولا من جهة ما شابه ذلك من الأحوال، إذ لا يذكر أحدٌ فيها ذلك. ولهذا كان بعض السفسطائيّين، مثل أريستيبّس، يزدرون هذه العلوم، ويعدّونها وضيعة؛ إذ كانوا يقولون إنّ الصناعات الوضعية، بل والآلية ذاتها، كما في الصناعات اليدويّة والدباغة، تبحث عمّا هو أفضل أو أشرّ، أمّا الرياضيّات فلا تعتني بحكمٍ على الخير والشر. فإنّ أنواع العلل، ومبادئ الأشياء، أكثر من نوعٍ واحد؛ ولذلك يكون العلمُ الأشدُّ معرفةً هو العلم الذي يعرف الشيء المطلوب من حيث هو مطلوب، ويعرف الوجوهَ المختلفة للعلل. على هذا النحو تكون الصورةُ التالية: في بناء البيت، تكون العلّةُ المحرّكةُ الصانعَ أو الفنَّ، والعلّةُ الغائيةُ الغرضَ، والعلّةُ المادّيةُ الترابَ والحجارة، والعلّةُ الصوريةُ التعريفَ أو الصورة. ومن هنا يظهر أنّ ما أُقيم من الحدود في هذا الباب يقتضي أن تُسمّى الحكمةُ علمًا بأشرف العلوم وأرفعها، بل هو العلم الذي لا يليق بسائر العلوم أن تعارضه، بل تكون له بمنزلة الخدم؛ لأنه علمُ الغاية والخير، وعلمُ المبادئ الأولى، وعلمُ ما هو أحقّ الأشياء بالمعرفة. ولأنَّ المعرفة تُقال على أنحاءٍ كثيرة، فإننا نقول إن الشيء يُعرَف على وجهٍ أكمل إذا عُرف من حيث هو هو، لا من حيث هو غيره؛ ولذلك تكون المعرفةُ المتعلقة بالعلل أتمَّ من غيرها. فكما أنّ من يعرف ماهية التربيع يعرف أيضًا الحدَّ الأوسط

الذي به يُستنبط، كذلك في سائر الأشياء، إذا عرفنا ما الشيء وما علّته، فقد أدركناه على وجهٍ أتمّ. وكذلك في التولّد والأفعال وسائر التحوّلات، إذا عرفنا مبدأ الحركة، وعرفنا الغايةَ التي يقابلها، كان ذلك أقرب إلى أن يكون علمًا بأحد هذه العلل. ومن أجل ذلك يظهر أن من وظيفة الحكيم أن يتأمّل كلَّ واحدةٍ من هذه العلل.

التّفسيرُ

يعني بجميع أجناسِ العللِ الأسبابِ الأربعةِ، فكأنه قال: هل الفحصُ عن أجناسِ عللِ الموجوداتِ هو لعلمٍ واحدٍ أم لعلومٍ كثيرةٍ؟ ثم قال: "وكيف يمكنُ لعلمٍ واحدٍ أن يعلمَ الأوائلَ التي ليست بمتضادةٍ؟" هذه مقدمةٌ مشهورةٌ، وهي القائلةُ إن علمَ الأضدادِ واحدٌ، وليس يلزمُ من قولنا إن علمَ الأضدادِ واحدٌ أن ما ليس باضدادٍ فليس علمُها واحدًا إلا في المشهورِ وبادي الرأيِ. ولذلك كان هذا القولُ جدليًا، على ما شرط أن تكونَ الأقاويلُ المستعملةُ في هذه المقالةِ. وإنما كان يكون القولُ لازمًا لو صحَّ أن التي علمها واحدٌ هي أضدادٌ، وهو عكسُ أن الأضدادَ علمُها واحدٌ.

ثم قال: "فمعلومٌ أن جميع الأوائلِ ليس لكثيرٍ من الهوياتِ، لأنّا لا نقولُ بأي نوعٍ يمكن أن يكون ابتداءُ الحركةِ في الأشياءِ التي لا تتحركُ." يريد: وأيضًا فإنه من المعلومِ بنفسهِ أنه ليس توجدُ جميعُ العللِ الأربعةِ لجميعِ أجناسِ الموجوداتِ مثل الأمورِ التي لا تتحركُ، فإنه ليس يطلبُ أحدٌ فيها العلةَ المحركةَ، ولا يمكنه أن يقولَ بأي نحوٍ يمكن أن توجدَ فيها العلةُ المحركةُ. وهذه أراد بها التعاليمَ، فإنها وإن كانت في متحركٍ، فإنها متحركةٌ بالعرضِ.

ثم قال: "وكيف تكونُ طبيعةُ الخيرِ في جميعِ الأشياءِ التي لا تتحركُ إن كان كل ما هو خيرٌ هو بذاته وطبيعته غايةٌ؟" يريد: وكيف يوجدُ السببُ الذي هو غايةٌ في الأشياءِ الغيرِ متحركةٍ، إذ كان الذي هو بذاته وطبيعته غايةٌ هو الذي إليه يتحركُ المستكملُ به ليتمَّ وجودُه بالاستكمالِ به. وإنما يصدقُ هذا القولُ على الأشياءِ الطبيعيةِ والمتحركةِ. ولما أخذَ هذه المقدمةَ صادقةً، أخذَ أن عكسَها صادقٌ أيضًا.

وقوله: "وهو بهذا النوعِ علةٌ، لأن الأشياءَ الأخرى تكون بسببه"، يريد: وهذا السببُ، أي الغائي، هو بهذا النوعِ علةٌ، أي من جهةِ ما يتحركُ إليه ما يستكملُ به، لأن ما قبله يكونُ بسببه. وهذا من أمرِ السببِ الذي على طريقِ الغايةِ بينَ.

ثم قال: "فإن الغايةَ والذي بسببه يكونُ شيئًا آخرَ هو تمامٌ لشيءٍ من الأفعالِ، وجميعُ الأفعالِ تكونُ بحركةٍ." يريد: وإنما وجبَ أن تكونَ الغايةُ في الأشياءِ المتحركةِ، لأن الغايةَ إنما هي غايةٌ لفعلٍ وحركةٍ. فإذًا ما ليس فيه حركةٌ فليس له غايةٌ إلا باشتراكِ الاسمِ. ثم قال: "فمعلومٌ أنه لا يمكنُ أن تكونَ هذه الغايةُ في الأشياءِ التي لا تتحركُ، ولا يكون فيها شيءٌ خيرٌ بذاته." يريد: من قِبلِ هذه الأقاويلِ التي قلناها. وإنما قال بذاته، لأنه قد يتفقُ أن يكونَ في الأشياءِ التي لا تتحركُ خيرٌ لا بذاته. وينبغي أن تعلمَ أن الذي يوصفُ بالخيرِ والجيدِ هو السببُ الغائي، وذلك أن الخيرَ هو المتشوقُ، والسببُ الغائي هو المتشوقُ.

ثم قال: "ولذلك لا يكونُ في العلومِ التعاليميةِ إيضاحُ شيءٍ من الأشياءِ بهذه العلةِ، ولا يكونُ بها برهانٌ البتةَ." يريد: ولكون هذه العلةِ لا توجدُ في التعاليمِ، ليس يُلفى فيها إعطاءُ سببِ شيءٍ من الأشياءِ المطلوبةِ في ذلك العلمِ من قبلِ السببِ الغائي، ولا يتأتّى فيها برهانٌ يكون حده الأوسطَ هذا السببُ. وقد قال

في المقالةِ التي يتكلمُ فيها في مبادئِ التعاليمِ إنه قد يوجدُ السببُ الجيدُ فيها، وهو النظامُ الذي يكونُ في الأعدادِ والإعظامِ والترتيبِ، وفيه موضعٌ فحصٌ.

ثم قال: "ولذلك كان أناسٌ من السوفسطائيين يرفضونَ هذه العلةَ مثل ما فعل أرسطفوس." يريد: إنهم كانوا يجحدونَ وجودها في جميعِ العلومِ، من قبلِ أنهم لم يلفوها في أوثقِ العلومِ، وهي التعاليمُ.

ثم قال: "فأما في المهنِ الأخرى والصناعاتِ الدنيويةِ مثل النجارةِ وصناعةِ الأسكفةِ، فهناك يقالُ: أفضلُ وأدنى." يريد: إنهم كانوا يعترفونَ بوجودِ السببِ الغائي في المهنِ والصنائعِ، وذلك أن الأفضلَ والأدنى إنما هو من قبلِ هذا السببِ.

وقوله: "ولا يفحصُ أهلُ هذه الصناعةِ البتةَ عن الأشياءِ الجيدةِ والرديئةِ." فإنما يريد: به أهلُ صناعةِ التعاليمِ.

ثم قال: "فعلومٌ أن علومَ العللِ كثيرةٌ، ولكل علةٍ أوليةٍ مبدأُ علمٍ آخرَ." يريد: وإذا كان بعضُ الموجوداتِ تختصُّ من أجناسِ العللِ ببعضٍ دون بعضٍ، فواجبٌ أن تكونَ العللُ مختلفةً من قِبلِ اختلافها في المبادئِ، وأن تكونَ أنواعُ البراهينِ المستعملةِ في صناعةٍ غيرَ أنواعِ البراهينِ المستعملةِ في صناعةٍ أخرى. وإذا كان ذلك كذلك، فالصنائعُ والعلومُ كثيرةٌ.

ثم قال: "فينبغي لنا أن نطلبَ أي علمٍ من هذه يستحقُّ أن يسمى حكمةً، وأي عالمٍ بشيءٍ من العلومِ يستحقُّ أن يسمى حكيمًا، فيعرف الشيءَ الذي نلتمسه هنا." يريد: وإذا تقررَ أن العلومَ كثيرةٌ، وكان من المشهورِ أن هنا علمًا ينبغي أن يسمى حكمةً، فينبغي أن نطلبَ أي علمٍ هو. فإنه لو كان علمٌ واحدٌ لجميعِ الأشياءِ، لكان ذلك العلمُ هو الذي يستحقُّ أن يسمى حكمةً.

ثم قال: "فإنه لا يمكنُ أن تكونَ أنواعُ جميعِ العللِ لشيءٍ واحدٍ مثل ما هي للبيتِ، فإن علةَ البيتِ التي منها الحركةُ هي المهنةُ والبناءُ، والعلةُ التي من أجلها البيتُ هي العملُ، وهيولى البيتِ الطينُ والحجارةُ، وصورة البيتِ حدُّه." يريد: وإنما وجبَ أن تكونَ بعضُ العلومِ تختصُّ بإعطاءِ سببٍ دون سببٍ، لأنه ليس كلُّ واحدٍ من الأجناسِ التي ينظر فيها العلومُ توجدُ له الأسبابُ الأربعةُ، مثل ما توجدُ للبيتِ. يعني: إن هذا إنما يوجدُ للعلمِ الطبيعيِّ فقط.

ثم قال: "فعلى قدرِ ما وصفنا، وقلنا: أي علمٍ من العلومِ ينبغي أن يسمى حكمةً، ينبغي أن يسمى كلُّ علمٍ حكمةً." يريد: وإن كانت العلومُ كثيرةً، وكانت الحكمةُ هي معرفةُ الأسبابِ، وكان كلُّ علمٍ يشتملُ على معرفةِ الأسبابِ التي في ذلك الجنسِ، فقد يعرضُ لنا ضدُّ ما طلبنا، وهو أن يكونَ كلُّ علمٍ يجبُ أن يسمى حكمةً. وقد كنا فرضنا أن هنا علمًا واحدًا غيرَ العلومِ الجزئيةِ يسمى حكمةً، فهذا شكٌّ.

ثم قال: "فأما الحكمةُ العاليةُ المتقدمةُ الفائقةُ التي بقيةُ العلومِ تابعةٌ معترفةٌ لها، فواجبٌ أن يكونَ علمُ علةِ الخيرِ، فإن بقيةَ العللِ هي بسببِ هذه العلةِ." يريد: لكن إن سلمنا أن كلَّ علمٍ يسمى حكمةً، فواجبٌ أن يكونَ العلمُ الذي يسمى حكمةً بإطلاقٍ هو الذي ينظرُ من الأسبابِ في السببِ الغائيِّ الأقصى لجميعِ الموجوداتِ، من قِبلِ أن جميعَ الأسبابِ هي من قِبلِ هذا السببِ، أي من أجله.

ثم قال: "وقد قلنا أولًا إن حكمةَ العللِ الأول، والشيءَ المعلومَ جدًا، هو علمُ الجوهرِ. فإن الشيءَ يُعلمُ بأنواعٍ كثيرةٍ، وأكثرُ ما نعرفُه به هو من جوهره." يريد: إن التي تُسمى حكمةً هي التي تعرفُ مع السببِ الغائيِّ الأول، السببَ الأولَ

الذي هو الصورةُ والجوهرُ أيضًا. فإن العلمَ الذي يُنسبُ إلى معرفةِ العللِ الأولَ التي هي في غايةِ التعريفِ للأشياءِ هو العلمُ أيضًا الذي هو أحرَى أن يسمى حكمةً، فإن الشيءَ كما قال يُعرفُ بأنواعٍ كثيرةٍ، وأتمُّ ما يُعرفُ به هو من قِبلِ جوهره. ولهذا الذي قاله اقتضى أن يُسَمّى هذا العلم حكمةً دون العلم الطّبيعيّ، وذلك أن العلم الطّبيعيّ ينظُر أيضاً في السّببين الأوّلين: المُحرّكِ والهيولى، وهذا ينظُر في السّببين الأقصيين: الصّورةِ والغايَةِ. ومن قبْل فضل هذين السّببين على ذينك الآخَرين فضل هذا العلم على العلم الطّبيعيّ. أما الغايَة فإنّها تفضُل الأسباب من قبل أن سائر الأسباب من أجلِها، وأما الصّورة فتفضُل سواها من قبَل أن علم الشيء بها أفضل من علمه بما سواها من الأشياء الموجودة فيه. ثم أخذ يستشهد على أن علم الجوهر هو أفضل علم يُعلَم به الشيء من الأشياء التي تكون في الشيء فقال: وإذا أردنا أن نعرف كل واحد من الأشياء التي لها برهانٌ فإنّا نُظنّ أننا نعرفها إذا نحن علمنا ما هي، يُريد: والدليل على أن علم الجوهر هو أتمّ علم يكون للشيء، أنا إذا طلبنا أن نعرف كل واحد من الأشياء ببرهان، فإنما نعتقد أننا عرفناه إذا اعتقدنا أننا قد عرفناه بما هو، أي بجوهره وحدّه.

ثم أتى بالمثال في ذلك فقال: "كقولنا ما التربيع؟ فنقول: إن التربيع وجود الوسط، وكذلك سائر الأشياء"، يُريد: مثال ذلك أننا إنما نرى أننا قد عرفنا المربع المساوي للسطح إذا عرفنا أنه الذي يكون ضلعه وسطاً في النسبة بين ضلعَي السطح المساوي له.

ثم قال: "فأما الأكوان والأفاعيل وكل تغيير، فإنما نعرفها إذا عرفنا ابتداء الحركة"، يُريد: فأما الأكوان والأفاعيل التي توجد للموجودات المتكونة، فليس نعرفها المعرفة الحقيقية إلا إذا عرفنا هيولى الحركة والفاعل لها.

وقوله: "وهذه العلة هي غير علة التمام ومخالفة لها"، يُعني العلة التي هي مبدأ الانفعال وهي الموضوع والهيولى.

ثم قال: "فمعلوم أن لمعرفة كل واحد من هذه العلل علم آخر"، يُريد: فقد تبين من هذا أن لمعرفة كل واحد من أجناس هذه العلل علم يختص به، وأن ههنا علماً واحداً يُسمّى حكمةً، وهو الذي يختص بالنظر في الصّورة الأولى والغايَة الأولى، والقول الذي أدي إلى هذا المعنى هو برهاني، والأقاويل التي قدّمها مناقضة له هي جدلية.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤

وأيضاً هل أوائل البرهان لعلم واحد أو لعلوم كثيرة؟ مشتبه، مشكوك فيه. أعني بأوائل البرهان ما أُخذ من الآراء العامية، التي منها يصير التماس البرهان على كل شيء. كقولنا: بالاضطرار تكون كل مقدمة إما موجبة وإما سالبة، ولا يمكن أن يكون الإثبات والنفي جميعاً معاً. وسائر المقدمات التي تشبه هذه، فنحن نفحص أن نعلم هل علم هذه الأوائل وعلم الجوهر واحد أم علم هذه الأوائل غير علم الجوهر؟ وإن لم يكن علمها واحداً، فأي علم منها ينبغي أن يسمى باسم العلم المطلوب حينئذٍ؟ فإنه ليس بواجب أن تكون جميع الأشياء لعلم واحد [ناقص من اليوناني]. ومع هذا، بأي نوع يكون لهذه الأشياء علم واحد؟ فإنّا قد نعلم الآن كينونة كل واحد منها، وسائر العلوم تستعملها كالمعروفة المعلومة. فإن كان لها برهان، ينبغي أن يكون لها جنس من الأجناس موضوع لها، وأن تكون بعضها الأم وبعضها آراءً عامّيةً بينة. فإنه لا يمكن أن يكون لجميع الأشياء برهان، لأنه باضطرار أن يكون برهان من بعض الأشياء، وللبعض أو لواحد منها. فمعلوم

أنه يعرض أن يكون جنس موضوع واحد لجميع الأشياء التي لها برهان، لأن جميع أصناف البرهان تستعمل الآراء العامية الواضحة. وأيضاً إن كان علم الجوهر غير علم أوائل البرهان، فأي علم من هذه العلوم هو المتقدم على غيره بالشرف والفضيلة؟ وأي الذي منها الثابت بطبعه؟ فإن الآراء العامية في الجملة هي أوائل جميع العلوم. فإن لم تكن معرفة هذه الأوائل للفيلسوف، فلمن تكون إذًا [ناقص من الرومية؟] فإن لجميع الأعراض علماً واحداً من علوم البرهان، إذ كان كل برهان من الآراء العامية يعلم الأعراض المفردة في شيء موضوع. فمعلوم أن علم البرهان إنما يعرف من الآراء العامية الأعراض المفردة التي تعرض لجنس واحد، لأنه إن كان لعلم واحد معرفة الشيء، فإنه ولعلم آخر المعرفة من أي الأشياء ذلك الشيء. وذلك هو إما علم البرهان، وإما علم آخر غيره. فمعلوم أن معرفة الأعراض إما لعلم البرهان الكلي، وإما لصنف واحد من أصناف البرهان".

ترجمة حديثة: أما فيما يخص المبادئ البرهانية، فهل هي تابعة لعلم واحد أم لعلوم كثيرة، فذلك أمر مشكوك فيه. وأعني بـ "البرهانية" الآراء المشتركة التي يُبرهن بها الجميع، كمثل أنه من الضروري لكل شيء إما أن يُوجَب أو يُسلَب [أي إثباته أو نفيه]، وأنه من المستحيل أن يكون الشيء ولا يكون في آن واحد، وكل ما شابه ذلك من القضايا. ولكن، هل العلم بهذه [المبادئ] وعلم الجوهر هو علم واحد، أم هما علمان مختلفان؟ وإذا لم يكونا علماً واحداً، فأيهما يجب أن يُقال إنه ذلك [العلم] الذي نبحث عنه الآن.

فليس من المعقول إذن أن تكون جميعها تابعة لعلم واحد. فلِمَ يكون النظر في هذه الأمور من شأن علم الهندسة أَوْلى به من أي علم آخر؟ فإذا كان النظر فيها

من شأن أي علم على قدم المساواة، ولكنه لا يخصها جميعًا، كما هي الحال في سائر العلوم الجزئية، فكذلك ليس من شأن ذلك العلم الذي يعرف الجواهر أن يختص بمعرفتها .وفضلاً عن ذلك، كيف يمكن أن يكون لها علم؟ فإننا نعلم الآن أيضاً ما هو كل واحد من هذه المبادئ. فإن سائر الصنائع [العلوم] الأخرى تستخدمها أيضاً بوصفها أموراً معروفة. ولو كان لها علم برهاني، لوجب أن يكون لها جنس موضوع، وأعراض [محمولة عليه]، وأصولٌ [أوائل/بديهيات/موضوعات] خاصة بها. إذ من المستحيل أن يكون البرهان على كل شيء، لأنه من الضروري أن يكون البرهان منطلقًا من أشياء معينة، وحول شيء معين، ولأشياء معينة. وعليه، يلزم أن يكون هناك جنس واحد لكل الأشياء التي يُبرهن عليها. ذلك أن كل العلوم البرهانية تستخدم الأصول الموضوعة .ولكن، إذا كان علم الجوهر وعلم هذه المبادئ علمين مختلفين، فأيهما أشرف وأسبق؟ فالأصول الموضوعة (المسلمات) هي على الإطلاق وفي المقام الأول مبادئ كل الأشياء. وإذا لم يكن ذلك من شأن الفيلسوف، فمن ذا الذي سينظر في الصدق والكذب المتعلق بها؟

التّفْسيرُ

إنه لما عرف أنَّ العلم الذي يُسمى حكمةً بالحقيقة هو الذي ينظر في السبب الغائيّ والسبب الصوريّ الجوهريّ الأقصيين. يريد أن يفحص أيضًا هل لهذا العلم النظر في أوائل البرهان أم لعلمٍ آخر؟ إن كان علمٌ ما ينظر في الأوائل، وإن كان للعلم النظر في أوائل البرهان، فما نوع النظر الذي ينظر فيها، ومن أيّ جنسٍ هو؟ فابتدأ فقال: "وأيضًا هل أوائل البرهان لعلمٍ واحدٍ أو لعلومٍ كثيرةٍ، مشتبهٍ مشكوكٍ فيه؟" يريد وإن قلنا إنَّ في مبادئ العلوم نظرًا، فهل ذلك لعلمٍ واحدٍ أم لعلومٍ

كثيرةٍ هو مشتبهٌ جدًّا؟ ثمّ أخذ يشرح ما أراد بأوائل البرهان فقال: "أعني بأوائل البرهان ما أُخذ من الآراء العامية التي منها يصير التماس البرهان على كلّ شيءٍ، كقولنا باضطرارٍ أن تكون كلّ مقدمةٍ إمّا موجبةً وإمّا سالبةً، ولا يمكن أن يكون النفي والإثبات جميعًا، وسائر المقدمات التي تشبه هذه"، يريد وأعني بأوائل البرهان المقدمات الكليّة الأُوَل التي منها يتهيّأ لنا التماس البرهان على كلّ شيءٍ يُطلب معرفته. ثمّ قال: "فنحن نفحص أن نعلم هل علم هذه الأوائل وعلم الجوهر واحدٌ أم علم هذه الأوائل غير علم الجوهر؟" يريد فنحن نفحص إن كان للأوائل علمٌ، هل علم هذه الأوائل وعلم الجوهر الذي هو الصورة لعلمٍ واحدٍ أم علم هذه الأوائل لعلمٍ وعلم الجوهر لعلمٍ آخر؟

ثمّ قال: "وإن لم يكن علمها واحدًا، فأيُّ علمٍ منها ينبغي أن يُسمى باسم العلم المطلوب حيننا هذا؟ فإنّه ليس بواجبٍ أن تكون جميع الأشياء لعلمٍ واحدٍ"، يريد وإن كان علم أوائل العلوم لعلمٍ واحدٍ وعلم الجوهر لعلمٍ آخر، فأيُّ علمٍ منها ينبغي أن يُسمى حكمةً بإطلاقٍ؟ فإنّه ليس بواجبٍ أن تكون جميع علوم الأشياء لعلمٍ واحدٍ. ثمّ قال: "ومع هذا بأيّ نوعٍ يكون لهذه الأشياء علمٌ واحدٌ؟ فإنّا نعلم الآن كينونة كلّ واحدٍ منها، وسائر العلوم تستعملها كالمعروفة المعلومة"، يريد وقبل هذا ينبغي أن نفحص إن كان لهذه الأوائل علمٌ، فأيُّ نوعٍ من العلم يكون لها؟ فإنَّ العلم بوجودها معروفٌ بالطبع لنا، وسائر العلوم تضعها على هذا النحو، أعني أنَّها تضعها من قبل أنَّها معروفةٌ بنفسها. ثمّ أكّد هذا الشكّ فقال: "فإن كان لها برهانٌ، فينبغي أن يكون لها جنسٌ من الأجناس موضوعٌ لها، وأن تكون بعضها ألأم من بعضٍ، إلي قوله أو لواحدٍ منها" يريد وإن كان لها برهانٌ، فينبغي أن يكون لها جنسٌ موضوعٌ تنظر فيه الصناعة الناظرة فيها، كالحال في سائر الصنائع البرهانية، وأن تكون بعضها أعرف من بعضٍ، أعني أن تكون فيها أمورٌ معروفةٌ

بنفسها وأمورٌ تتبيّن بتلك المعروفة. ثمّ قال: "فإنّه لا يمكن أن يكون لجميع الأشياء برهانٌ، لأنّه باضطرارٍ أن يكون البرهان من بعض الأشياء ولبعضها أو لواحدٍ منها" يريد فإنّه لا يمكن أن يكون لجميع الأقاويل الجازمة برهانٌ، بل يجب ضرورةً أن يكون البرهان من بعضها على بعضٍ أو على واحدٍ منها أقلّ ذلك، فإنَّ حدّ البرهان إنّما يكون من الأوائل المعروفة بنفسها. يريد ما قيل في حدّه من أنّه قياسٌ يأتلف من مقدماتٍ يقينيّةٍ. ثمّ قال: "فمعلومٌ أنّه قد يعرض أن يكون جنسٌ موضوعٌ لجميع الأشياء التي لها برهانٌ، لأنَّ جميع أصناف البرهان تستعمل الآراء العامية الواضحة" يريد وكيف يكون ذلك؟ وذلك أنّه معلومٌ أنّه يجب أن يكون جنسٌ موضوعٌ لجميع الأشياء التي لها برهانٌ، وأن يكون للبرهان في ذلك الجنس أوائل معروفةٌ بأنفسها وأشياء غير معروفةٍ بنفسها يبرهن عليها من تلك الأوائل، وهذا كلّه معدومٌ في المقدمات الأُوَل، أعني أن يكون فيها المعروف بنفسه والغير معروفٍ بنفسه، لكن إن كان ذلك فمن أين حصل العلم بها؟ ثمّ قال: "وأيضًا إن كان علم الجوهر غير علم أوائل البرهان، فأيُّ علمٍ من هذه العلوم هو المتقدّم على غيره بالشرف والفضيلة، وأيُّ الذي منها الثابت بطباعه؟ فإنَّ الآراء العامية هي أوائل جميع العلوم" يريد وإن كان علم أوائل الجوهر غير علم أوائل العلوم، فأيُّ علمٍ من هذين العلمين هو المتقدّم على صاحبه وعلى جميع العلوم بالشرف والفضيلة، وأيُّ علمٍ منها هو الأوَّل بالطبع والمعروف بذاته؟ فإنّه يُظنّ أنَّ الآراء العامية هي بهذه الصفة إذ كانت أوائل لجميع العلوم. ثمّ قال: "فإن لم تكن هذه الآراء للفيلسوف، فلمن تكون إذًا؟" يريد فإنّه إن لم يكن النظر في هذه الآراء العامية والمقدمات الأُوَل للفيلسوف، فلمن يكون النظر فيها؟ أي ليس يكون النظر فيها لأحدٍ، وذلك شنعٌ. ثمّ وقع في الترجمة بعد هذا نقصانٌ، والذي نقص هو الفحص عن المطلب الذي ذُكر بعد هذا عند تعديده المطالب التي عدّدها في

أوَّل هذه المقالة، وهو قوله: "وإن كان للعلم النظر في الجوهر، هل ذلك العلم علمٌ واحدٌ بجميع الجواهر أو كثيرٌ؟ وإن كانت علومًا كثيرةً، هل جميعها متناسبةٌ في الجنس أم ينبغي أن يُقال لبعضها حكمةً ولبعضها شيءٌ آخر؟" والشكُ يعرِضُ في هذا المطلبِ هكذا، وذلكَ أنّهُ إنْ كانَ علمُ الجوهرِ واحدًا، لزِمَ أنْ تكونَ الجواهرُ كلُّها من جنسٍ واحدٍ، فتكونَ الأشياءُ كلُّها كائنةً فاسدةً، وذلكَ شَنِـعٌ. فإنّهُ يُظنُّ أنّهُ يجبُ أنْ تكونَ مبادئُ الفاسدةِ غيرَ فاسدةٍ. وإنْ كانتْ معرفةُ الجوهرِ لعلومٍ كثيرةٍ، لزِمَ أنْ تكونَ طبائعُ الجواهرِ مختلفةً. وإنْ كانتْ مختلفةً، فإمّا أنْ تكونَ متناسبةً، وإمّا أنْ يكونَ اسمُ الجوهرِ يُقالُ عليها باشتراكٍ. فإنْ كانتْ متناسبةً، لزِمَ أنْ تكونَ علومُ الجواهرِ أنواعًا لعلمٍ واحدٍ. وإنْ كانتْ غيرَ متناسبةٍ، فاسمُ الجوهرِ مقولٌ عليها باشتراكٍ محضٍ. وإنْ كانَ ذلكَ، فليسَ تترقَّى علومُ الجواهرِ إلى علمٍ واحدٍ، وذلكَ شنيعٌ. ويُحتملُ أنْ يُريدَ: هلْ الطريقةُ المنطقيةُ التي تُعرفُ بها الجواهرُ طريقةٌ واحدةٌ، أيْ بالحدودِ، أو طُرُقٌ كثيرةٌ؟ فإنْ كانتْ طريقةً واحدةً،

فينبغي أنْ يُقالَ: ما تلكَ الطريقةُ؟ وإنْ كانتْ طُرُقًا كثيرةً، حتى يكونَ طريقُ الاستنباطِ طُرُقًا كثيرةً، فينبغي أنْ يُقالَ: ما تلكَ الطُرُقُ وكَمْ عددُها؟ وهذا هوَ أظهرُ من طريقِ المعنى؛ لأنَّ هذا الفحصَ بعينِه هوَ الذي فُحِصَ عنهُ في كتابِ النفسِ وفي كتابِ البرهانِ. وهذا الفحصُ فحصٌ منطقيٌّ، والأولُ هوَ الذي يُفحصُ عنهُ هذا العلمُ، وهوَ الأظهرُ. ثمَّ ذكرَ بعدَ هذهِ المسائلِ مسائلَ كثيرةً، لمْ نُثبتْ في تعديدِ المسائلِ التي عدَّدَها في أولِ هذهِ المقالةِ. وابتدأَ من ذلكَ بمسألةٍ نقصَ منْ أولِها ما هيَ المسألةُ، وثبتَ منها هذا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥

فإنَّ لجميع الأعراض علماً واحداً من علوم البرهان، إذ كان كل برهان من الآراء العامية يعلم الأعراض المفردة في شيء هو موضوعٌ، فمعلومٌ أنَّ علم البرهان إنما يعرف من الآراء العامية الأعراض المفردة التي تعرض لجنسٍ واحدٍ، لأنه إن كان لعلم معرفة البرهان ولعلمٍ آخر المعرفة من أيِّ الأشياء ذلك الشيء، وذلك هو إما علم البرهان أو علمٌ آخر، فمعلومٌ أنَّ معرفة الأعراض إما لعلم البرهان الكلي وإما لصنفٍ واحدٍ من أصناف البرهان.

ترجمة حديثة: وبالجملة، هل لجميع الجواهر علمٌ واحدٌ أم علومٌ كثيرة؟ فإذا لم يكن علمًا واحدًا، فإلى أيِّ جوهرٍ يجب أن يُنسَب هذا العلم؟ أما القول بأن هناك علمًا واحدًا للجميع فليس بمعقول، لأنه حينئذٍ سيكون هناك علمٌ برهانيٌّ واحدٌ لجميع الأعراض. إذْ إنَّ كلَّ علمٍ برهانيٍّ يبحث، انطلاقًا من المبادئ العامة، في الأعراض التي تلحق موضوعًا ما بالذات. ولذلك، فإن البحث في الأعراض الذاتية التي تخُصُّ جنسًا واحدًا بعينه، وانطلاقًا من نفس المبادئ، هو من شأنِ العلمِ الواحدِ نفسه. ذلك أن ما هو لِعِلْمٍ واحدٍ، وما يُنطَلَقُ منه هو لِعِلْمٍ واحدٍ، سواء كان هو العلمَ نفسَه أو علمًا آخر. ومن هنا، فإما أن تبحث هذه [العلوم] في الأعراض، أو أن يبحث فيها علمٌ واحدٌ من بينها."

التّفْسِيرُ

الظاهرُ من هذهِ المسألةِ أنها المسألةُ القائلةُ هل العلمُ بالأعراضِ الموجودةِ في جنسٍ جنسٍ من أجناسِ الموجوداتِ لعلمٍ واحدٍ من علومِ الصنائعِ النظريةِ أو لأكثرَ من علمٍ واحدٍ من علومِ الصنائعِ النظريةِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ لجميعِ الأعراضِ علمًا واحدًا من علومِ البرهانِ"، يريدُ ويظهرُ أنَّ معرفةَ الأعراضِ لعلمٍ واحدٍ من أجناسِ العلومِ النظريةِ، لا لعلومٍ كثيرةٍ، وهو العلمُ الناظرُ في الجنسِ الذي توجدُ فيهِ الأعراضُ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ. فقالَ: "إذْ كانَ كلُّ برهانٍ من الآراءِ العاميةِ يعلمُ الأعراضَ المفردةَ في شيءٍ هو موضوعٌ"، يريدُ إذْ كانَ كلُّ برهانٍ يكونُ في الأعراضِ إنما يعرفُ الأعراضَ المفردةَ من المقدماتِ العاميةِ التي توجدُ في شيءٍ هو موضوعٌ لتلكَ الأعراضِ.

ثمَّ قالَ: "فمعلومٌ أنَّ علمَ البرهانِ إنما يعرفُ من الآراءِ العاميةِ الأعراضَ المفردةَ التي تعرضُ لجنسٍ واحدٍ"، يريدُ وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، فمعلومٌ أنَّ علمَ البرهانِ إنما يعرفُ من الآراءِ العاميةِ الأعراضَ المفردةَ التي تعرضُ لجنسٍ واحدٍ. يريدُ فعلمُ الأعراضِ لعلمٍ واحدٍ من أجناسِ العلومِ.

ثمَّ قالَ: "لأنهُ إنْ كانَ لعلمٍ معرفةُ البرهانِ، ولعلمٍ آخرَ المعرفةُ من أيِّ الأشياءِ ذلكَ الشيءُ، وذلكَ هو إما علمُ البرهانِ وإما علمٌ آخرُ. فمعلومٌ أنَّ معرفةَ الأعراضِ إما لعلمِ البرهانِ الكليِّ وإما لصنفٍ واحدٍ من أصنافِ البرهانِ"، يريدُ وإنْ كانَ بعضُ البراهينِ تعطي وجودَ الشيءِ وبعضُها سببَ الشيءِ وعلتَهُ، فمعلومٌ أنَّ علمَ الأعراضِ إما أنْ يكونَ لأصنافِ البرهانِ الكليِّ وإما أنْ يكونَ لصنفٍ واحدٍ منها. فمعرفةُ الأعراضِ إذًا لعلمٍ واحدٍ.

وهذا القولُ سقطَ منهُ القولُ المناقضُ لهُ الذي انخرمَ في أولِ الفصلِ، وهو أننا نجدُ بعضَ العلومِ تعطي من أعراضِ الجنسِ الواحدِ وجودَها فقطْ، وبعضُها تعطي من تلكَ الأعراضِ أسبابَها. وهيَ العلومُ التي هيَ في بابِ النقصانِ معَ العلومِ التي هيَ في بابِ الزيادةِ، مثلَ صناعةِ المناظرِ معَ صناعةِ الهندسةِ وصناعةِ الموسيقى عندَ صناعةِ العددِ. فإذا أُخذَ القولُ عامًّا في كلِّ علمٍ أتى جدليًّا، وإذا فُصّلَ الأمرُ كانَ حقًّا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٦

وأيضًا نفحص أن نعلم: هل لهذا العلم المطلوب حيننا هذا النّظر في الجواهر فقطْ، أم له النّظر أيضًا في الأعراض الّتي تعرض لهذه الجواهر؟ كقولنا: إن كان الجرْم جوهرًا من الجواهر، وخطوطًا وسطوحًا، هل معرفة هذه الأشياء، ومعرفة الأعراض الّتي تعرض لكلّ واحدٍ من الأجناس الّتي توضّحها العلوم التعليميّة لعلمٍ واحدٍ؟ أم معرفة الأعراض لعلمٍ آخر غير علم الجوهر؟ فإنّه إن كان معرفتها لعلمٍ واحدٍ، فسيكون علم الجواهر أيضًا من علوم البرهان، إلّا أنّا لا نظنّ أنّ للقول الّذي يقال فيه "ما الشّيء" برهانًا ما. وإن كان علم الأعراض غير علم الجوهر، فشرح هذا القول عسرٌ جدًّا.

ترجمة حديثة: أيضًا، هل النظرُ هو في الجواهر فقط، أم هو كذلك في الأعراض التي لها؟ فأقول، على سبيل المثال: إذا كان الجسمُ جوهرًا ما، وكذلك الخطوط والسطوح، فهل من شأنِ العلمِ نفسهِ أن يعرف هذه الأمور، وأن يعرف الأعراضَ التي تلحق كل جنسٍ من الأجناس، والتي تُبرهن عليها

العلوم الرياضية (التعليمية)، أم أن ذلك من شأنِ علمٍ آخر؟ فإنه إن كان من شأنِ علمٍ واحد، لكان علمُ الجوهرِ أيضًا علمًا برهانيًا، ولكن لا يبدو أن للماهيةِ (ما هو الشيء) نفسها برهانًا. وأما إن كان من شأنِ علمٍ آخر، فأيُّ علمٍ سيكون ذاك الذي يبحث في أعراض الجوهر؟ فإن بيان هذا لأمرٌ في غاية الصعوبة.

التّفْسيرُ

لمّا فحص: هل معرفة الجواهر لعلمٍ واحدٍ أم لعلومٍ كثيرةٍ؟ وفحص أيضًا: هل معرفة الأعراض لعلمٍ واحدٍ أم لعلومٍ كثيرةٍ؟ يريد أن يفحص أيضًا: هل معرفة الجواهر والأعراض لعلمٍ واحدٍ، وهو العلم المنظور فيه ههنا. فقال: "وأيضًا نفحص أن نعلم: هل لهذا العلم المطلوب حيننا هذا النّظر في الجواهر فقطْ، أم له النّظر أيضًا في الأعراض الّتي تعرض لهذه الجواهر؟". يريد: وإن كان هذا العلم هو النّاظر في الجواهر الّتي تقابل الأعراض، فهل له مع النّظر في الجواهر النّظر في أعراضها، أم العلم الّذي ينظر في الجواهر غير العلم الّذي ينظر في أعراض الجواهر؟

ثمّ أتى بمثال ذلك فقال: "كقولنا: إن كان الجرْم جوهرًا من الجواهر، وخطوطًا وسطوحًا، هل معرفة هذه الأشياء، ومعرفة الأعراض الّتي تعرض لكلّ واحدٍ من الأجناس الّتي توضّحها العلوم التعليميّة لعلمٍ واحدٍ، أم معرفة الأعراض لعلمٍ آخر غير علم الجوهر؟". يريد: مثال ذلك أنّه إن كانت الأجسام والسّطوح والخطوط جواهر على ما يقول به قومٌ من النّاس، فهل معرفة هذه الأشياء، ومعرفة الأعراض الّتي تعرض لكلّ واحدٍ من هذه الأجناس —وهي الّتي تنظر فيها العلوم التعليميّة— هي لعلمٍ واحدٍ، أي لصناعةٍ واحدةٍ أو بطريقٍ واحدٍ، أم معرفة أعراض هذه الأشياء لعلمٍ غير العلم الّذي لهذه الأشياء، أعني الأجسام والسّطوح والخطوط الّتي فرضناها جواهر؟

ثمّ أتى بالشّكّ اللازم لوضعنا أنّ معرفتها لعلمٍ واحدٍ، أي لصناعةٍ واحدةٍ، فقال: "فإنّه إن كان معرفتها لعلمٍ واحدٍ، فسيكون علم الجوهر أيضًا من علوم البرهان". يريد: لكن إن وضعنا أنّ معرفتها لعلمٍ واحدٍ، أي لصناعةٍ واحدةٍ، فستكون الحدود تعلَم بالبراهين المطلقة.

ثمّ قال: "إلّا أنّا لا نظنّ أنّ للقول الّذي يقال فيه "ما الشّيء" برهانًا ما". يريد: إلّا أنّه قد يظنّ أنّه ليس يقوم برهانٌ على ماهيّة الجواهر، أي حدودها، ويقوم على ماهيّة الأعراض.

ولمّا ذكر ما يلزم من الشّكّ إن وضع علمها واحدًا، ذكر ما يلزم أيضًا من الشّناعة إن وضع علمها اثنين، فقال: "وإن كان علم الأعراض غير علم الجوهر، فشرح ذلك عسرٌ جدًّا". يريد: أنّ القول بكيفيّة افتراق العلمين عسرٌ، أعني أن يقال إنّ الصّناعة الّتي تنظر في الجوهر غير الّتي تنظر في الأعراض.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٧

وأيضاً نفحص لنعلم هل ينبغي أن نقول إن للجواهر المحسوسة كينونةً فقط، أم ينبغي أن نقول إن جوهر أخر غير هذه الجواهر المحسوسة؟ وهل جنس الجواهر واحد أم أجناسها كثيرة؟ كقول الذين يقولون إن الصور، والتي فيما بينها وبين المحسوسات جواهر، وإن العلوم الت تعليمية هي هذه الجواهر التي فيما بين الصور والمحسوسات. فأما نحن فقد تقدم قولنا في الأقاويل التي قلنا في الصور، بأي نوع نقول إن الصور بذاتها علل وجواهر. فأما أقوال هؤلاء فإن الشناعة تلحقها من وجوه كثيرة، ولا سيما أقوال من قال إن جوهر أخر غير الجواهر الداخِلَ السماء،

وإن تلك الجواهر كالجواهر المحسوسة، ما خلا أن تلك سمدية وأن هذه المحسوسة بالية فاسدة؛ فإنهم يزعمون أن الإنسان في تلك الجواهر كالإنسان المحسوس هاهنا، وكذلك الفَرَسُ والثورُ. فقال هؤلاء يشبه قول الذين يزعمون أن آلهةً وأنّ صورهم كصور الناس، فإن أولئك لم يقولوا شيئًا آخر ما خلا أن ناس سمديون، وهؤلاء أيضًا كذلك قولهم. وأيضاً، إن ادعى أحد أن جوهر فيمَا بينَ الصورِ والجواهرِ المحسوسة غير الصور المحسوسة، فيلحق قوله مسائل غامضة كثيرة؛ لأنّه إن كانت جوهر أخر فيما بين الصور والمحسوسات غيرها، فمعروف أنَّه كذلك تكون أيضًا خطوط غير خطوط الصور وغير الخطوُط المحسوسةِ، وكذلك كل واحد من سائر الأجناس. وإن كان علم النجوم واحدًا من هذه الأشياء، ستكون سماء أخرى غير السماء المحسوسة، وكذلك تكون شمس أخرى وقمر وسائر الأشياء التي في السماء المحسوسة. ولكن كيف ينبغي لنا أن نصدّق هؤلاء؟ لأنّه ليس من الواجب أن تكون هذه السماء التي ادعوها غير متحرّكة، وأيضاً لا يمكن البتّة أن تكون متحرّكة. وكذلك نقول في الأشياء التي يستخدمها الأبطيقيّون -يعني علم البصر- والتي يستخدمها علم تأليف اللحون التعليمية؛ فأنه لا يمكن أن تكون هذه الأشياء غير هذه المحسوسات للعلل التي قلنا؛ لأنّه إن كانت أشياء محسوسة فيما بين الصور والأشياء البالية الفاسدة، فمعلوم أنه ستكون أيضًا حواسّ وحيوان فيما بين الصور والأشياء الفاسدة.

ترجمة حديثة: وأيضاً، هل ينبغي أن يُقال إن الجواهر هي المحسوسات وحدها، أم أن ثمة جواهر أُخَر سواها؟ وهل أجناس الجواهر جنس واحد أم أجناس كثيرة، كما يزعم القائلون بوجود الصُوَر (المُثُل) والمتوسطات، التي يقولون إن العلوم التعليمية (الرياضية) تبحث فيها؟ أما على أي نحو نقول إن الصُوَر عللٌ وجواهر بذواتها، فقد قيل في الأقاويل المتقدمة.

ولكن، إذ كانت في هذا تشكيكات كثيرة، فليس بأقل شناعةً القول بوجود طبائع أُخَر سوى تلك التي في السماء، مع وضعها هي نفسها كالطبائع المحسوسة، إلا من جهة أن تلك دائمة وهذه فاسدة. فإنهم لا يقولون إلا بإنسان المثال وفرس المثال والصحة، وليس شيئاً آخر، وصنيعهم في ذلك شبيه بصنيع القائلين بوجود آلهة ولكن على صورة البشر. فما كان أولئك يفعلون شيئاً إلا أنهم جعلوا أناساً دائمين، ولا هؤلاء يجعلون الصُوَر إلا محسوساتٍ دائمة.

وأيضاً، إن وضع واضعٌ متوسطاتٍ سوى الصُوَر والمحسوسات، عرضت له شكوك كثيرة. فإنه من البيّن أنه على نحو مماثل ستكون الخطوط أيضاً وكل واحد من الأجناس الأُخَر موجودةً سوى نظائرها المحسوسة. وعليه، فإذ كان علم الفلك (صناعة النجوم) أحد هذه العلوم، فستكون هناك سماءٌ أخرى سوى السماء المحسوسة، وشمسٌ أخرى، وقمرٌ آخر، وكذلك سائر الأشياء التي في السماء. ولكن كيف يمكن التصديق بمثل هذه الأمور؟ فإنه ليس من المعقول أن يكون [ذلك المتوسط] غير متحرك، وأما أن يكون متحركاً فذلك من المحال بالكلية.

وكذلك الحال في الأمور التي يبحث فيها علم المناظر (البصريات) وعلم الموسيقى التعليمي. فإنه من المحال أيضاً أن تكون هذه موجودةً سوى المحسوسات، وذلك لعلل مشابهة. فإنه إن كانت المتوسطات محسوسة، وكانت لها حواس، فمن البيّن أنه ستكون هناك أيضاً حيواناتٌ لتلك المتوسطات، بل وحيوانات كائنة فاسدة.

التّفسيرُ

يقول: وأيضًا فينْبغي أنْ نفْحص، هلْ هنا جواهر مفارقةٌ غير الجواهر المحْسوسة، أمْ ليس ها هنا جواهر إلَّا المحْسوسة فقطْ؟ وإنْ كان ها هنا جواهر غير الجواهر المحْسوسة، فهلْ هذه الجواهر جنْسٌ واحدٌ أمْ أجْناسٌ كثيرةٌ؟ مثل

الَّذين قالوا: إنَّ الجواهر ثلاثةٌ؛ المحْسوسات، والصُّور، والَّتي بينهما، وهي الَّتي يقولون إنَّها الَّتي تنْظر فيها العلوم التَّعاليميَّة.

ثمَّ قال: "فأمَّا نحْن فقدْ قلْنا في الأقاويل الَّتي قلْنا في الصُّور، بأيِّ نوعٍ نقول إنَّ الصُّور بذاتها عللٌ وجواهر". يريد:- فأمَّا نحْن فقدْ تكلَّمْنا وبيَّنَّا على أيِّ وجْهٍ يصحُّ أنْ يقال بالصُّور، والوجْه الَّذي به صارتْ عللًا وأسْبابًا لسائر الموجْودات، والوجْه الَّذي لا يصحُّ منْ قبله أنْ تكون عللًا، يعْني إذا وضعتْ مفارقةً على ما يضعه القائلون بالصُّور، وذلك في مقالات الجوْهر منْ هذا الكتاب.

ثمَّ قال: "فأمَّا أقاويل هؤلاء فإنَّ الشَّناعة تلْحقها منْ وجوهٍ كثيرة، ولا سيَّما أقاويل منْ قال إنَّ جواهر أخر غير الجواهر الَّتي داخل السَّماء، وإنَّ تلْك الجواهر كالجواهر المحْسوسة". يريد:- فأمَّا منْ قال إنَّ ها هنا جواهر مفارقةً هي صور الأشْياء، فقدْ تلْحقهمْ شناعاتٌ كثيرةٌ، ولا سيَّما منْ قال منْهمْ إنَّ تلْك الجواهر والَّتي ها هنا واحدةٌ بالاسْم والحدِّ، وأنَّهما لا تفْترقان إلَّا بأنَّ تلْك أزليَّةٌ وهذه كائنةٌ فاسدةٌ.

ثمَّ فسَّر قولهمْ فقال: "فإنَّهمْ يزْعمون أنَّ الإنْسان في تلْك الجواهر كالإنْسان المحْسوس ها هنا، وكذلك الفرَس والثَّور". يريد:- أنَّهمْ كانوا يضعون أنَّ الإنْسان الَّذي في تلْك الجواهر المفارقة هو كالإنْسان الَّذي ها هنا، لا فرْق بينهما لا في الاسْم ولا في الحدِّ. ثمَّ قال: "فقوْل هؤلاء يشْبه قوْل الَّذين يزْعمون أنَّ آلهةً وأنَّ صورهمْ كصور النَّاس، فإنَّ أولئك لمْ يقولوا شيئًا آخر ما خلا أنَّ ناسًا سرْمديُّون، وهؤلاء أيضًا كذلك قوْلهمْ". يريد:- أنَّ قوْل القائلين بالصُّور شبيهٌ بقوْل منْ زعَم أنَّ الإله والآلهة على صور النَّاس، كما يوجَد ذلك في الشَّرائع الموْجودة في زماننا

هذا، فإنَّ هذين القوْلين كما قال يجْمعهما أنَّهمْ يضعون أناسًا خالدين وأناسًا كائنين فاسدين، مع اتِّفاقهما في الحدِّ والاسْم.

ولمَّا ذكر الشَّناعة الَّتي تلْزم منْ قال بالصُّور، أخذ يذْكر الشَّناعة الَّتي تلْزم منْ قال بالصُّور المتوسِّطة بين المحْسوسات والصُّور المفارقة فقال: "وأيضًا إنِ ادَّعى أحدٌ أنَّ جواهر فيما بين الصُّور والجواهر المحْسوسة غير الصُّور المحْسوسة، فيلْحق قوْله مسائل غامضةٌ كثيرةٌ". يريد:- أنَّه يلْزم قوْله شكوكٌ كثيرةٌ لا يقْدر على حلِّها.

ثمَّ شرَع في ذكْر الشُّكوك والشَّناعات الَّتي تلْزم هؤلاء فقال: "لأنَّه إنْ كانتْ جواهر أخر فيما بين الصُّور والمحْسوسات، فمعْلومٌ أنَّه كذلك تكون خطوطٌ غير خطوط الصُّور وغير الخطوط المحْسوسة، وكذلك كلُّ واحدٍ منْ سائر الأجْناس". يريد:- وذلك أنَّه إنْ كانتْ ها هنا صورٌ متوسِّطةٌ بين الصُّور المفارقة والصُّور المحْسوسة، فيكون مثلاً للجِسْم والسَّطْح والخطِّ وغير ذلك منْ موضوعات التَّعاليم ثلاثة أنْواعٍ منَ الصُّور: صورٌ مفارقةٌ، وصورٌ محْسوسةٌ، وصورٌ متوسِّطةٌ بين المفارقة والمحْسوسات، فيكون ها هنا ثلاثة أنْواعٍ منَ الأجْسام، وثلاثة أنْواعٍ منَ السُّطوح والخطوط، وكذلك الأمْر في سائر الأجْناس الَّتي تنْظر فيها التَّعاليم.

ولمَّا ذكر هذا أخذ يذْكر سائر الشَّناعات اللَّازمة لهذا الوضْع فقال: "فإنْ كان علْم النُّجوم واحدًا منْ هذه الأشْياء، فستكون سماءٌ أخرى غير السَّماء المحْسوسة، وكذلك شمْسٌ أخرى وقمَرٌ، وسائر الأشْياء الَّتي في السَّماء المحْسوسة". يريد:- وإنْ كان ذلك كذلك، وكان علْم أفْلاك النُّجوم منْ علوم التَّعاليم، فيكون ها هنا سماءٌ غير السَّماء المحْسوسة، وكذلك يكون الأمْر في القمَر والشَّمْس وفي سائر الكواكب والأفْلاك.

ولمَّا كان كالمعْلوم بنفْسه سقوط هذا القوْل قال: "ولكنْ كيف ينْبغي لنا أنْ نصدِّق هؤلاء؟ لأنَّه ليس منَ الواجب أنْ تكون السَّماء الَّتي ادَّعوْها غير متحرِّكةٍ". يريد:- أنَّه إنَّما كان يسوغ قوْلهمْ لوْ أمْكن أنْ تكون السَّماء الَّتي ادَّعوْها المفارقة غير متحرِّكةٍ، وذلك لا يمْكنهمْ لأنَّهمْ يضعون السَّماء المفارقة موافقةً لهذه في الاسْم والحدِّ، والمفارق ليس يمْكن فيه حركةٌ.

وقوْله: "وكذلك نقول في الأشْياء الَّتي يسْتعْملها الأبْطيقيُّ -يعْني علْم البصر- والَّتي يسْتعْملها علْم تأْليف اللُّحون التعليميُّ". يريد:- ومثل هذه الشَّناعات تلْزمهمْ في علوم المناظر وعلوم الموسيقى، أعْني وضْعهمْ أنَّ ها هنا شعاعاتٍ وأصْواتًا غير المحْسوسات.

ثمَّ قال: "فإنَّه لا يمْكن أنْ تكون هذه الأشْياء غير المحْسوسة للعلل الَّتي قلْنا". يريد:- فإنَّه ليس يمْكن أنْ تكون هذه العلوم تنْظر في شيءٍ غير هذه المحْسوسات للمحالات الَّتي قلْنا.

ثمَّ أتى بأمْحل المحال اللَّازم لذلك فقال: "لأنَّه إنْ كانتْ أشْياء محْسوسةً فيما بين الصُّور والأشْياء البالية الفاسدة، فمعْلومٌ أنَّه ستكون حواسٌّ وحيوانٌ فيما بين الصُّور والأشْياء الفاسدة". يريد:- أنَّ هذا يلْزمهمْ منْ قبل أنَّهمْ يسلِّمون أنَّ التَّعاليم تنْظر في أشْياء محْسوسةٍ، ويضعون هذه الأشْياء متوسِّطةً بين الصُّور المعْقولة وهذه المحْسوسات الكائنة الفاسدة ويقولون إنها محسوسات أزلية غير المحسوسات الكائنة الفاسدة، وإذا كانت ههنا محسوسات أزلية غير هذه المحسوسات، لزم أن تكون ههنا حواس غير هذه الحواس، وتكون أيضا أزلية، لأن الحس من المضاف. وإذا كانت ههنا حواس أزلية، فهنا ولا بدّ حيوانات أزلية. فهذا مقدار ما يلزم هؤلاء من الشناعات.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٨

وخليقٌ أنْ يسألَ سائلٌ مسألةً غامضةً فيقولَ: في أيِّ الأشياءِ ينبغي أنْ نلتمسَ هذهِ العلومَ؟ وذلكَ أنهُ إذا كانَ فرقٌ ما بينَ الجومطريقا والجاردوسيا أنَّ أحدهما علمُ هذهِ الأشياءِ المحسوسةِ، والآخرُ لأشياءَ غيرِ محسوسةٍ؛ فمعلومٌ أنهُ سيكونُ طبٌّ آخرُ غيرَ الطبِّ المحسوسِ، ويكونُ ذلكَ الطبُّ فيما بينَ الطبِّ الذي في الصورِ وبينَ هذا الطبِّ المحسوسِ، وكذلكَ في كلِّ واحدٍ منْ سائرِ العلومِ.

ولكنْ كيفَ يمكنُ أنْ يكونَ هذا؟ وذلكَ أنهُ إنْ أمكنَ أنْ يكونَ طبٌّ آخرُ غيرَ الطبِّ المحسوسِ، فينبغي أنْ تكونَ أشياءُ قابلةً للبرءِ غيرَ الأشياءِ المحسوسةِ، وأنْ يكونَ مبرئٌ أيضاً غيرَ المبرئِ المحسوسِ.

ومعَ هذا نقولُ: إنَّ قولَ القائلِ إنَّ الجاردوسيا هوَ علمُ الأجرامِ المحسوسةِ الباليةِ الفاسدةِ ليسَ بحقٍّ؛ وذلكَ أنهُ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لكانَ يبلى ويفسدُ ببلاءِ الأجرامِ الباليةِ الفاسدةِ. ولا أيضاً علمُ نجومِ هذهِ السماءِ لأجرامٍ محسوسةٍ؛ وذلكَ أنهُ ليستْ خطوطاً محسوسةً مثلَ الذي يصفُ الماسحُ، فإنهُ ليسَ شيءٌ منَ الأشياءِ المحسوسةِ هوَ بخطٍّ مستقيمٍ على مثلِ قولِ الماسحِ، ولا مستديرٍ؛ لأنَّ الدائرةَ لا تماسُّ المقدارَ بنقطةٍ، بلْ تماسها بخطٍّ كما قالَ إفراطاغورسْ في توبيخهِ المساحَ، ولا حركاتُ السماءِ ودوائرها مثلَ ما يصفُ علمُ النجومِ، ولا توافقُ النقطِ للكواكبِ بالطباعِ."

ترجمة حديثة: وربما شكّ شاكّ في أيّ الموجودات ينبغي أن تُطلَب هذه العلوم. فإنه إن كان علم المساحة لا يفترق عن الهندسة إلا في هذا، وهو أن هذا

[علم المساحة] هو للمحسوسات وذاك [الهندسة] لغير المحسوسات، فمن البيّن أنه سيكون هناك علمٌ ما سوى الطب، وطبٌ آخر غيره. ولكن كيف يمكن هذا؟ إذ يلزم عن ذلك أن توجد أمورٌ صحيحةٌ غير المحسوسات، والصحيّ بذاته.

وفضلاً عن ذلك، ليس هذا بصحيح، وهو أن علم المساحة هو للمقادير المحسوسة الفاسدة؛ إذ لو كان كذلك لفسد [العلم] بفسادها [أي المقادير]. بل ولا علم الفلك أيضاً هو في المقادير المحسوسة التي في هذا الفلك؛ فإن الخطوط المحسوسة ليست على الصفة التي يصفها علم الهندسة، إذ ليس في المحسوسات شيءٌ بتلك الاستقامة أو بذلك الاستدارة. فإن الدائرة تماسّ المسطرة لا في نقطة، بل على نحو ما كان يقول بروتاغوراس في تبكيته للمهندسين. وليست حركات الفلك ودوراته مماثلة لتلك التي يقيم عليها علم الفلك براهينه، وليس للنقط تلك الطبيعة التي للكواكب.

التّفْسيرُ

إنَّ قصدَهُ في هذا الفصلِ أنْ يأتيَ بالحججِ المتعارضةِ التي في هذهِ المسألةِ، أعني في قولِ القائلِ إنَّ التعاليمَ تنظرُ في طبيعةٍ متوسطةٍ. فقولُهُ: "في أيّ شيءٍ ينبغي أنْ نلتمسَ هذهِ العلومَ؟" يعني أنَّهُ ينبغي أنْ نطلبَ ما موضوعاتُ هذهِ العلومِ التي تنظرُ فيها التعاليمُ؛ فإنَّهُ يظهرُ على القولِ بأنَّها تنظرُ في طبيعةٍ متوسطةٍ أنَّهُ يجبُ أنْ يكونَ النظرُ في شيءٍ واحدٍ بعينِهِ في موضوعاتٍ مختلفةٍ.

ثمَّ قالَ: "وذلكَ أنَّهُ إنْ كانَ فرقٌ ما بينَ الجومطريقا والجاردوسيا أنَّ أحدَهُما علمُ هذهِ الأشياءِ المحسوسةِ والآخرَ لأشياءَ غيرِ محسوسةٍ، فمعلومٌ أنَّهُ سيكونُ طبٌّ آخرُ غيرُ الطبِّ المحسوسِ". يريدُ:- أنَّهُ متى وُضِعَ أنَّ الفرقَ بينَ العلمِ الذي ينظرُ في الأمورِ المحسوسةِ وغيرِ ذلكَ منَ الصنائعِ الطبيعيَّةِ، وبينَ الذي ينظرُ في هذهِ

الأشياءِ في التعاليمِ أنَّ الذي ينظرُ في التعاليمِ في هذهِ الأشياءِ إنَّما ينظرُ في طبيعةٍ متوسطةٍ بينَ المحسوساتِ والصُّوَرِ، فقدْ يلزمُ أنْ يكونَ للنظرِ في كلِّ محسوسٍ نظرانِ: أحدُهُما في طبيعةِ المحسوسِ بما هوَ محسوسٌ، والآخرُ في طبيعةِ المتوسطِ بينَ الصُّوَرِ والطبيعةِ المحسوسةِ، فيكونُ لكلِّ محسوسٍ طبيعتانِ تقتضي النظرَ فيهِ؛ الطبيعةُ المحسوسةُ، والطبيعةُ المتوسطةُ بينَ الطبيعةِ المحسوسةِ والطبيعةِ المفارقةِ، فيكونُ هاهنا طبٌّ غيرُ الطبِّ المحسوسِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ كيفَ يمكنُ أنْ يكونَ هذا؟ وذلكَ أنَّهُ إنْ أمكنَ أنْ يكونَ طبٌّ آخرُ غيرُ الطبِّ المحسوسِ، فينبغي أنْ تكونَ أشياءُ قابلةٌ للبرءِ غيرُ الأشياءِ المحسوسةِ، وأنْ يكونَ مبرئٌ أيضاً غيرُ المبرِئِ المحسوسِ". يريدُ:- ويلزمُ هذا الوضعَ منَ الشناعاتِ، إنْ كانَ هاهنا طبٌّ محسوسٌ غيرُ هذا الطبِّ، أنْ يكونَ هاهنا موادُّ قابلةٌ للبرءِ غيرُ هذهِ الموادِّ المحسوساتِ، وأنْ يكونَ هاهنا فاعلٌ للبرءِ غيرُ الفاعلِ المحسوسِ.

ولمَّا ذكرَ الشناعاتِ التي تلزمُ هذا الوضعَ، أخذَ يذكرُ أيضاً الحججَ التي حرَّكتِ القائلينَ إلى القولِ بالطبيعةِ المتوسطةِ، فقالَ: "ومعَ هذا نقولُ أيضاً إنَّ قولَ القائلِ إنَّ الجاردوسيا هوَ علمُ الأمورِ المحسوسةِ البالية الفاسدةِ ليسَ بحقٍّ، وذلكَ أنَّهُ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لكانَ يبلى ويفسدُ، يبلى تلكَ الأجرامَ الفاسدةَ البالية". يريدُ:- لكنْ معَ هذا قدْ نجدُ أيضاً حججاً يتعلَّقُ بها القائلونَ بالطبائعِ المتوسطةِ، وذلكَ أنَّهُ لوْ كانَ مثلاً علمُ التعاليمِ إنَّما ينظرُ في الأشياءِ المحسوسةِ الكائنةِ الفاسدةِ، لكانَ العلمُ بها يبلى ويفسدُ عندما تفسدُ تلكَ الأشياءُ المحسوسةُ، ونحنُ نجدُ العلمَ بها ثابتاً لا يتغيَّرُ معَ أنَّهُ في أشياءَ محسوسةٍ، فيجبُ أنْ يكونَ لأشياءَ لا تتغيَّرُ.

ثمَّ قالَ: "ولا أيضاً علمُ هذهِ السماءِ لأجرامٍ محسوسةٍ، وذلكَ أنَّها ليستْ خطوطاً محسوسةً". يريدُ:- ولا أيضاً علمُ هيئةِ الأفلاكِ وحركاتِ الكواكبِ هوَ لهذهِ الأجرامِ المحسوسةِ التي تظهرُ، وذلكَ أنَّ الدوائرَ التي يستعملُها صاحبُ هذا العلمِ والخطوطَ ليستْ خطوطاً محسوسةً، فلمْ يبقَ إلَّا أنْ تكونَ الدوائرُ التي ينظرُ صاحبُ هذا العلمِ فيها مخترعةً كاذبةً، أوْ يكونَ لها وجودٌ غيرُ وجودِ الأشياءِ المحسوسةِ التي أُخِذَتْ بدلاً منها.

ثمَّ قالَ: "مثلُ الذي يضعُهُ الماسحُ، فإنَّهُ ليسَ شيءٌ منَ الأشياءِ المحسوسةِ هوَ بخطٍّ مستقيمٍ على مثلِ قولِ الماسحِ، ولا مستديرٍ؛ لأنَّ الدائرةَ لا تماسُّ المقدارَ بنقطةٍ، بلْ تماسُّها بخطٍّ كما قالَ إفراطاغورسُ في توبيخِهِ المساحَ". يريدُ:- وممَّا يُظَنُّ منْ قِبَلِهِ أنَّ الموضوعَ الذي ينظرُ فيهِ صاحبُ علمِ التعاليمِ ليسَ هوَ منَ الأمورِ المحسوسةِ، أنَّ ما يُبْرَهَنُ في علمِ التعاليمِ ليسَ يصدقُ على الأشياءِ المحسوسةِ، ولا طبيعةُ ما تنظرُ فيهِ التعاليمُ هيَ طبيعةُ الأمورِ المحسوسةِ. مثالُ ذلكَ: إنَّ الخطَّ المستقيمَ ليسَ يُلْفَى في المحسوساتِ تامَّ الاستقامةِ على ما يضعُهُ صاحبُ العلمِ التعاليميِّ، وذلكَ أنَّ المهندسَ يبرهنُ أنَّ الخطَّ المستقيمَ إنَّما يماسُّ الدائرةَ على نقطةٍ، والخطَّ المحسوسَ إنَّما يماسُّ الدائرةَ المحسوسةَ على خطٍّ، أيْ على جزءٍ منقسمٍ. وكذلكَ يضعُ أنَّ الكرةَ تماسُّ السطحَ على نقطةٍ، والكرةَ المحسوسةَ تماسُّ السطحَ المحسوسَ على سطحٍ. وبهذا كانَ يوبِّخُ إفراطاغورسُ السوفسطائيُّ المهندسينَ، أيْ كانَ يحتجُّ عليهم بأنَّ علومَهمْ باطلةٌ منْ قِبلِ هذا الذي يعرضُ لهمْ فيها، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فلمْ يبقَ إلَّا أحدُ أمرينِ: إمَّا أنْ تكونَ هذهِ العلومَ كاذبةً، أوْ تكونَ موضوعاتُها أموراً غيرَ محسوسةٍ.

وقولُهُ: "ولا حركاتُ السماءِ ودوائرُها مثلَ ما يضعُهُ علمُ النجومِ، ولا توافقُ النُّقَطِ للكواكبِ بالطباعِ". يريدُ:- وممَّا يقوِّي مذهبَ مَنْ يقولُ إنَّ موضوعَ علومِ

التعاليمِ غيرُ الأمورِ المحسوسةِ، أنَّهُ ليسَ توافقُ حركاتِ السماءِ ودوائرِها الحركاتِ التي يضعُها صاحبُ علمِ الهيئةِ بدلها، ولا طبائعُ الكواكبِ هيَ طبائعُ النُّقَطِ التي يقيمُها صاحبُ علمِ الهيئةِ بدلَ الكواكبِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٩

وقدْ زعمَ أقوامٌ أنَّ لهذهِ الأشياءِ التي يقالُ أنها بينَ الصورِ والمحسوساتِ كينونةً، ولكنها ليستْ بمباينةٍ للمحسوساتِ، بلْ هيَ في المحسوساتِ. فإذا أردنا أنْ نتصفحَ جميعَ ما يعرضُ لأقاويلِ هؤلاءِ مما لا يمكنُ، احتجنا إلى أقاويلَ كثيرةٍ، ولكنَّا نقتصرُ منها على ما نقولُ؛ فإنهُ ليسَ بواجبٍ أنْ تكونَ هذهِ المتوسطاتُ في المحسوساتِ فقطْ، ولكنهُ معلومٌ أنهُ إنْ أمكنَ أنْ تكونَ المتوسطاتُ في المحسوساتِ، أمكنَ الصورُ أيضاً أنْ تكونَ في المحسوساتِ؛ لأنَّ القولَ في الصورِ وفي الأوساطِ واحدٌ. وأيضاً، إنْ كانَ ذلكَ كذلكَ، وجبَ أنْ يكونَ جرمانِ في مكانٍ واحدٍ اضطراراً، وتكونَ الأوساطُ التي لا تتحركُ في المحسوساتِ المتحركةِ. ونقولُ في الجملةِ: لأيةِ علةٍ يدعي أحدٌ أنَّ لهذهِ الأوساطِ كينونةً وأنها في المحسوساتِ؟ ومعَ ما قلنا أنهُ يعرضُ لأقاويلِ هؤلاءِ، قدْ تعرضُ لهمْ شناعةٌ أخرى أيضاً، وذلكَ أنْ تكونَ سماءٌ أخرى غيرُ هذهِ السماءِ، ولكنها ليستْ بمباينةٍ لهذهِ السماءِ، بلْ هيَ معها في مكانٍ واحدٍ، وهذا أعسرُ إمكاناً مباينةً لهذهِ السماءِ بلْ هيَ معها في مكانٍ واحدٍ، وهذا أعسرُ إمكاناً مما قلنا أولاً. فهذهِ الأشياءُ غامضةٌ جداً، وفي درْكِ حقيقتها صعوبةٌ كثيرةٌ جداً.

ترجمة حديثة: ولكن هناك من يقولون إن هذه الأشياء موجودة بالفعل — أي التي تُدعى الوسائط بين الصُوَر والمحسوسات — ولكنها غير منفصلة عن المحسوسات، بل حالّة فيها. وإن إحصاء كل المحالات التي تلزم عن قولهم هذا لَحديث يطول، بيد أنه يكفي التأمل في أمثال هذه الأمور.

فليس هذا معقولاً في هذه [الوسائط] وحدها فحسب، بل يتضح أنه يترتب عليه أن تكون الصُوَر أيضاً حالّة في المحسوسات؛ ذلك أن الحجة في كليهما واحدة. كذلك، سيلزم وجود جسمين صلبين في المكان نفسه، وألا يكونا ثابتين، لوجودهما في محسوسات متحركة.

وبوجه عام، لأي سبب قد يضعها أحدٌ موجودة، ولكن حالّةً في المحسوسات؟ فإن المحالات نفسها التي ذُكرت آنفًا ستلزم عن ذلك. إذ ستكون هناك سماء أخرى غير السماء، إلا أنها غير منفصلة، بل في المكان نفسه، وهو أمر أشد استحالة.

التّفسيرُ

يقولُ: وقدْ زعمَ قومٌ أنَّ لهذهِ الصورِ المتوسطةِ بينَ الصورِ والمحسوساتِ وجوداً، ولكنها غيرُ مفارقةٍ للمحسوساتِ، لكنها موجودةٌ في المحسوساتِ، بخلافِ قولِ الفريقِ المتقدمِ.

ثمَّ قالَ: "فإذا أردنا أنْ نتصفحَ جميعَ ما يعرضُ لأقاويلِ هؤلاءِ مما لا يمكنُ، احتجنا إلى أقاويلَ كثيرةٍ، ولكنَّا نقتصرُ منها على ما نقولُ". يريدُ:- أنهُ إنْ ذكرَ جميعَ المحالاتِ التي تعرضُ لهؤلاءِ أوْ أكثرَها طالَ الكلامُ واحتاجَ إلى قولٍ كثيرٍ، ولكنْ نقتصرُ منها على ما فيهِ كفايةٌ في إبطالِها.

ثمَّ أخذَ يذكرُ أحدَ تلكَ المحالاتِ فقالَ: "فإنهُ ليسَ بواجبٍ أنْ تكونَ هذهِ المتوسطاتُ في المحسوساتِ فقطْ، ولكنهُ معلومٌ أنهُ إنْ أمكنَ أنْ تكونَ المتوسطاتُ في المحسوساتِ، أمكنَ الصورُ أيضاً أنْ تكونَ في المحسوساتِ". يريدُ:- وأولُ ما يلزمُهمْ أنهُ إنْ أمكنَ أنْ تكونَ الصورُ المتوسطةُ في المحسوساتِ، فليسَ يجبُ أنْ تكونَ هيَ فقطْ وحدَها موجودةً في المحسوساتِ، بلْ ويلزمُ أنْ تكونَ الصورُ أيضاً كذلكَ موجودةً في المحسوساتِ؛ لأنَّ كليهما أزليةٌ غيرُ كائنةٍ ولا فاسدةٍ، والقولُ فيهما واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً، إنْ كانَ ذلكَ كذلكَ، وجبَ أنْ يكونَ جرمانِ في مكانٍ واحدٍ اضطراراً". يريدُ:- الجسمَ المحسوسَ والجسمَ المتوسطَ.

ثمَّ قالَ: "وتكونَ الأوساطُ التي لا تتحركُ في المحسوساتِ المتحركةِ". يريدُ:- ويلزمُ منْ وضعِ الصورِ المتوسطةِ في الموادِّ أنْ توجدَ أشياءُ لا تتحركُ في أشياءَ متحركةٍ، وذلكَ غايةُ الشناعةِ، وإنَّما لزمَ هذا لأنَّ ما هوَ مفارقٌ فهوُ غيرُ متحركٍ.

ثمَّ قالَ: "ونقولُ في الجملةِ: لأيِّ علةٍ يدعي أحدٌ أنَّ لهذهِ الأوساطِ كينونةً وأنها في المحسوساتِ؟". يريدُ:- وأيضاً، قائلُ هذا القولِ ليسَ يجدُ علةً يدعى منْ قبلِها أنَّ ههنا صوراً متوسطةً موجودةً، وأنَّهُ يجبَ أنْ تكونَ في المحسوساتِ، أيْ في الأجسامِ المحسوسةِ، وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ وضعَها غيرَ متغيرةٍ يناقضُ وضعَها في متغيرٍ.

ثمَّ قالَ: "ومعَ ما قلنا أنهُ يعرضُ لأقاويلِ هؤلاءِ، قدْ تعرضُ لهمْ شناعةٌ أخرى أيضاً، وذلكَ أنْ تكونَ سماءٌ أخرى غيرُ هذهِ السماءِ، ولكنها ليستْ بمباينةٍ لهذهِ السماءِ، بلْ هيَ معها في مكانٍ واحدٍ، وهذا أعسرُ إمكاناً مما قلنا". يعني أنهُ يلزمُ صاحبَ هذا القولِ أنْ توجدَ سماءانِ معاً في مكانٍ واحدٍ، وأما لِمَ قالَ إنَّ هذا

القولَ أعسرُ إمكاناً مما تقدمَ، فإنَّهُ يشيرُ بهِ إلى المحالاتِ التي تلزمُ منْ قالَ إنها مفارقةٌ وليستْ في المحسوساتِ.

وقولُهُ: "فهذهِ الأشياءُ غامضةٌ جداً". يريدُ بهِ هذا المطلبَ وغيرَهُ، وذلكَ أنَّ في الوقوفِ على درْكِ الحقيقةِ في هذهِ الأشياءِ، وحلِّ هذهِ الشكوكِ، صعوبةٌ كثيرةٌ جداً.

الفصل الثاني: يبحث في مسائل الأجناس

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٠

وفي معرفةِ الاوائلِ صعوبةٌ ايضاً، فإنا نفحصُ أنْ نعلمَ هلْ ينبغي أنْ يظنَّ أنَّ الأسطقسات والأوائل هيَ الاجناسُ، أمْ هيَ التي منها كينونةُ جميعِ الاشياءِ؟ كقولنا: هلْ اسطقساتُ الصوتِ واوائلهُ هيَ هذهِ الاشياءُ التي تركبتْ منها جميعُ الاصواتِ، أمْ هيَ الصوتُ العامُّ الكليُّ؟ وهلْ أسطقسات المقدماتِ هيَ المقدماتُ التي لبرهانها كينونةٌ معَ برهانِ سائرِ المقدماتِ، أوْ اسطقساتها هوَ البرهانُ الذي لجميعِ المقدماتِ أوْ لأكثرها؟ وايضاً، الذينَ يقولونَ أيْ يزعمونَ أنَّ الأسطقسات كثيرةٌ، والذينَ يزعمونَ أنَّ الأسطقسات واحدٌ، قالوا إنَّ اوائلَ الاجسامِ هيَ الاشياءُ التي ركبتْ منها وقومتْ، كما قالَ ابنُ دقليسَ، فإنهُ زعمَ أنَّ الأسطقسات الماءُ والنارُ، لا ما يعمهما، وأنَّ الهوياتِ المركبةَ منها وفيها، ولكنهُ لا يقولُ إنَّ هذهِ الأسطقسات مثلُ اجناسِ الاكوانِ.

ومعَ هذا، إنْ أرادَ أحدٌ أنْ يعلمَ طباعَ سائرِ الاشياءِ، فليفحصْ ليعلمَ منْ أيِّ الاشياءِ ركبتْ، كقولنا: إنْ أرادَ أحدٌ أنْ يعلمَ طباعَ السريرِ، فليفحصْ ليعلمَ منْ أيِّ الاشياءِ ركبَ السريرُ، فإنهُ إذا علمَ منْ أيِّ الاجزاءِ ركبَ السريرُ وكيفَ قومَ، فهنالكَ يعلمُ طباعَهُ. فمنْ هذهِ الاقاويلِ يستبينُ أنَّ اجناسَ الهوياتِ ليستْ اوائلَ. فأما إنْ كنّا نعلمُ جميعَ الاشياءِ منَ الحدودِ، ونعلمُ أنَّ الاجناسَ هيَ اوائلُ الحدودِ، فالاجناسُ هيَ اوائلُ الاشياءِ المحدودةِ باضطرارٍ ايضاً. وإنْ كانَ يمكنُ أنْ تعرفَ الهوياتُ بالصورِ التي تنعتُ بها الهوياتُ، والاجناسُ هيَ اوائلُ الصورِ، فالاجناسُ هيَ اوائلُ علمِ الهوياتِ.

وبعضُ الذينَ يزعمونَ أنَّ اسطقساتِ الهوياتِ هوَ الواحدُ والهويةُ والكبيرُ والصغيرُ، يستعملونها ويصيرونها كالاجناسِ. ولكنْ لا يمكنُ أنْ تقالَ الاوائلُ على وجهينِ، لأنَّ حدَّ الجوهرِ واحدٌ. وإنْ قيلَ إنَّ الاوائلَ على نحوينِ، يلزمُ أنْ يكونَ الحدُّ الذي منَ الاجناسِ غيرَ الحدِّ الذي يحدُّ الشيءَ منَ الاشياءِ التي هوَ منها وهيَ في حدهِ. ومعَ هذا نقولُ: إنهُ إنْ كانتِ الاجناسُ هيَ الاوائلَ، هلْ ينبغي لنا أنْ ننظرَ أيُّ اجناسٍ هيَ اوائلُ؟ أهيَ الاجناسُ الاولُ أمِ الاجناسُ الاخيرةُ التي تحصى بالعددِ؟ فإنَّ في ذلكَ شبهةً، لأنهُ إنْ كانتْ لا محالةَ الاشياءُ الكليةُ أوجبَ اوليةً منْ غيرها، فمعلومٌ أنَّ الاوائلَ هيَ الاجناسُ الأعالي، فإنَّ هذهِ الاجناسَ تقالُ بنوعِ الملاءمةِ على جميعِ ما تحتها، فيكونُ عددُ اوائلِ الهوياتِ على عددِ الاجناسِ الاولِ، ويكونُ الواحدُ والهويةُ اوائلَ وجواهرَ الهوياتِ، لأنَّ هذهِ اكثرُ ذلكَ تقالُ على جميعِ الهوياتِ.

ولكنْ لا يمكنُ أنْ يكونَ جنسُ الهوياتِ الواحدَ ولا الهويةَ، لأنَّ لفصولِ جميعِ الاشياءِ كينونةً اضطراراً، وكلُّ فصلٍ واحدٌ بالعددِ. ولا يمكنُ أنْ تحملَ الصورُ على الجنسِ ولا على الفصولِ التي هيَ لها خاصٌّ، ولا يحملُ الجنسُ إلا

على الصورِ التي هيَ لهُ. فمعلومٌ أنهُ إنْ كانَ الواحدُ والهويةُ اجناساً، فلا يجب` أنْ يكونَ فصلٌ منَ الفصولِ واحداً وهويةً، لكنْ إنْ لمْ يكنِ الواحدُ والهويةُ اجناساً، فليستْ اوائلَ إذْ كانتِ الاوائلُ اجناساً.

ترجمة حديثة: فلهذا يعرض الشكّ العظيم في هذه الأمور، بأي نحوٍ من الوضع ندرك الحقّ. وفي أمر المبادئ، هل يجب أن نعدّ الأجناس هي العناصر والمبادئ، أم بالأحرى تلك الأشياء التي يتركب منها الشيءُ أولاً وهي حالّةٌ فيه؟ فإن عناصر الصوت ومبادئه تبدو أنها تلك التي تتركب منها الأصوات كلها أولاً، لا "الصوت" بالاشتراك [أي جنس الصوت]. وكذلك نقول إن عناصر البراهين هي تلك التي تكون براهينُها حالّةً في براهين أُخَر، إما كلّها أو أكثرها. وأيضاً في الأجسام، فإن القائلين بأن العناصر كثيرة، والقائلين بأنها واحد، يزعمون أن المبادئ هي تلك التي منها تتركب الأشياء وبها قوامها؛ مثل أنبادقليس الذي يقول إن النار والماء وما معهما هي العناصر التي منها تتكوّن الموجودات وهي حالّةٌ فيها، لكنه لا يضعها على أنها أجناس للموجودات. وإضافةً إلى هذا، لو أراد أحدٌ أن ينظر في طبيعة سائر الأشياء، كطبيعة السرير مثلاً، فإنه إنما يعرف طبيعته حين يعرف من أي أجزاء وكيف قد تَرَكَّب. فمن هذه الأسباب إذن، لا تكون الأجناس مبادئ للموجودات.

ولكن، لما كنّا نعرف كل شيء بحدوده، وكانت الأجناس هي مبادئ الحدود، فمن الضروري أن تكون الأجناس مبادئ للمحدودات أيضاً. وإذا كانت معرفة الموجودات هي نفسها معرفة الأنواع التي بحسبها تُدعى موجودات، وكانت الأجناس هي مبادئ الأنواع، فإن الأجناس هي المبادئ بعينها. ويبدو أيضاً أن بعض القائلين بأن عناصر الموجودات هي الواحد، أو الموجود، أو العظيم، أو

الصغير، إنما يستعملونها كأنها أجناس. والحقّ أنه ليس من الممكن أن تُقال المبادئ بكلا الطريقين؛ فإن قول الجوهر [أي حده] واحد، ولكن يختلف القول الذي يكون بالأجناس [أي الحد] عن القول الذي يذكر الأشياء التي منها يتركب الشيء وهي حالّةٌ فيه.

وإضافة إلى هذا، حتى وإن كانت الأجناس هي المبادئ على أتم وجه، فهل يجب أن نعتبر المبادئ هي الأجناس الأولى [العالية]، أم الأخيرة التي تُحمل على الأشخاص؟ فإن هذا أيضاً موضع شكّ. لأنه إن كانت الأجناس الأخيرة هي المبادئ على نحوٍ أتم، فمن البيّن أنها الأجناس العالية؛ فهذه تُحمل على الكل. فتكون مبادئ الموجودات بعدد الأجناس الأولى. ولهذا السبب، سيكون "الموجود" نفسه و"الواحد" نفسه هما مبادئ وجواهر، لأن هذين يُحملان على أكثر الموجودات. ولكن ليس من الممكن أن يكون "الواحد" جنساً للموجودات، ولا "الموجود" جنساً. فإنه من الضروري لكل جنس أن تكون له فصول، وأن يكون كل واحد منها واحداً. ومن المستحيل إما أن يُحمل الجنس على فصوله الخاصة، أو أن يوجد الجنس دون أنواعه. ولهذا، إن كان الواحد أو الموجود جنساً، فلن يكون أي فصلٍ واحداً ولا موجوداً. وإن لم تكن [الواحد والموجود] أجناساً، فلن تكونا مبادئ، ما دامت الأجناس هي المبادئ.

التّفْسيرُ

قولهُ: "وفي معرفةِ الأوائلِ صعوبةٌ" إلى قولهِ: "أمْ هيَ الصوتُ العامُّ الكليُّ"، يريدُ:— وفي معرفةِ المبادئِ مسألةٌ صعبةٌ، وهيَ: هلِ المبادئُ والأسطقساتُ للأشياءِ هيَ الأجناسُ والكلياتُ التي للأشياءِ المكونةِ، أمْ هيَ الأسبابُ المشارُ إليها التي منها تقومتِ الأشياءُ الجزئيةُ التي في تلكَ الأجناسِ، لا كلياتُ تلكَ

الأسبابِ ولا أجناسها؟ مثالُ ذلكَ: أنْ يسألَ سائلٌ: هلْ أسطقساتُ الألفاظِ هيَ حروفُ المعجمِ المشارُ إليها—أعني الأصواتَ المسموعةَ التي تسمى حروفًا—التي منها يقومُ لفظٌ لفظٌ، أمِ الصوتُ الكليُّ والحرفُ الكليُّ الذي هوَ كالجنسِ لهذهِ؟

ثمَّ قالَ: "وهلْ أسطقساتُ المقدماتِ" إلى قولهِ: "أوِ لأكثرها"، يريدُ:— وكذلكَ يسألُ أيضاً: هلْ أوائلُ المقدماتِ هيَ المقدماتُ الجزئيةُ التي تستعملُ في برهانٍ برهانٍ، أوْ أوائلها هوَ البرهانُ المطلقُ العامُّ الذي هوَ منْ مقدماتٍ عامةٍ؟

ولما ذكرَ هذينِ المعنيينِ، أخذَ يذكرُ الفرقَ التي تقولُ بكلِّ واحدٍ منَ المذهبينِ؛ فابتدأَ بالذينَ يقولونَ إنَّ المبادئَ هيَ الجزئياتُ لا الكلياتُ، فقالَ: "وأيضاً الذينَ يزعمونَ أنَّ الأسطقساتِ كثيرةٌ، والذينَ يزعمونَ أنَّ الأسطقسَ واحدٌ، قالوا إنَّ أوائلَ الأجسامِ هيَ التي منها ركبتْ وقومتْ"، يريدُ:— إنَّ الناسَ المتقدمينَ الذينَ زعموا أنَّ الأسطقساتِ كثيرةٌ، والذينَ زعموا أيضاً أنَّ الأسطقسَ واحدٌ، كانوا يعتقدونَ أنَّ المبادئَ هيَ الأمورُ الشخصيةُ التي منها تقومتِ الأمورُ المحسوسةُ. ثمَّ ذكرَ منِ اعتقدَ ذلكَ منهمْ فقالَ: "كما زعمَ ابنُ دقليسَ، فإنهُ زعمَ أنَّ الأسطقساتِ الماءُ والنارُ لا ما يعمهما، وأنَّ الهوياتِ المركبةَ منها وفيها"، يريدُ:— مثلَ ابنِ دقليسَ، فإنهُ زعمَ أنَّ أسطقساتِ المركباتِ هيَ هذا الماءُ والنارُ والهواءُ والأرضُ المشارُ إليها لا الذي يعمها مثلَ الجسمِ، وأنَّ جميعَ الأشياءِ المركبةِ المشارِ إليها منها ركبتْ وبها تقومتْ، ولمْ يرَ أنَّ أجناسَ هذهِ ولا كلياتها المعقولةَ هيَ الأسطقساتُ الكليةُ. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "ولكنْ لا يقولُ إنَّ هذهِ الأسطقساتِ مثلُ أجناسِ الأكوانِ"، يريدُ:— ولكنهُ لا يقولُ إنَّ هذهِ إنما صارتْ أسطقساتٍ منْ حيثُ هيَ كالجنسِ لجميعِ المكوناتِ.

ولما عددَ القومَ الذينَ كانوا يرونَ أنَّ الأوائلَ هيَ المفرداتُ لا الكلياتُ، أخذَ يذكرُ أيضاً حجةَ هؤلاءِ فقالَ: "ومعَ هذا، إنْ أرادَ أحدٌ أنْ يعلمَ طباعَ سائرِ الأشياءِ فليفحصْ ليعلمَ منْ أيِّ الأجزاءِ ركبتْ، كقولنا: إنْ أرادَ أحدٌ أنْ يعلمَ طباعَ السريرِ فليفحصْ ليعلمَ منْ أيِّ الأجزاءِ ركبَ السريرُ، فإنهُ إذا علمَ منْ أيِّ الأجزاءِ ركبَ السريرُ وكيفَ قوّمَ، فهنالكَ يعلمُ طبيعةَ السريرِ"، يريدُ:— ومنَ الحجةِ لمنْ يقولُ إنَّ الأشياءَ المشارُ إليها هيَ المبادئُ لا المعقولاتُ التي لها: أنهُ متى أرادَ أحدٌ أنْ يعلمَ ما هوَ السريرُ، فإنهُ إنما يفحصُ عنِ الأشياءِ التي منها ركبَ السريرُ، فإنهُ إذا علمَ منْ أيِّ الأشياءِ ركبَ وكيفَ ركبَ، فقدْ علمَ طبيعةَ السريرِ.

ثمَّ قالَ: "فمنْ هذهِ الأقاويلِ يستبينُ أنَّ أجناسَ الهوياتِ ليستْ أوائلَ"، يريدُ:— فمنْ هذهِ الحججِ وأمثالها يقنعُ أنَّ كلياتِ الأشياءِ ليستْ أوائلَ لها.

ولما ذكرَ هذهِ، أخذَ يذكرُ الحججَ التي توجبُ أنَّ الكلياتِ هيَ الأوائلُ فقالَ: "فأما إنْ كنا نعلمُ جميعَ الأشياءِ منَ الحدودِ، ونعلمُ أنَّ الأجناسَ هيَ أوائلُ الحدودِ، فالأجناسُ هيَ أوائلُ الأشياءِ المحدودةِ". وهذهِ الحجةُ أيضاً مقنعةٌ، فإنهُ إذا وضعَ أنَّ العلمَ بالأشياءِ إنما يكونُ منْ قبلِ حدودها، ووضعَ أنَّ الحدودَ إنما تعلمُ منْ قبلِ الأجناسِ، فبينَ أنهُ يلزمُ عنْ ذلكَ أنَّ العلمَ بالأشياءِ إنما يكونُ منْ قبلِ أجناسها، وإذا أضيفَ إلى هذا أنَّ العلمَ بالشيءِ يكونُ منْ قبلِ أوائلهِ، انتتجَ منْ ذلكَ أنَّ أجناسَ الأشياءِ هيَ أوائلها.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً إنْ كانَ يمكنُ أنْ تعرفَ الهوياتُ بالصورِ التي تنعتُ بها الهوياتُ، والأجناسُ هيَ أوائلُ الصورِ، فالأجناسُ أوائلُ علمِ الهوياتِ". واللزومُ في هذا القولِ بينٌ أيضاً، وذلكَ أنهُ إذا وضعَ أنَّ الموجوداتِ تعرفُ بصورها التي تنعتُ بها وتوصفُ منْ طريقِ ما هيَ، ووضعَ أنَّ الأجناسَ هيَ أوائلُ هذهِ

الصورِ، انتتجَ منْ ذلكَ في الشكلِ الأولِ أنَّ الموجوداتِ إنما تعرفُ بأجناسها، فإذا أضيفَ إلى هذا أنَّ التي بها تعرفُ الأشياءُ هيَ الأوائلُ، انتتجَ منْ ذلكَ أنَّ الأجناسَ هيَ الأوائلُ، لكنَّ أوائلَ المعرفةِ ليستْ هيَ أوائلَ الوجودِ. ثمَّ قالَ: "وبعضُ الذينَ يزعمونَ أنَّ أسطقساتِ الهوياتِ هوَ الواحدُ، والهويةُ، والكبيرُ، والصغيرُ، يستعملونها ويصيرونها كالأجناسِ". يريدُ: أنَّ القائلينَ بالأجناسِ يصيرونَ ما كانَ منها مثلَ الواحدِ، والهويةِ، والكبيرِ، والصغيرِ، وبالجملةِ الأجناسَ التي لا تقالُ بتواطؤٍ هيَ المبادئُ. ويشبهُ أنْ يكونَ إنما قالَ ذلكَ؛ لأنَّ بعضَ هؤلاءِ لا يضعُ الأجناسَ مبادئَ إلا المقولةَ بتواطؤٍ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ لا يمكنُ أنْ تكونَ الأوائلُ على وجهينِ؛ لأنَّ حدَّ الجوهرِ واحدٌ". يريدُ: وليسَ يمكنُ أنْ يجمعَ بينَ هذهِ الأقاويلِ المتعارضةِ، حتى تكونَ الأوائلُ تؤخذُ بالنحوينِ معاً؛ فإنَّ الأوائلَ هيَ جواهرُ، والجوهرُ طبيعةٌ واحدةٌ، والكليُّ والشيءُ المشارُ إليهِ طبيعتانِ؛ لأنَّ أحدهما معقولٌ والآخرَ محسوسٌ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ قيلَ إنَّ الأوائلَ على نحوينِ، يلزمُ أنْ يكونَ الحدُّ الذي منَ الأجناسِ غيرَ الحدِّ الذي يحدُّ الشيءَ منَ الأشياءِ التي هوَ منها، وهيَ في حدِّهِ". يريدُ: ويلزمُ أنْ تختلفَ حدودُ الأوائلِ؛ لأنَّ الحدَّ الذي يكونُ للأوائلِ منْ حيثُ هيَ أجناسٌ وكلياتٌ، غيرُ الحدِّ الذي يكونُ لها منْ حيثُ هيَ أجزاءُ الشيءِ المأخوذِ في حدِّهِ.

ولما ذكرَ الشكوكَ العارضةَ في وضعِ المبادئِ أجناساً أوْ غيرَ أجناسٍ، أخذَ يذكرُ أيضاً ما يلحقُ منَ الطلبِ والعويصِ في وضعها أجناساً، فقالَ: "ومعَ هذا نقولُ: إنهُ إنْ كانتِ الأجناسُ هيَ الأوائلَ، هلْ ينبغي لنا أنْ ننظرَ أيُّ الأجناسِ هيَ الأوائلُ؟ أهيَ الأجناسُ الأولى، أمِ الأجناسُ الأخيرةُ؟". يريدُ: ومعَ هذا،

إنْ سلمنا أنَّ الأجناسَ هيَ المبادئُ، فقدْ ينشأُ في ذلكَ موضعُ فحصٍ وعويصٍ، وهوَ: هلْ الأوائلُ هيَ الأجناسُ الأولُ التي في الغايةِ منَ العمومِ، أمْ هيَ الأخيرةُ التي تنقسمُ إليها الأشخاصُ، أعني الأنواعَ الأخيرةَ؟

ثمَّ قالَ: "فإنَّ في ذلكَ شبهةً، لأنَّهُ إنْ كانتْ لا محالةَ الأشياءُ الكليةُ أوجبَ أوليةً منْ غيرها، فمعلومٌ أنَّ الأوائلَ هيَ الأجناسُ الأعالي، فإنَّ هذهِ الأجناسَ تقالُ على جميعِ ما تحتها بالملائمةِ". يريدُ: لأنَّهُ إنْ كانتْ أوائلُ الأجناسِ أوجبَ أوليةً، وجبَ أنْ تكونَ الأجناسُ العاليةُ جداً هيَ الأوائلَ، إذْ كانتْ أوائلُ الأجناسِ هيَ الأجناسَ العاليةَ. وقولهُ: "فإنَّ هذهِ الأجناسَ تقالُ على جميعِ ما تحتها بالملائمةِ"، يريدُ: أنها تحملُ على جميعِ ما تحتها على طريقِ التواطؤِ والموافقةِ، أيْ منْ طريقِ ما هيَ.

ثمَّ قالَ: "ويكونُ الواحدُ والهويةُ أوائلَ". يريدُ: ويلزمُ على هذا أنْ يكونَ الواحدُ والموجودُ هيَ أوائلَ الهوياتِ، لأنَّ هذهِ هيَ أعمُّ أجناسِ الموجوداتِ التي تحملُ على جميعها على طريقِ الملائمةِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ لا يمكنُ أنْ يكونَ جنسَ الهوياتِ الواحدُ ولا الهويةُ، لأنَّ لفصولِ جميعِ الموجوداتِ كينونةً اضطراراً، وكلُّ فصلٍ واحدٌ بالعددِ". يريدُ: ولكنْ لا يمكنُ أنْ يكونَ الواحدُ والموجودُ جنساً لجميعِ الأشياءِ، لأنَّ ههنا أجناساً عاليةً ليسَ بعضها داخلاً تحتَ بعضٍ، وكلُّ واحدٍ ينفردُ بفصلٍ واحدٍ يخصهُ منْ غيرِ أنْ يشتركَ في طبيعةٍ واحدةٍ، فاسمُ الموجودِ المقولِ عليهما ليسَ يعرفُ منهما طبيعةٌ واحدةٌ، إذْ كانتْ طبائعها مختلفةً.

ثمَّ قالَ: "ولا يمكنُ أنْ يحملَ الجنسُ على الصورِ، ولا على الفصولِ التي هيَ لها خاصٌّ، ولا يحملُ الجنسُ إلا على الصورِ التي هيَ لهُ". يريدُ: ولا يمكنُ أنْ

يحملَ شيءٌ حملَ الجنسِ على أشياءَ ذاتِ صورٍ متباينةٍ لا تشتركُ في صورةٍ واحدةٍ بالعددِ، بلْ إنما يحملُ الجنسُ على الصورِ التي تشتركُ في صورةٍ واحدةٍ بالعددِ.

ثمَّ قالَ: "فمعلومٌ أنهُ إنْ كانَ الواحدُ والهويةُ أجناساً، فلا يجبُ أنْ يكونَ فصلٌ منَ الفصولِ واحداً وهويةً". يريدُ: أنهُ إنْ كانَ الواحدُ والهويةُ جنساً يعمُّ المقولاتِ العشرَ، أيْ يقالُ عليها بتواطؤٍ، فلا يجبُ أنْ يكونَ للمقولاتِ فصولٌ تباينُ بها بعضها بعضاً في جميعِ طبائعها، ثمَّ تكونَ طبيعةُ الجوهرِ والكيفِ طبيعةً واحدةً.

ثمَّ قالَ: "لكنْ إنْ لمْ يكنِ الواحدُ والهويةُ أجناساً فليستْ أوائلَ، إذْ كانتِ الأوائلُ أجناساً". يريدُ: لكنْ يلزمُ هؤلاءِ، إنْ لمْ يكنِ الواحدُ والهويةُ أجناساً، ألا يكونَ الواحدُ والهويةُ أوائلَ، لأنَّ منْ وضعهمْ أنَّ الأوائلَ هيَ أجناسٌ، وهذا لازمٌ لمنْ يزعمُ أنَّ الأوائلَ هيَ الواحدُ والهويةُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١١

وأيضًا نفحصُ لنعلمَ الأشياءَ التي تعلمُ معَ الفصولِ، وهيَ بينَ الجنسِ الأعلى والأشخاصِ، هلْ هيَ أجناسٌ أمْ يظنُّ أنَّ بعضها أجناسٌ وبعضها لا يظنُّ بهِ ذلكَ؟ ومعَ هذا، هلِ الفصولُ أوجبُ أوليةً أمِ الأجناسُ؟ فإنهُ إنْ كانتِ الفصولُ أوائلَ، ستكونُ الأوائلُ على هذا القولِ أيضًا بلا نهايةٍ، ولا يلزمُ هذا القولُ أيضًا منْ يقولُ إنَّ الأوائلَ هيَ الأجناسُ الأولُ. وأيضًا إنْ كانَ الواحدُ أولًا أوجبَ أوليةً منْ غيرهِ، والواحدُ لا ينقسمُ، وكلُّ منقسمٍ ينقسمُ إما بالكميةِ وإما بالصورةِ، والذي ينقسمُ بالكميةِ قبلَ الذي ينقسمُ بالصورةِ، والأجناسُ تنقسمُ بالصورةِ،

والصورةُ بالكميةِ، فيكونُ الواحدُ المحمولُ الأخيرُ أوجبَ وحدانيةً منْ غيرِهِ؛ لأنَّ الإنسانَ ليسَ بجنسٍ لكلِّ واحدٍ منَ الناسِ.

وأيضًا نقولُ إنَّ في أجناسِ الأشياءِ التي لها قبلٌ وأولٌ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ آخرُ غيرَ صورِ تلكَ الأشياءِ، كقولنا: إنْ كانَ أولُ العددِ الاثنينيةَ، فليسَ العددُ شيئًا آخرَ سوى صورِ العددِ، وكذلكَ ليسَ شكلٌ سوى صورِ الأشكالِ. وإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ، لمْ يمكنْ أنْ تكونَ الأجناسُ شيئًا آخرَ سوى صورها؛ لأنهُ يظنُّ أكثرُ ذلكَ أنَّ الأجناسَ هيَ الصورُ، فأما الأشخاصُ فليسَ بعضها قبلَ بعضٍ. وأيضًا فإنَّ الأشياءَ التي بعضها أفضلُ وبعضها أدنى، فالأفضلُ منها قبلَ الأدنى أبدًا؛ فمعلومٌ أنَّ الجنسَ ليسَ بأولٍ بهذا المعنى أيضًا، بلْ قدْ يستبينُ لنا منْ هذهِ المعاني أنَّ المحمولةَ على الأشخاصِ هيَ أوائلُ الأجناسِ. وأيضًا نقولُ: كيفَ ينبغي أنْ يظنَّ أنَّ هذهِ الصورَ أوائلُ؟ فإنَّ هذا القولَ ليسَ بسهلٍ؛ لأنهُ ينبغي أنْ يكونَ الأولُ والعلةُ غيرَ الأشياءِ التي هوَ لها أولٌ وعلةٌ، وأنْ يكونَ لها أنيّةٌ إذا بانتْ عنِ الأشياءِ. ولكنْ كيفَ يمكنُ لأحدٍ أنْ يتوهمَ شيئًا مثلَ هذا، ما خلا الجنسَ الكليَّ المحمولَ على جميعِ الأشياءِ؟ فإنْ كانَ يجبُ أنْ يقالَ إنَّ الأشياءَ الكليةَ أوائلُ لأنها كليةٌ، فينبغي أنْ تكونَ الأوائلُ هيَ الأشياءَ التي هيَ أوجبُ كليةً منَ الصورِ، وعلى هذا القولِ تكونُ الأوائلُ هيَ الأجناسَ الأولَ.

ترجمة حديثة: وكذلك، فإن الأجناس المتوسطة، المأخوذة مع فصولها، ستكون أجناسًا وصولًا إلى الأفراد الجزئية. أما الآن، فبعضها يبدو ظاهراً، وبعضها الآخر في الحقيقة لا يبدو. وإضافة إلى هذا، فإن الفصول هي مبادئ بالأحرى من الأجناس. فإذا كانت هذه الفصول أيضًا مبادئ، فإن المبادئ

تكون، إن جاز التعبير، لا متناهية، ولا سيما إذا افترض أحدهم أن الجنس الأول هو المبدأ.

ولكن، إذا كان النوع الأولي هو بالأحرى الواحد نفسه - والواحد هو ما لا ينقسم، وكل ما لا ينقسم فإما أن يكون كذلك بحسب الكم أو بحسب النوع، والأسبق هو ما لا ينقسم بحسب النوع؛ أما الأجناس فهي أكثر انقساماً إلى أنواع - فمن المؤكد إذن أن الواحد هو ما يُحمل في آخر المراتب (على الأفراد)، إذ ليس "الإنسان" جنسًا لآحاد الناس. وكذلك، في الأمور التي فيها متقدم ومتأخر، لا يمكن أن يوجد شيء يُقال عنها ويكون خارجاً عنها. فمثلًا، لو كانت "الاثنينية" هي أولى مراتب الأعداد، فلن يوجد "عدد" ما خارج أنواع الأعداد. وبالمثل، لن توجد "أشكال" خارج أنواع الأشكال.

فإذا لم تكن لهذه الأشياء أجناسٌ خارجةٌ عن أنواعها، فبالأحرى لن تكون لغيرها، فهذه هي التي يبدو أن لها أجناسًا على الأخص. أما في الأفراد الجزئية، فليس فيها متقدم ومتأخر. وكذلك، حيثما يكون شيء أفضل وآخر أسوأ، يكون الأفضل هو الأسبق دائمًا، وعليه فلن يكون أيٌّ من هذه الأشياء جنسًا. بناءً على هذا، يظهر بالأحرى أن ما يُحمل على الأفراد الجزئية هو المبادئ.

ولكن من ناحية أخرى، ليس من السهل القول كيف يجب اعتبار هذه الأشياء مبادئ. إذ يجب على المبدأ والعلة أن يكونا خارج الأشياء التي هما مبدأ لها، وأن يقدرا على الوجود منفصلَين عنها. ولكن، لماذا قد يظن أي أحد بوجود شيء كهذا مفارقًا للجزئي، إلا لأنه يُحمل على نحو كلي وعلى الجميع؟ فإذا كان الأمر لهذا السبب، فإن الأشياء الأكثر كلية يجب بالأحرى أن تُتخذ مبادئ. وعليه، فإن الأجناس الأولى هي التي ستكون المبادئ على وجه اليقين.

التّفسيرُ

لما أتى بالأقاويلِ التي تثبتُ أنَّ الكلياتِ هيَ الأوائلُ، والتي تثبتُ نقيضها، وهيَ أنَّ الجزئياتِ هيَ الأوائلُ، وكانتِ الكلياتُ بعضها أعمَّ منْ بعضٍ، وكانَ الكليُّ الذي لا أعمَّ منهُ في طبيعةِ ما هوَ الذي يسمى في تلكَ الطبيعةِ "الجنسَ"، وكانَ الذينَ يضعونَ أنَّ الكلياتِ هيَ الأوائلُ إنما يضعونها بهذهِ الصفةِ منْ حيثُ هيَ أجناسٌ، يريدُ:- أنْ يفحصَ عنِ الكلياتِ التي بينَ الجنسِ الأولِ وبينَ الأشخاصِ، هلْ هيَ أجناسٌ أمْ لا؟ وإنْ كانتْ أجناساً، فأيُّ الأجناسِ أحقُّ بالأوليةِ، هلِ الأعمُّ أوِ الأخصُّ؟ فقالَ: "وأيضاً نفحصُ لنعلمَ الأشياءَ التي تعرفُ معَ الفصولِ، وهيَ بينَ الجنسِ العالي والأشخاصِ، هلْ هيَ أجناسٌ، أمْ يظنُّ أنَّ بعضها أجناسٌ وبعضها لا يظنُّ ذلكَ بهِ؟" وإنما قالَ في هذهِ المتوسطةِ إنها التي تعرفُ معَ الفصولِ، لأنَّ الجنسَ العاليَ هوَ بسيطٌ، وهذهِ المتوسطةُ هيَ مركبةٌ منَ الجنسِ الذي فوقه ومنَ الفصلِ الذي ينقسمُ بهِ ذلكَ الجنسُ، فهيَ كما قالَ إنما تعرفُ معَ الفصولِ، أيْ: والفصولُ مقترنةٌ بها، فهوَ يفحصُ هلْ كلها أجناسٌ أوْ بعضها أجناسٌ وبعضها لا، وإنما قالَ هذا منْ أجلِ النوعِ الأخيرِ لأنهُ ليسَ بجنسٍ.

ولما ذكرَ هذا، ذكرَ الفحصَ الذي هوَ كالمبدأ لهذا الفحصِ، وهوَ: هلِ الفصولُ أحقُّ أنْ تكونَ أوائلَ منَ الأجناسِ أمِ الأجناسُ أحقُّ منها؟ وإنما أردفَ هذا الفحصَ لأنَّ هذهِ المتوسطةَ هيَ مركبةٌ منَ الأجناسِ التي فوقها والفصولِ، فإنْ كانتِ الفصولُ متقدمةً على الأجناسِ، فهذهِ المتوسطةُ متقدمةٌ على الجنسِ العالي، وكلما كانَ الجنسُ أكثرَ تركيباً منَ الفصولِ كانَ أحقَّ بالأوليةِ، وإنْ

كانَ الجنسُ متقدماً على الفصلِ كانَ الجنسُ الأولُ أحقَّ بالأوليةِ، وكانَ ما كانَ أقلَّ فصولاً أحقَّ بالأوليةِ.

فقولهُ: "فإنهُ إنْ كانتِ الفصولُ أوائلَ ستكونُ على هذا القولِ الأوائلُ بلا نهايةٍ"، يحتملُ أنْ يريدُ:- أنهُ لا يكونُ لنا سبيلٌ إلى إحصاءِ الأوائلِ، فتكونُ عندنا غيرَ معلومةٍ؛ لأنَّ الفصولَ وإنْ كنا لسنا نقدرُ على إحصائها، فلسنا نشكُّ أنها محصورةٌ متناهيةٌ عندَ الطبيعةِ، ويشبهُ أنْ يكونَ إنما وضعها غيرَ متناهيةٍ بحسبِ المشهورِ، فإنَّ كلامهُ ههنا إنما هوَ منْ حيثُ المشهورُ. ويحتملُ أنْ يريدُ:- أنهُ إنْ وضعَ أنَّ الخاصَّ أحقُّ بالأوليةِ منَ العامِّ، لزمَ أنْ تكونَ صورُ الأشخاصِ هيَ الأوائلَ، فتكونُ الأوائلُ لا نهايةَ لها.

ثمَّ قالَ: "ويلزمُ هذا القولُ منْ يقولُ إنَّ الأوائلَ هيَ الأجناسُ الأولُ"، كذا وقعَ في الأصلِ، ويشبهُ أنْ يكونَ حرفُ "لا" نقصَ منْ هذا الكلامِ (أي ولا يلزم ..)، ويكونُ الكلامُ على ظاهرهِ، ويشبهُ إنْ كانَ صحيحاً أنْ يكونَ معناهُ: ويعتمدُ على هذا الشكِّ ويلزمهُ منْ قالَ إنَّ الأوائلَ هيَ الأجناسُ، وذلكَ أنهُ إذا كانتِ الأوائلُ متناهيةً، والفصولُ غيرَ متناهيةٍ، والأجناسُ متناهيةً، لزمَ ضرورةً أنْ تكونَ الأوائلُ هيَ الأجناسُ.

ثمَّ أتى بحجةٍ للقائلينَ بأنَّ الفصولَ أحقُّ أنْ تكونَ أوائلَ منَ الأجناسِ الأولِ، فقالَ: "وأيضاً إنْ كانَ الواحدُ أوجبَ أوليةً منْ غيرهِ، والواحدُ لا ينقسمُ، وكلُّ منقسمٍ ينقسمُ إمَّا بالكميةِ وإمَّا بالصورةِ، والذي ينقسمُ بالكميةِ قبلَ الواحدِ الذي ينقسمُ بالصورةِ، والأجناسُ تنقسمُ بالصورةِ، والصورةُ بالكميةِ، فالواحدُ المحمولُ الأخيرُ أوجبُ وحدانيةً منْ غيرهِ"، يريدُ:- لما كانَ المنقسمُ بالصورةِ، وهوَ الجنسُ الأولُ، ينقسمُ إلى ما هوَ واحدٌ بالصورةِ، وكانَ الواحدُ بالصورةِ تنتهي القسمةُ

فيهِ إلى واحدٍ بالكميةِ، كانَ ما هوَ غيرُ منقسمٍ بالكميةِ أوجبَ وحدانيةً مما هوَ غيرُ منقسمٍ بالصورةِ، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، فالذي هوَ أقلُّ انقساماً هوَ أقربُ إلى طبيعةِ الواحدِ الذي هوَ علةُ الكثرةِ، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، فما كانَ أقلَّ انقساماً فهوَ متقدمٌ على ما هوَ أكثرُ انقساماً، فالنوعُ الأخيرُ أحقُّ بالتقدمِ منْ كُلِّ ما فوقهُ، مثلَ الإنسانِ الذي ينقسمُ إلى كلِّ واحدٍ منَ الناسِ لا إلى أنواعٍ كثيرةٍ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً نقولُ إنَّ أجناسَ الأشياءِ التي لها قبلٌ وبعدٌ لا يمكنُ أنْ تكونَ شيئاً أخرَ غيرَ صورِ تلكَ الأشياءِ، كقولنا: إنْ كانَ أولُ العددِ الاثنينيةَ، فليسَ العددُ شيئاً أخرَ سوى صورِ العددِ، وكذلكَ ليسَ شكلٌ سوى صورِ الأشكالِ"، يريدُ:- أنَّ الأجناسَ المتقدمةَ على فصولها ليسَ لها وجودٌ إلا معَ فصولها، وهيَ الصورُ التي تنقسمُ إليها، مثالُ ذلكَ أنَّ الحيوانَ ليسَ لهُ وجودٌ بالفعلِ إلا في الأنواعِ التي ينقسمُ إليها، وكذلكَ الحالُ في اللونِ ليسَ لهُ وجودٌ إلا في أنواعِ الألوانِ، والعددُ ليسَ لهُ وجودٌ إلا في أولِ الأعدادِ وهيَ الاثنينيةُ، ثمَّ في سائرِ أنواعِ الأعدادِ، فالاثنينيةُ هيَ أولُ صورةٍ منْ صورِ الأعدادِ.

ثمَّ قالَ: "وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، لمْ يمكنْ أنْ تكونَ الأجناسُ شيئاً أخرَ غيرَ صورها"، يريدُ:- أنهُ ليسَ للأجناسِ وجودٌ إلا معَ الصورِ.

وقولهُ: "فأما الأشخاصُ فليسَ بعضها قبلَ بعضٍ"، يريدُ:- فيعرضُ لها أنْ يكونَ وجودُ بعضها في بعضٍ، بلْ كلُّ واحدٍ منها هوَ موجودٌ بالفعلِ، لا منْ قبلِ أنَّ فيها متأخراً عنِ المتقدمِ بهِ صارَ المتقدمُ موجوداً.

ثمَّ أتى بحجةٍ ثالثةٍ فقالَ: "وأيضًا فإنَّ الأشياءَ التي بعضُها أفضلُ وبعضُها أدنى، فالأفضلُ منها قبلَ الأدنى أبدًا. فمعلومٌ أنَّ الجنسَ ليسَ بأولٍ بهذا المعنى، بلْ قدْ يستبينُ لنا منْ هذهِ المعاني أنَّ المحمولةَ على الأشخاصِ هيَ أوائلُ الأجناسِ". يريدُ:

وأيضًا فلما كانَ منَ المعروفِ بنفسِهِ أنَّ الأفضلَ متقدمٌ على الأدنى، وكانَ النوعُ يظهرُ منْ أمرِهِ أنَّهُ أشرفُ منَ الجنسِ، فمنَ البينِ أنَّهُ يجبُ أنْ يكونَ النوعُ متقدمًا على الجنسِ، والمتقدمُ أحرى أنْ يكونَ مبدأً منَ المتأخرِ. وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ النوعَ هوَ كمالُ الجنسِ. وقولُهُ: "فمعلومٌ أنَّ الجنسَ ليسَ بأولٍ بهذا المعنى، بلْ قدْ يستبينُ لنا منْ هذهِ المعاني أنَّ المحمولةَ على الأشخاصِ هيَ أوائلُ الأجناسِ"، يريدُ: فمعلومٌ منْ هذا القولِ أنَّ الجنسَ ليسَ يجبُ أنْ يكونَ متقدمًا على النوعِ، بلْ يظهرُ لنا منْ هذا المعنى ومما تقدمَ أنَّ النوعَ الأخيرَ هوَ أحقُّ بالتقدمِ، وهوَ الذي أرادَ بقولِهِ "المحمولةُ على الأشخاصِ" أيْ الأنواعِ الأخيرةِ.

ولما استوفى الحججَ الموجبةَ أنَّ النوعَ أشدُّ تقدمًا منَ الجنسِ، أتى أيضًا بحجةٍ موجبةٍ أنَّ الجنسَ أحقُّ بالتقدمِ، فقالَ: "وأيضًا نقولُ كيفَ ينبغي أنْ يظنَّ أنَّ هذهِ الصورَ أوائلُ؟ فإنَّ هذا القولَ ليسَ بسهلٍ؛ لأنَّهُ ينبغي أنْ يكونَ الأولُ والعلةُ غيرَ الأشياءِ التي هوَ لها أولٌ وعلةٌ، وأنْ يكونَ لها إنيةٌ إذا بانتْ عنِ الأشياءِ". يريدُ: لكنْ لقائلٍ أنْ يقولَ كيفَ يسوغُ لنا أنْ نقولَ إنَّ صورَ الأنواعِ أولى منَ الأجناسِ بكونِها مبادئَ؟ وذلكَ أنَّ المبادئَ يجبُ أنْ تكونَ غيرَ الأشياءِ التي هيَ لها مبادئَ، وأنْ تكونَ بطبيعتِها منفردةً.

ثمَّ قالَ: "لكنْ كيفَ يمكنُ لأحدٍ أنْ يتوهمَ شيئًا مثلَ هذا ما خلا الجنسَ الكليَّ المحمولَ على جميعِ الأشياءِ؟ يريدُ: ولكنْ كيفَ يمكنُ بالإنسانِ أنْ يتوهمَ في هذهِ أنَّ المبدأَ غيرُ الشيءِ الذي هوَ لهُ مبدأٌ بالحدِّ، إلا أنْ يتوهمَ ذلكَ في الجنسِ معَ النوعِ؟" يريدُ: وذلكَ أنَّ النوعَ إنْ كانَ مبدأً فليسَ يتوهمُ فيهِ أنَّهُ بالحدِّ والماهيةِ غيرُ الشيءِ الذي هوَ لهُ مبدأٌ، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فالجنسُ الأولُ الكليُّ المحمولُ على جميعِ الأشياءِ هوَ المبدأُ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانَ يجبُ أنْ يقالَ إنَّ الأشياءَ الكليةَ أوائلُ لأنها كليةٌ، فينبغي أنْ تكونَ الأوائلُ هيَ الأشياءَ التي هيَ أوجبُ كليةً منَ الصورِ". يريدُ: فإنْ كانَ يجبُ أنْ تكونَ الكليةُ أولى أنْ تكونَ مبادئَ بما هيَ كليةٌ، فيجبُ أنْ يكونَ ما هوَ أكثرُ كليةً منَ الصورِ أحقَّ أنْ تكونَ مبادئَ ممَّا هوَ أقلُّ كليةً منها، وإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ فينبغي أنْ تكونَ الأجناسُ أحقَّ بأنْ تكونَ مبادئَ منَ الأنواعِ.

ثمَّ قالَ: "وعلى هذا القولِ تكونُ الأوائلُ هيَ الأجناسَ الأولَ". يريدُ: ويلزمُ على هذا أنْ تكونَ الأجناسُ الأولُ هيَ الأوائلَ، إذْ كانَ لا توجدُ صورٌ أعمُّ منها.

الفصل الثالث: مسائل الكليات

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٢

ويتبعُ هذهِ المسألةَ الغامضةَ مسألةٌ أخرى أصعبُ منْ جميعها، يلزمنا النظرُ فيها اضطرارًا، وهيَ المسألةُ التي نقولها حيننا هذا، فإنهُ إنْ لمْ يكنْ شيءٌ غيرَ الأشياءِ الجزئيةِ، والأشياءِ الجزئيةِ بلا نهايةٍ، فكيفَ يمكنُ أنْ يدركَ علمُ ما لا نهايةَ لهُ؟ لأنَّا نعلمُ جميعَ الأشياءِ بشيءٍ واحدٍ كلِّيٍّ باقٍ على حالهِ. فإنْ كانَ هذا القولُ مضطرًا، واجبٌ أنْ يكونَ شيءٌ آخرُ غيرَ الأشياءِ الجزئيةِ، فباضطرارٍ أنْ تكونَ الأجناسُ الأخيرةُ والأولُ غيرَ الأشياءِ الجزئيةِ. وقدْ قلنا آنفًا إنَّ هذا غيرُ ممكنٍ.

وأيضًا، متى ينبغي أنْ نثبتَ شيئًا كليًّا آخرَ غيرَ جميعِ الأشياءِ الجزئيةِ؟ فنقولُ: إنهُ إذا قيلَ شيءٌ على الهيولى، هلْ ذلكَ الشيءُ غيرُ جميعِ الأشياءِ الجزئيةِ، أمْ هوَ غيرُ بعضها دونَ بعضٍ، أمْ ليسَ هوَ غيرَ شيءٍ منها؟ فإنهُ إنْ لمْ يكنْ شيءٌ غيرَ الجزئيةِ، لمْ يكنْ شيءٌ معقولًا، بلْ تكونُ جميعُ الأشياءِ محسوسةً، ولا يمكنُ أنْ يعلمَ شيءٌ منَ الأشياءِ بعلمٍ، إنْ لمْ يزعمْ أحدٌ أنَّ الحسَّ علمٌ.

وأيضًا، لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ سرمديًّ ولا غيرُ متحركٍ؛ لأنَّ جميعَ المحسوساتِ تبلى ولها حركةٌ. ولكنْ إنْ لمْ يكنْ شيءٌ سرمديًّ ولا غيرُ متحركٍ، لمْ يمكنْ أنْ يكونَ كونٌ أيضًا؛ لأنهُ ينبغي اضطرارًا أنْ يكونَ المكونُ، والذي منهُ يكونُ الكونُ، وأنْ يكونَ أولُ هذهِ الأشياءِ غيرَ مكونٍ، إنْ كانتْ تقفُ، وكانَ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ منْ لا شيءٍ؛ لأنهُ إنْ كانَ كونٌ، فباضطرارٍ أنْ تكونَ للحركةِ نهايةٌ؛ فإنهُ ليسَ شيءٌ منَ الحركاتِ لا نهايةَ لها، بلْ لكلِّ حركةٍ غايةٌ وتمامٌ. ولا يمكنُ أنْ يكونَ الذي لا يمكنُ أنْ يتكونَ، فأما الذي تكونَ فهوَ ممكنٌ منْ أولِ ما كونَ اضطرارًا.

وأيضًا، إنْ كانَ الشيءُ الكليُّ هوَ الهيولى لأنها لمْ تتكونْ، فالجوهرُ إذْ يتكونُ أوجبُ كليةً منَ الهيولى؛ فإنْ لمْ يكنِ الكليُّ لا الهيولى ولا الجوهرُ المدركُ، لمْ يجبْ أنْ يكونَ شيءٌ البتةَ. فإنْ لمْ يكنْ هذا، فسيكونُ الكليُّ الذي هوَ غيرُ هذهِ الأشياءِ الجزئيةِ، الصورةُ والشكلُ اضطرارًا. فإنِ ادعى أحدٌ هذا، لزمتهُ منْ ذلكَ شناعةٌ؛ لأنهُ لا يمكنهُ أنْ يقولَ إنَّ هذا جائزٌ في جميعِ الأشياءِ، بلْ يقولُ: يجوزُ أنْ يكونَ في بعضها، وفي بعضها لا يكونُ؛ فمعلومٌ أنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ هذا في جميعِ الأشياءِ، لأنَّا لا نقولُ إنَّ بيتًا غيرُ البيوتِ المفردةِ.

ترجمة حديثة: يعقب هذه الأمور شكٌّ هو من أصعب الشكوك وأشدها ضرورة للنظر فيه، وهو الذي عنه يكون هذا القول. فإنه إن لم يكن شيءٌ البتة سوى الجزئيات، وكانت الجزئيات غير متناهية، فكيف يمكن أن يكون لنا علمٌ بما لا نهاية له؟ فإنما نعلم الأشياء كلها من حيث هي شيء واحد بعينه، ومن حيث هي شيء كلي. لكن إن كان هذا ضرورياً، ووجب أن يكون هناك شيءٌ ما سوى الجزئيات، لزم ضرورةً أن تكون الأجناس، إما الأخيرة وإما الأولى، موجودةً سوى الجزئيات؛ وهذا ما قد شككنا في استحالته قبل قليل.

وأيضاً، إن كان هناك شيءٌ ما على أتم الوجوه مفارقاً للمجموع المركب (حينما يُحمل شيء على الهيولى)، فهل يجب، إذا وُجد نوعٌ ما، أن يكون هناك شيءٌ موجودٌ سوى جميع الأشخاص، أم سوى بعضها دون بعض، أم ليس سوى أي شخص منها؟

فإذاً، إن لم يكن شيء سوى الجزئيات، فلن يكون هناك شيء معقول، بل كل الأشياء محسوسة؛ ولن يكون هناك علم بشيء، إلا أن يقول قائل إن الحس هو العلم. وأيضاً، لن يكون هناك شيء أزلي ولا غير متحرك؛ وذلك أن جميع المحسوسات فاسدة وهي في حركة.

ولكن، إن لم يكن شيء أزلياً، فمن غير الممكن أن يكون هناك "كونٌ". فمن الضروري أن يكون هناك شيء هو الذي "يكون"، وشيء "منه يكون"، وأن يكون الأخير من هذه الأشياء غير متكوّن، إذ لا بد من وقوف السلسلة عند مبدأ أول، واستحالة الكون من اللاوجود.

وأيضاً، بوجود الكون والحركة، من الضروري أن تكون هناك غاية أيضاً. فإنه ليس هناك حركة غير متناهية، بل لكل حركة غاية. ولا يمكن أن يشرع في

الكون ما يستحيل أن يكون قد تكوّن. وأما ما قد تكوّن، فمن الضروري أن يكون موجوداً حين يتكوّن أولاً.

وأيضاً، إن كانت الهيولى موجودة لأنها غير متكوّنة، فمن الأعقل بالأحرى أن يكون الجوهر نفسه موجوداً، إذ بوجود ذاك (الجوهر أو الصورة) يكون وجود هذه (الهيولى). فإنه إن لم تكن هذه (الهيولى) ولا تلك (الصورة)، فلن يكون شيء البتة. وإن كان هذا محالاً، لزم ضرورةً أن تكون الصورة والنوع شيئاً سوى المجموع المركب.

ولكن، إن وضع واضع هذا القول مرة أخرى، وقع الشك في أي الأشياء يضع هذا القول، وفي أيها لا يضعه. فإنه من الواضح أن ذلك غير ممكن في جميع الأشياء، فإننا لن نضع أن هناك "بيتاً" ما سوى البيوت الجزئية الشخصية.

التّفْسيرُ

غرضهُ في هذا الفصلِ أنْ يستقصيَ القولَ في تعديدِ الأقاويلِ التي توجبُ في بادئِ الرأيِ أنْ تكونَ الكلياتُ أموراً موجودةً على انفرادها، وهيَ الحججُ التي حركتْ أفلاطونَ إلى القولِ بالصورِ. فقولهُ: "فإنهُ إنْ لمْ يكنْ شيءٌ غيرَ الأشياءِ الجزئيةِ" إلى قولهِ: "باقٍ على حالهِ"؛ فهوَ مفهومٌ بنفسه. وتلخيصهُ أنهُ إنْ لمْ يكنْ ههنا أمورٌ كليةٌ ثابتةٌ غيرُ متغيرةٍ ولا فاسدةٍ، حاصرةً للجزئياتِ التي هيَ داخلةٌ تحتها، لمْ يكنْ ههنا علمٌ ضروريٌّ أصلاً، ولا علمٌ حاصرٌ للمعلومِ. أما كونهُ غيرَ حاصرٍ ولا محيطٍ بالمعلومِ، فمنْ قبلِ أنَّ الأمورَ الجزئيةَ لا نهايةَ لها، وما لا نهايةَ لهُ غيرُ منحصرٍ؛ وأما كونهُ غيرَ دائمٍ ولا ضروريٍّ، فمنْ قبلِ أنَّ الأمورَ الجزئيةَ في تغيرٍ دائمٍ. فقولهُ: "لأنا نعلمُ جميعَ الأشياءِ بشيءٍ واحدٍ كلّيٍّ باقٍ على حالهِ" يريدُ: لأنهُ منَ المعروفِ بنفسهِ أننا نعلمُ جميعَ الأشياءِ الجزئيةِ بشيءٍ واحدٍ كليٍّ

حاصرٍ لها، باقٍ على حالهِ غيرِ متغيرٍ؛ فإنهُ إنْ لمْ يكنِ الكليُّ شيئاً موجوداً كانَ العلمُ كذباً. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "فإنْ كانَ هذا القولُ مضطراً واجبٌ أنْ يكونَ شيءٌ غيرَ الأشياءِ الجزئيةِ" يريدُ: فإنْ كانَ واجباً قولنا إنهُ لا بدَّ في علمِ الأشياءِ منْ شيءٍ واحدٍ كليٍّ ثابتٍ، فواجبٌ أنْ يكونَ ههنا -أَيْ خارجَ النفسِ- شيءٌ آخرُ غيرَ الأشياءِ الجزئيةِ.

ثمَّ قالَ: "فبالاضطرارِ أنْ تكونَ الأجناسُ الأخيرةُ والأولُ غيرَ الأشياءِ الجزئيةِ" يريدُ: وإذا وجبَ أنْ يكونَ ههنا شيءٌ آخرُ سوى الجزئيةِ هوَ سببٌ للعلمِ، وإنْ كانَ الكليُّ هوَ الذي هوَ بهذهِ الصفةِ، فباضطرارٍ أنْ تكونَ الأجناسُ الأولُ والأنواعُ الأخيرةُ وما بينها شيئاً موجوداً خارجَ النفسِ غيرَ الأمورِ الجزئيةِ، وتكونَ أوائلها الأجناسَ الأولَ.

ثمَّ قالَ: "وقدْ قلنا آنفاً إنَّ هذا غيرُ ممكنٍ" يريدُ: لكنْ قدْ ذكرنا فيما تقدمَ ما يلزمُ عنْ وضعنا كلياتٍ مفارقةً منَ المحالِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً متى ينبغي أنْ نثبتَ وجودَ الكليِّ؟" منْ قبلِ أنَّ وجودَ الكليِّ ليسَ فيهِ شكٌّ، وإنما الشكُّ في طبيعتهِ ما هوَ.

ثمَّ قالَ: "فنقولُ إنهُ إذا قيلَ شيءٌ على الهيولى، هلْ ذلكَ الشيءُ غيرُ جميعِ الأشياءِ الجزئيةِ، أمْ هوَ غيرُ بعضها منْ دونِ بعضٍ، أمْ ليسَ هوَ غيرَ شيءٍ منها؟" يريدُ: فنقولُ إنهُ منَ البينِ بنفسهِ أنَّ شيئاً ما واحداً يحملُ على هيولى الأشياءِ الجزئيةِ، فإذا حملَ شيءٌ على الأشياءِ الجزئيةِ الهيولانيةِ، هلْ ذلكَ الشيءُ غيرُ جميعِ الأشياءِ الجزئيةِ التي تحملُ عليها، أمْ هوَ غيرُ بعضها وليسَ هوَ غيرَ البعضِ، أمْ هوَ جميعها.

ثمَّ قالَ: "فإنهُ إنْ لَمْ يكنْ شيءٌ غيرَ الجزئيةِ لَمْ يكنْ شيءٌ معقولاً، بلْ تكونُ جميعُ الأشياءِ محسوسةً، ولا يمكنُ أنْ يعلمَ شيءٌ منَ الأشياءِ إنْ لَمْ يزعمْ أحدٌ أنَّ الحسَّ علمٌ" يريدُ: لكنْ إنْ وضعنا أنهُ ليسَ ههنا شيءٌ غيرَ الأشياءِ الجزئيةِ، لَمْ يكنْ ههنا شيءٌ معلومٌ أصلاً، اللهمَّ إلا أنْ يسميَ الإنسانُ ما يدركُ الحسُّ علماً.

ثمَّ أخذَ يذكرُ ما يلزمُ منَ المحالِ إنْ وضعنا أنهُ ليسَ ههنا شيءٌ غيرَ الأشياءِ الجزئيةِ، فقالَ: "وأيضاً لا يكونَ شيءٌ سرمديٌّ ولا غيرُ متحركٍ؛ لأنَّ جميعَ المحسوساتِ تبلى ولها حركةٌ" يريدُ: ويلزمُ منْ وضعنا بالجملةِ ألا شيءَ موجودٌ سوى الجزئياتِ المحسوسةِ، ألا يكونَ ههنا شيءٌ أزليٌّ ولا غيرُ متحركٍ؛ لأنَّ جميعَ المحسوساتِ باليةٌ فاسدةٌ.

ثمَّ ذكرَ ما يلزمُ عنْ رفعنا وجودَ شيءٍ أزليٍّ غيرِ متحركٍ، فقالَ: "ولكنْ إنْ لَمْ يكنْ شيءٌ سرمديٌّ ولا غيرُ متحركٍ، لَمْ يمكنْ أنْ يكونَ كونٌ أيضاً".

ثمَّ أخذَ يبينُ كيفَ يكونُ هذا اللزومُ، فقالَ: "لأنهُ ينبغي أنْ يكونَ المكونُ، والذي منهُ يكونُ الكونُ" يريدُ: لأنهُ يجبُ -إنْ كانَ الكونُ موجوداً ودائماً- أنْ يكونَ ههنا شيءٌ يفعلُ الكونَ أولاً وهوَ غيرُ مكونٍ، وشيءٌ منهُ الكونُ أولاً وهوَ أيضاً غيرُ مكونٍ.

ثمَّ قالَ: "وأنْ تكونَ أوائلُ هذهِ الأشياءِ غيرَ مكونةٍ، إنْ كانتْ تقفُ وكانَ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ منَ لا شيءٍ" يريدُ: وذلكَ أنهُ واجبٌ أنْ تكونَ أوائلُ الكونِ غيرَ كائنةٍ، إذْ كانَ واجباً ألا يكونَ شيءٌ منْ شيءٍ إلى غيرِ نهايةٍ، ولا شيءٌ منْ لا شيءٍ. وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، فواجبٌ أنْ يقفَ الكونُ وينقطعَ، وأنْ يبتدئَ أيضاً منْ غيرِ سببٍ محركٍ.

ثمَّ قالَ: "لأنهُ إنْ كانَ كونٌ فباضطرارٍ أنْ تكونَ للحركةِ نهايةٌ"؛ منْ قبلِ أنهُ إنْ كانتْ حركةُ الكونِ غيرَ متناهيةٍ لمْ يوجدِ المتكونُ -أَيْ لا يتمُّ كونهُ- فإنهُ ليسَ شيءٌ منَ الحركاتِ لا نهايةَ لها، بلْ لكلِّ حركةٍ غايةٌ وتمامٌ. يريدُ: فإنهُ ليسَ يمكنُ أنْ توجدَ حركةٌ مستقيمةٌ لا نهايةَ لها.

ثمَّ قالَ: "ولا يمكنُ أنْ يكونَ الذي لا يمكنُ أنْ يتكونَ، فأما الذي تكونَ فهوُ ممكنٌ منْ أولِ ما تكونَ اضطرارًا". يريدُ: أنَّ الدليلَ على أنهُ لا يمكنُ أنْ توجدَ حركةٌ مستقيمةٌ لا نهايةَ لها، أنَّ هذهِ الحركةَ لا يمكنُ أنْ توجدَ، أعني أنْ يتمَّ كونها. وما لا يتمُّ كونهُ فليسَ يشرعُ في الكونِ، ولا هوُ ممكنٌ أنْ يبدأَ بالكونِ. وهذا الدليلُ هوُ بعينهِ الذي استعملهُ في السادسةِ منَ السماعِ، حيثُ يقولُ: "ومثالُ ذلكَ أنهُ لما لمْ يكنْ ممكنًا أنْ يوجدَ إنسانٌ في طولِ الميدانِ، لمْ يمكنْ في هذا الإنسانِ أنْ يوجدَ في الكونِ" وهذا كأنهُ شكٌّ في وجودِ الكونِ دائمًا، وقدْ حلَّ هوُ هذا الشكَّ في السماعِ، حيثُ يقولُ: "إنَّ هذا ممكنٌ في الحركةِ الدوريةِ في الكونِ، منْ حيثُ يكونُ الكائنُ منْ فاسدٍ، والفاسدُ منْ كائنٍ".

ثمَّ قالَ: "وأيضًا إنْ كانَ الشيءُ الكليُّ هوُ الهيولى لأنها لمْ تتكونْ، فالجوهرُ إذْ تكونَ أوجبُ كليةً منَ الهيولى"، يريدُ: وأيضًا إنْ كانَ الكليُّ الذي لا يتغيرُ يجبُ أنْ يكونَ هوُ الهيولى منْ قبلِ أنْ كليهما غيرُ مكونٍ، فالصورةُ أحقُّ بذلكَ؛ فإنها لا تتكونُ أيضًا ولا تفسدُ، وهيَ شيءٌ موجودٌ بالفعلِ، والهيولى بالقوةِ.

ثمَّ قالَ: "فإنهُ إنْ لمْ يكنِ الكليُّ لا الهيولى ولا الجوهرُ، لمْ يجبْ أنْ يكونَ شيءٌ البتةَ". وإنما قالَ ذلكَ لأنهُ لما كانَ الكليُّ جوهرًا، وكانَ ليسَ ههنا جوهرٌ إلا هذينِ -أعني في المشهورِ- فبينَ أنهُ إنْ لمْ يكنِ الكليُّ واحدًا منْ هذينِ، أنهُ ليسَ شيئًا منَ الأشياءِ الموجودةِ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ لَمْ يكنْ هذا، فسيكونُ الكليُّ الذي هوُ غيرُ هذهِ الأشياءِ الجزئيةِ، الصورةُ والشكلُ ضرورةً". يريدُ: فإنْ لَمْ يكنِ الكليُّ هوُ الهيولى، فباضطرارٍ أنْ يكونَ الكليُّ الذي هوُ غيرُ الأشياءِ الجزئيةِ، الصورةُ والشكلُ.

ثمَّ قالَ: "فإنِ ادعى أحدٌ هذا لزمتهُ منْ ذلكَ شناعاتٌ، لأنهُ لا يمكنهُ أنْ يقولَ إنَّ هذا جائزٌ في جميعِ الأشياءِ، بلْ يجوزُ أنْ يكونَ في بعضها وفي بعضها لا يكونُ". يريدُ: لكنْ إنِ ادعى هذا القولَ مدعٍ، وأنزلهُ موجوداً خارجَ النفسِ على أنهُ جوهرٌ قائمٌ بذاتهِ، لزمَ قائلَ هذا القولِ شناعاتٌ، لأنهُ لا يمكنهُ أنْ يفرضَ جميعَ الكلياتِ بهذهِ الصفةِ، بلْ إنما يمكنهُ ذلكَ في بعضها دونَ بعضٍ. وأشارَ بذلكَ إلى كلياتِ الأمورِ الصناعيةِ، وإلى كلياتِ الأعراضِ؛ فإنهُ ليسَ يقدرُ أحدٌ أنْ يضعها جواهرَ مفارقةً، وإنما يمكنُ ذلكَ في جواهرِ الأمورِ الطبيعيةِ. ولذلكَ قالَ: "فعلومٌ أنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ هذا في جميعِ الأشياءِ، لأنا لا نقولُ إنَّ بيتاً غيرُ البيوتِ المفردةِ". يريدُ: لأنهُ ليسَ يمكنُ أحداً أنْ يدعيَ أنَّ ههنا بيتاً كليًّا موجوداً خارجَ نفسِ الصانعِ غيرَ البيوتِ الجزئيةِ، ولا حرفٌ كليٌّ غيرُ حروفِ المعجمِ الأربعةِ والعشرينَ حرفاً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٣

ومعَ هذا، نفحصُ لنعلمَ هلْ جوهرُ الجميعِ واحدٌ أمْ لا؟ كقولنا: هلْ جوهرُ جميعِ الناسِ واحدٌ أمْ لا؟ فإنا إنْ قلنا إنَّ جوهرهمْ واحدٌ، لزمتِ الشناعةُ؛ لأنَّ جميعَ الأشياءِ التي جوهرها واحدٌ هيَ واحدٌ. وإنْ قلنا إنَّ جواهرها مختلفةٌ، فالقولُ بهذا أيضاً غيرُ ممكنٍ. ومعَ هذا، كيفَ يمكنُ أنْ تكونَ الهيولى في وقتٍ منَ

الأوقاتِ كلَّ واحدٍ منْ هذهِ الأشياءِ، إذْ كانَ الكلُّ كليهما، أعني الهيولى والأشياءَ الجزئيةَ؟

ترجمة حديثة: وههنا أيضاً يُنظَر فيما إذا كان جوهرُ جميع الأشياء واحداً، مثلَ [جوهر] الناس. ولكن هذا مُحال، لأنه لو كان جوهرها واحداً، لكانت كلها شيئاً واحداً، لا أشياء كثيرة مختلفة. بل وهذا أيضاً من الشناعة بمكان. وفوق ذلك، كيف تكون الهيولى هي كلَّ واحدٍ من هذه، وكيف يكون هذا الكلُّ بأجمعه مركّباً منهما [أي الهيولى والصورة] معاً؟

التّفسيرُ

يقولُ: ومما ينبغي أنْ نفحصَ عنهُ، هلْ جوهرُ جميعِ الموجوداتِ جوهرٌ واحدٌ أوْ كثيرٌ؟ فإنهُ إنْ كانَ واحداً ارتفعتِ الكثرةُ وكانَ الموجودُ واحداً، وذلكَ خلافُ ما يحسُّ. وإنْ كانَ جوهرُ الموجوداتِ كثيراً، لمْ يوجدْ ههنا واحدٌ بالنوعِ أصلاً يشتركُ فيهِ اثنانِ، وذلكَ غيرُ ممكنٍ. وإنْ قلنا ليسَ ههنا واحدٌ أصلاً، فكيفَ يمكنُ أنْ تكونَ الهيولى في وقتٍ منَ الأوقاتِ هيَ وجميعَ الجزئياتِ التي توجدُ فيها شيئاً واحداً؟ والكلُّ المشارُ إليهِ هوَ كلاهما، أعني الهيولى والتي تقبلُ الهيولى. يعني إنْ قلنا إنهُ ليسَ ههنا واحدٌ أصلاً، لأنَّ لقائلٍ أنْ يقولَ: إنَّ الهيولى توجدُ متميزةً في وقتٍ منَ الأوقاتِ عنِ الأشخاصِ التي هيَ هيولى لها.

الفصل الرابع: وهل المبادئ واحدة بالعدد، أم بالنوع؟ وهل للكائنات الفاسدة وغير الفاسدة مبادئ واحدة، أم لا؟

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٤

ولسائلٍ أيضاً أنْ يسألَ عنِ الأوائلِ بهذهِ المسألةِ الغامضةِ، ويقولُ: إنْ كانتِ الأوائلُ واحدةً بالصورةِ، فليسَ شيءٌ واحدٌ بالعددِ، ولا الواحدُ الكائنُ. وإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ، فليسَ شيءٌ واحدٌ منَ الأشياءِ محمولاً على جميعِ الأشياءِ؛ فكيفَ يمكنُ أنْ يكونَ معرفةٌ أوْ علمٌ؟ وأما إنْ كانتْ جميعُ الأوائلِ واحدةً بالعددِ، ولمْ تكنْ أوائلُ بعضِ الأشياءِ غيرَ أوائلِ بعضٍ كأوائلِ الأشياءِ المحسوسةِ، كقولنا: إنَّ هذهِ النغمةَ وغيرها واحدةٌ بالصورةِ، وأوائلها واحدةٌ بالصورةِ مختلفةٌ بالعددِ؛ فإنْ لمْ تكنْ أوائلُ الهوياتِ مثلَ هذهِ، بلْ هيَ واحدةٌ بالعددِ، لا يجبُ أنْ يكونَ شيءٌ آخرُ غيرَ الأسطقساتِ، فإنهُ لا فصلَ بينَ القولِ الذي يقولُ: واحدٌ بالعددِ، وبينَ الذي يقولُ: لكلِّ واحدٍ جزئيٌّ، لأنا إنما نقولُ لكلِّ واحدٍ جزئيّ: الواحدُ بالعددِ، ونقولُ كليٌّ للذي هوَ محمولٌ على هذهِ الجزئيةِ. ومثالُ ذلكَ: أنهُ لوْ كانتْ أسطقساتُ الصوتِ محدودةً بالعددِ، لكانتِ الحروفُ جميعاً على عددِ الأسطقساتِ، ولمْ تكنْ مضعفةً ولا أكثرَ منْ ذلكَ.

ترجمة حديثة: وأيضًا، قد يعرض الشك في المبادئ من هذه الجهة: فإنّها إن كانت [أي المبادئ] واحدةً بالنوع، فلن يكون شيءٌ واحدًا بالعدد، لا الواحدُ نفسُه ولا الموجودُ نفسُه. فبأي شيءٍ إذًا يكون العلم، إن لم يكن هناك شيءٌ واحدٌ في جميعها؟ ولكن، إن كان كل واحد من المبادئ واحدًا بالعدد، ولم تكن

مبادئُ بعضِها غيرَ مبادئِ البعضِ الآخر كما هي الحال في المحسوسات - كمثالِ أنَّ نوع هذا المقطع اللفظي واحد، ومبادئه واحدة بالنوع، غير أن هذه [المقاطع] نفسها تكون بالعدد أشياءً أُخَرَ - أقول، إن لم يكن الأمر كذلك، بل كانت مبادئ الموجودات واحدة بالعدد، فلن يكون هناك شيء آخر سوى العناصر (أو الأسطقسات). وذلك لأنه لا فرق بين القول "واحد بالعدد" والقول "شخصي". فإنما نسمّي الشخصيَّ ما هو واحد بالعدد، وأما الكليُّ، فهو الذي يُقال على هذه [الأشخاص]. وذلك كما لو كانت عناصر الصوت متعينةً بكونها واحدة بالعدد، لَلَزِمَ بالضرورة أن يكون عدد الحروف كلها بمقدار عدد العناصر، إذ لم يكن من الممكن أن يكون اثنان أو أكثر هما الشيء نفسه.

التّفْسيرُ

هذهِ المسألةُ هيَ القائلةُ: هلْ أوائلُ الأشياءِ الْمَحْسُوسَةِ هيَ كلها واحدةً بالصورةِ، أمْ هيَ كلها واحدةً بالعددِ؟ فهوُ يقولُ: إنهُ إنْ كانتْ كلها واحدةً بالصورةِ، لمْ يكنْ ههنا شيءٌ واحدٌ بالعددِ، ولا الواحدُ المتكونُ، وذلكَ غايةُ الشناعةِ. وإذا لمْ يكنْ ههنا واحدٌ جزئيٌّ، لمْ يكنْ ههنا كثرةٌ جزئيةٌ. وإذا لمْ تكنْ ههنا جزئياتٌ، لمْ يكنْ ههنا كليٌّ. وإذا لمْ يكنْ ههنا كليٌّ، لمْ يكنْ ههنا علمٌ؛ فهذا ما يلزمُ منْ وضعِ الأوائلِ واحدةً بالصورةِ منَ الشنيعِ.

ثمَّ شرعَ فيما يلزمُ عنْ وضعها واحدةً بالعددِ، فقالَ: "وأما إنْ كانتْ جميعُ الأوائلِ واحدةً بالعددِ، ولمْ تكنْ أوائلُ بعضِ الأشياءِ غيرَ أوائلِ بعضٍ كأوائلِ الأشياءِ المحسوسةِ، كقولنا: إنَّ هذهِ النغمةَ وغيرها واحدةٌ بالصورةِ، وأوائلها واحدةٌ بالصورةِ مختلفةٌ بالعددِ". يريدُ:- وأما إنْ كانتْ أوائلُ الأشياءِ المحسوسةِ كلُّ واحدٍ منها واحدٌ بالعددِ، ولمْ يكنْ بعضها واحداً بالصورةِ ولا مختلفاً بالصورةِ،

كالحالِ في أوائلِ الأمورِ المحسوسةِ وفي الأمورِ المحسوسةِ أنفسها، ولمْ يكنْ هنالكَ واحدٌ بالصورةِ أصلاً، وكانتِ المبادئُ كلها واحدةً بالعددِ، لمْ يكنْ هنالكَ شيءٌ غيرَ الأسطقساتِ أنفسها. فإنْ لمْ تكنْ أوائلُ الهوياتِ مثلَ هذهِ، بلْ هيَ واحدةً بالعددِ، لا يجبُ أنْ يكونَ شيءٌ آخرُ غيرَ الأسطقساتِ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ، فقالَ: "فإنهُ لا فصلَ بينَ القولِ الذي يقولُ: واحدٌ بالعددِ، وبينَ الذي يقولُ: واحدٌ جزئيٌّ، لأنا نقولُ لكلِّ واحدٍ جزئيٍّ: الواحدُ بالعددِ، ونقولُ كليٌّ للذي هوَ محمولٌ على هذهِ الجزئيةِ". يريدُ:- وإنما وجبَ ذلكَ لأنَّ الواحدَ بالعددِ مرادفٌ لقولنا جزئيٌّ. وإذا لمْ تكنْ هذهِ المبادئُ إلا جزئياتٍ، فليسَ هنالكَ كليٌّ أصلاً، أيْ صورةٌ. وإذا كانَ الأمرُ كذلكَ، لمْ يجبْ أنْ يكونَ ههنا شيءٌ غيرَ الأولِ، إذا وضعنا أنهُ ليسَ ههنا شيءٌ غيرَ الجزئياتِ، لأنهُ لا يكونُ منْ شيءٍ واحدٍ شيءٌ مركبٌ.

ولما كانَ لقائلٍ أنْ يقولَ: بلْ تكونُ الأوائلُ واحدةً بالعددِ فقطْ، والمتولدةُ عنها كثيرةً بالعددِ، أتى بالشناعةِ التي تلزمُ ذلكَ، وهوَ أنْ تكونَ المتكوناتُ على عددِ الأوائلِ لا أكثرَ منها، فقالَ: "ومثالُ ذلكَ أنهُ لوْ كانتْ -إلى قولهِ- ولا أكثرَ منْ ذلكَ". يريدُ:- أنهُ لوْ كانتْ أسطقساتُ الصوتِ محدودةً بالعددِ، أيْ جزئيةً، لكانتِ الأصواتُ على عدتها، ولمْ يتولدْ عنِ الحروفِ التي هيَ أربعةٌ وعشرونَ أكثرُ منْ عددها.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٥

وقدَ تركْنا الفحصَ عن مسألةٍ ليستْ في الصُّعوبةِ بدونِ هذه المسائلِ ولا دونَ ما تقدَّمَ منها وهيَ هذهُ: هل أَوائلُ الأشياءِ التي لا تفسدُ هي أَوائلُ الأشياءِ الفاسدةُ أَمْ هي غيرُها؟ فَإِنْ كانتْ أَوائلُ الأشياءِ التي لا تفسدُ هي أَوائلُ الأشياءِ الفاسدةِ فكيفَ يكونُ بعضُ الأشياءِ فاسدًا، وبعضها لا يفسدُ؟ ولأيِّ علةٍ يكونُ ذلك؟ فأَمَّا مَن كانَ على رايِ أَفيقودسَ وجميعُ مَن تكلمَ في الأشياءِ الإلهيةِ فإنَّ عنايتهمْ كانتْ في إقناعِ أنفسِهم فَقَطْ ولم تكنْ عنايتهمْ في إقناعنا، بلْ توانوا عنْ ذلكَ، وذلكَ أنهم يجعلونَ الأوائلَ آلهةً، ومن الآلهةِ وزعموا أَنَّ الأوائلَ التي لمْ تشربْ منْ نُقطرْ ولمْ تطعمْ منْ أَمروسيا صارتْ تموتُ، فمعلومٌ أنهم قالوا هذهَ الأشياءُ وهيَ عندهم معروفةٌ، إلا أَنَّ ما وضعوا من أَنَّ هذه العللَ تطعمُ وتذوقُ أشياءً فهذا القولُ خارجٌ عن عقولِنا، وذلكَ أنهْ إنْ كانتْ منالتُهمْ لها لمكانِ لذةٍ فليسْ نُقطرٌ ولا الأَمروسيا علةٌ لبقاءِ شيءٍ، وإنْ كانتْ منالتُهمْ إياها لأن تبقى أنيتُهمُ فكيفَ يكونونَ أزليينَ وهمْ محتاجونَ إلى الطعامِ، ولذلكَ ليسَ بواجبٍ أن نفحصَ فحصًا بالغًا عنِ أقوالِ الذينَ حكمتهمُ شبيهةٌ بالزخارفِ، بل ينبغي أنْ نفحصَ ونسالَ الذين قالوا ما قالوا بالبرهانِ لأيِّ علةٍ إنْ كانتْ أَوائلُ الأشياءِ مُتّفقةٌ صارَ طباعُ بعضها أزليًّا باقياً أبدًا، وبعضها فاسدٌ باليةٌ. فإذًا لا يأتونَ بعلةٍ لذلكَ، وليسَ بواجبٍ أنْ تكونَ هذهَ كذلكَ. فمعلومٌ أنَّ أَوائلَ الهوياتِ وعُلَلَها ليستْ بمُتَّفقةٍ. فانْ ظَنَ أحدٌ أنه يقولُ في ذلكَ شيئًا فيصيبهُ ما أصابَ ابنِ دِقْليسَ، فإنَّ ابنَ دِقْليسَ يزعمُ أَنَّ الغلبةَ عِلّةُ الفسادِ وأَوْليتهِ، ويظنُ أَنَّ هذهَ الغلبةَ تكونُ جميعَ الأشياءِ ما عدا الواحدِ، وأَنَّ جميعَ الأشياءِ ما عدا اللهِ تبارك وتعالى تكونتْ منْ هذهِ الغلبةِ. وهذاَ قولهُ بعينهُ، فإنهُ يزعمُ في قولِهِ إنه معلومٌ أن منَ الغلبةِ كونُ جميعِ الأشياءِ التي كانتْ فيما مضى والتي في الآنِ والتي ستكونُ ومنها تنبتُ الأشجارُ والرجالُ والنساءُ والسباعُ والطيرُ والسمكُ الذي غذاؤهُ في

الماءِ، والإلهةُ الطويلةُ أعمارُهم وسائرُ هذهِ الأشياءِ، ويزعمُ أنهُ لو لم تكنْ الغلبةُ في الأشياءِ لكانتْ كلها شيئا واحدا. وذلكَ أنَّ الغلبةَ إذا صارتْ مع الأشياءِ شتَّتَتْها وأمحَتْها ولمْ تَدَعْها تستقرُّ ولا تثبتُ. فمن هذا القولِ يعْرِضُ أنْ يكونَ اللهُ تعالى وهو الكاملُ في السعادةِ أقلَ حِلْمًا وعلمًا من غيره لأنهُ إنْ كانَ لا يعرفُ جميعَ الأسطقساتِ لأنَّ الغلبةُ ليستْ فيهِ وإنما يعرفُ الشبيهَ بالشبيهِ، كقولنا: عرفنا الأرضَ بالأرضِ والماءَ بالماءِ والمحبةَ بالمحبةِ والغلبةَ بالغلبةِ. فمعلومٌ أنهُ يعْرِضُ من قولِهِ أنْ تكونَ الغلبةُ علةَ فسادٍ ولا تكونَ علةَ كينونةٍ، وعلى هذا النحوِ أيضًا يعْرِضُ أنْ لا تكونَ المحبةُ علةَ كينونةٍ لأنها إذا اجتمَعَتْ أشياءُ إلى واحدٍ فسدَتْ أشياءُ أُخرى، ومع هذا أن ابنَ دِقْلِيسَ لمْ يخبرْ ما علةُ تغيُّرِ الأشياءِ بل زعمَ أن طباعَها كذلكَ، وزعمَ أنه لما تشبَّثَتِ الغلبةُ العظيمةُ الشأنُ في الأعضاءِ صارتْ مكرمةً في آخرِ الزمانِ، الذي يتغيرُ ويغيرُ أشياءً ويخرجُها من حدِّها، فعلى قولِهِ هذا يدلُّ على أنَّ الأشياءَ تتغيرُ اضطرارًا، ولم يخبرْنا ما علةُ الاضطرارِ، بل يقولُ على هذا المثالِ من القولِ فقط كانه شيءٌ معروفٌ ولا يزعمُ أنَّ بعضَ الهوياتِ تفسدُ وبعضها لا تفسدُ، بل يزعمُ أنَّ جميعَ الهوياتِ فاسدةٌ ما عدا الأسطقساتِ. فأمَّا فحصنا الآن ومسألتُنا الغامضةُ فهي لأية علةٍ تفسدُ بعضُ الأشياءِ وبعضُها لا تفسدُ إنْ كانتْ من أوائلٍ واحدة، وفيما قلنا كفايةٌ أن أوائلُ الأشياءِ ليستْ بواحدةٍ وإنْ كانتْ الأوائلُ مختلفةً لزمتْنا أيضًا مسألةٌ غامضةٌ: هلْ هذه الأوائلُ تفسدُ أَمْ لا تفسدُ؟ فَإنْ كانتْ تفسدُ فهذهِ الأوائلُ من أشياءٍ آخرَ اضطرارًا لأنَّ جميعَ الأشياءِ التي تفسدُ تصيرُ إلى الأشياءِ التي هي منها. فيعرضُ أنْ يكونَ للأوائلِ أوائلُ أُخرى قبلَها، وهذا مما لا يمكنِ لأنهُ لا يتناهى، بل يذهبُ إلى ما لا نهايةِ. وأيضًا إنْ كانتِ الأوائلُ تفسدُ وتبيدُ فكيفَ يكونُ تكوينُ الأشياءِ الفاسدةِ؟ وإنْ كانتْ الأوائلُ لا تفسدُ فَلِيةُ علةٍ تصيرُ أشياءَ فاسدةً من بعضِ

الأوائلِ التي لا تفسدُ، ومن بعضها تصيرُ أشياءُ لا تفسدُ. فإن هذا ليس بواجبٍ، بل أمّا ألا يمكنَ أنْ يكونَ ذلك كذلكَ، وأمّا أنْ يحتاجَ إلى قولٍ كثيرٍ في تثبيتِ ذلك، وأيضًا نقولُ أنهُ لمْ يرمْ أحدٌ أن يقولَ إن الأوائلَ مختلفةٌ، بل زعموا أنْ أوائلُ جميعِ الأشياءِ أوائلُ واحدةٌ بعينِها، وراموا أنْ يفحصوا عن المسألةِ الغامضةِ التي قِيلَتْ أولًا في هذا الفنِّ مثلِ الذين فحصوا عن هذه المسألةِ التي قيلتِ الآن.

ترجمة حديثة: وهناك مسألة لا تقلّ عنها أهمية، قد أغفلها المعاصرون والأقدمون على السواء، وهي: "هل مبادئ الأشياء الفاسدة وغير الفاسدة هي نفسها، أم هي مختلفة؟" فإن كانت هي نفسها، فكيف تكون هذه الأشياء غير فاسدة وتلك فاسدة، ولأي علة؟

فكل من كان في زمان هسيود وجميع المتكلمين في الإلهيات، لم يهتموا إلا بما يقنعون به أنفسهم، وأما نحن فقد احتقرونا. فإنهم إذ جعلوا المبادئ آلهة، وقالوا إنها وُلدت من الآلهة، زعموا أن كل ما لم يذق "النكتار" (رحيق الآلهة) و"الأمبروسيا" (طعام الآلهة) هو من الأشياء الفانية. ومن البيّن أنهم بقولهم هذا إنما يتحدثون عن أسماء يعرفونها هم، ويقدمون عللاً كهذه، هي فوق طاقة فهمنا. ذلك أنه لو كانت الآلهة تتناولها من أجل اللذة، فليس النكتار والأمبروسيا علةً لوجودها البتة. وإن كان ذلك من أجل بقاء وجودها، فكيف تكون أزلية وهي محتاجة إلى غذاء؟ ولكن، لنترك هذه الأقاويل الأسطورية السوفسطائية، فليس من الجدير أن نُمعن فيها النظر بدقة.

أما أولئك الذين يتكلمون بالبرهان، فيجب أن نسألهم ونستفهم منهم: لِمَ كانت بعض الموجودات أبدية بطبيعتها وبعضها الآخر يفسد، مع أنها نشأت من المبادئ

نفسها؟ وإذ هم لا يذكرون علة لذلك، وليس من المعقول أن يكون الأمر على هذا النحو، فمن الواضح أن مبادئها وعللها ليست واحدة.

فأنباذقليس، الذي قد يظنه المرء أكثر القائلين اتساقاً مع نفسه، قد وقع في الأمر نفسه. فهو يضع مبدأً معيناً لعلة الفساد، وهو "البغض" (النزاع). ومع ذلك، يبدو أن هذا [البغض] يولّد الأشياء أيضاً، ما خلا الإله. إذ يقول:

* <"فمنها [أي من العناصر مجتمعة بالبغض والمحبة] كل ما كان، وكل ما هو كائن، وكل ما سيكون؛*

* <ومنها نبتت الأشجار والرجال والنساء،*

* <والوحوش والطيور والأسماك التي تتغذى في المياه،*

* <بل والآلهة طويلة العمر*".

بل ويتضح هذا أيضاً من غير هذا الموضع، فإنه لو لم تكن الكراهية كامنة في الأشياء، لكانت كلها واحداً، كما يقول. ومن هنا يلزمه أن يكون الإله الأسعد أقل حكمةً من غيره، لأنه لا يعرف جميع العناصر، إذ ليس فيه بغض. والمعرفة إنما تكون بالشبيه للشبيه، فهو القائل:

* <"فبالأرض نرى الأرض، وبالمياه المياه،*

* <وبالأثير الأثير الإلهي، وبالنار النار المنيرة،*

* <وبالمحبة المحبة، وبالكراهية الكراهية المهلكة*".

ولكن لنرجع من حيث استطرد الكلام: من الواضح أنه يلزمه أن البغض ليس علة للفساد أكثر مما هي علة للوجود. وكذلك المحبة ليست علة للوجود [فحسب]، فإنها إذ تجمع الأشياء في واحد، تُفسِد الأشياء الأخرى [التي كانت

متفرقة]. وفي الوقت نفسه، لا يذكر أي علة لتحول [الأشياء]، إلا أن طبيعتها هكذا. فهو يقول: "إن كراهية عظيمة قد غُذّيت في الأعضاء"، و"إنها ترتقي إلى مراتب الشرف عند اكتمال الزمان"، و"أن قَسَماً عظيماً قد سبق، وهو الذي يلزمهم بالتبادل". فكأنه يرى أن التحول ضروري، ولكنه لا يبين أي علة لهذه الضرورة. ومع ذلك، فهو متسق مع نفسه في أنه لا يجعل بعض الموجودات فاسدة وبعضها الآخر غير فاسد، بل يجعلها "كلها فاسدة، ما خلا العناصر".

أما المسألة المطروحة الآن، فهي: لماذا إذا كانت كل الأشياء من المبادئ نفسها، يكون بعضها أبدياً وبعضها الآخر لا؟ قد قيل إذن إنه ليس من الممكن أن تكون المبادئ هي نفسها.

فإذا كانت المبادئ مختلفة، يثور شكٌّ واحد، وهو: "هل ستكون هذه [المبادئ المختلفة] أيضاً غير فاسدة أم فاسدة؟" فلو كانت فاسدة، فمن الواضح أنه من الضروري أن تكون هي أيضاً ناشئة من شيء آخر، لأن كل الأشياء تفسد إلى ما منه تكوّنت. ومن ثمّ يلزم أن تكون لمبادئنا مبادئ أسبق منها. وهذا "محال"، سواء توقفنا عند حدّ، أو مضينا إلى غير نهاية (التسلسل). وأيضاً، إذا عُدمت المبادئ [الفاسدة]، فكيف ستوجد الأشياء [التي تتركب منها]؟ أما إذا كانت [المبادئ المختلفة] غير فاسدة، [فيعود السؤال من جديد].

التّفسيرُ

هذه المسألةُ تتصوَّرُ إذا أُنْزِلَ أنَّ ههنا أشياءً أزليةً وأشياءً فاسدةً، ولكليهما مبادئُ؛ فقولُهُ: "هل أوائلُ الأشياءِ التي لا تفسدُ هي أوائلُ الأشياءِ الفاسدةِ أم غيرُها؟" هو مفهومٌ بنفسِهِ.

وقولُهُ: "فإنَّهُ إن كانت أوائلُ الأشياءِ التي لا تفسدُ هي أوائلُ الأشياءِ الفاسدةِ، فكيف تكونُ بعضُ الأشياءِ فاسدةً وبعضُها لا تفسدُ، ولأيَّةِ علةٍ يكونُ ذلك؟" يريدُ:- فإن قُلْنا إنَّ أوائلَ الأشياءِ غيرِ الفاسدةِ والفاسدةِ واحدةٌ بأعيانِها، فكيف يمكنُ أن يكونَ ما تركَّبَ من أوائلَ واحدةٍ بأعيانِها بعضُها فاسدٌ وبعضُها غيرُ فاسدٍ، والعلةُ في البقاءِ والفسادِ هي الأسبابُ؟

ولما كان قد قالَ في ذلك بعضُ الناسِ قولاً ما، أرادَ أن يذكرَهُ فقالَ: "وأمَّا مَن كان على رأيِ أفيقودسَ وجميعِ مَن تكلَّمَ في الأمورِ الإلهيةِ، فإنَّ عنايتَهم كانت في إقناعِ أنفسِهم فقط، ولم تكن عنايتُهم في إقناعِنا، بل توانَوْا عن ذلك." فإنَّهُ يعني بالذين تكلَّموا في الأمورِ الإلهيةِ، الذين تكلَّموا كلاماً خارجاً عمَّا يعقلُهُ الإنسانُ، ولذلك قالَ إنَّ عنايةَ هؤلاءِ في كلامِهم هو إقناعُهم أنفسَهم لا إقناعُنا نحنُ، لأنَّهُ لا بدَّ أن يكونوا فهِموا من الألغازِ التي يقولونَها معانيَ قنِعوا بها. ثمَّ ذكرَ قولَهم فقالَ: "وذلك أنَّهم جعلوا الأوائلَ آلهةً ومِن آلهةٍ." يريدُ:- أنَّهم صيَّروا الأوائلَ من طبيعةٍ واحدةٍ وجعلوها إلهيةً، وهي طبيعةُ الأشياءِ المتكوِّنةِ، وصيَّروا الآلهةَ الفاسدةَ من غيرِ الفاسدةِ. ثمَّ ذكرَ علَّتَهم في ذلك فقالَ: "وزعموا أنَّ الأوائلَ التي لم تشربْ من نقطرٍ ولم تطعمْ من أمروسيا صارت تموتُ." يريدُ:- وإنَّما صيَّروا آلهةً من آلهةٍ، لأنَّهم قالوا إنَّ الآلهةَ التي شربتْ من موضعٍ كذا وطعمتْ من موضعٍ كذا صارت غيرَ مائتةٍ، وإنَّ الآلهةَ التي لم تشربْ ولم تطعمْ من هذين الموضعينِ صارت مائتةً.

ولما كان قد قالَ إنَّ عنايةَ هؤلاءِ فيما قالوهُ هو إقناعُ أنفسِهم لا إقناعُنا، أخذَ يبيِّنُ ذلك فقالَ: "فمعلومٌ أنَّهم قالوا هذه الأشياءَ وهي عندهم معروفةٌ." يريدُ:- وإنَّما قُلْنا إنَّ عنايتَهم كانت إقناعَ أنفسِهم من قبلِ أنَّهم إنَّما قالوا هذه الأشياءَ، والمعاني التي دلُّوا بها عليها معروفةٌ عندهم. يريدُ:- المعاني التي ألغَزوا بهذا اللغزِ

عنها إذا حسُنَ بهم الظنُّ. ثمَّ أخذَ يشنّعُ عليهم هذا القولَ فقالَ: "إلا أنَّ ما وضعوا من أمرِ هذه العللِ، تطعَمُ وتذوقُ أشياءَ، فهذا القولُ خارجٌ عن عقولِنا، وذلك أنَّهُ إن كانت منالتُهم لها لمكانِ لذَّةٍ، فليس نقطرُ ولا أمروسيا علةً لبقاءِ شيءٍ." يريدُ:- وما وضعوا من هذا، أي من الفرقِ بين الفاسدِ وغيرِ الفاسدِ، خارجٌ عمَّا يعقلُهُ الإنسانُ، لأنَّهُ إن كان شربُهم الماءَ من ذلك الموضعِ وتناولُهم الطعامَ من ذلك الموضعِ الآخرِ الذي ذكرَهُ لسببِ اللذةِ، فليست اللذةُ بما هي لذةٌ علةً لبقاءِ شيءٍ من الأشياءِ.

ثمَّ قالَ: "وإن كانت منالتُهم إيَّاها لأن تبقى أنفسُهم، فكيف يكونون أزليين وهم محتاجون إلى الطعامِ؟" يريدُ:- وإن كانوا إنَّما تناولوا الشربَ من ذلك الموضعِ والأكلَ من ذلك الآخرِ لئلا يموتوا، فمن العَجبِ أن يكونَ مَن يحتاجُ إلى الطعامِ والشرابِ يبقى أزلياً، وإنَّما قالَ ذلك لأنَّ الطعامَ والشرابَ إنَّما اضْطُرَّ إليه المغتذي لمكانِ اختلافِ ما يفسدُ من أجزائِهِ، فكيف يبقى أزلياً ما شأنُهُ الفسادُ؟

ولما كان هذا القولُ ممَّا لا يستحقُّ أن يُفحصَ عنه في العلومِ لظهورِ بطلانِهِ، قالَ: "ولذلك ليس بواجبٍ أن نفحصَ فحصاً بالغاً عن أقاويلِ الذين حكمتُهم شبيهةٌ بالزخاريفِ." وهذا بيّنٌ.

ثمَّ قالَ: "بل ينبغي أن نفحصَ ونسألَ الذين يقولون ما قالوا بالبرهانِ، لأيَّةِ علةٍ إن كانت جميعُ الأشياءِ من أوائلَ متفقةٍ صارَ طباعُ بعضِها أزلياً باقياً وبعضُها فاسداً؟" يريدُ:- إنَّ هذا الشكَّ ليس ينبغي أن يُسألَ عنه القومُ الذين يقولون في الأشياءِ أقاويلَ شبيهةً بأقاويلِ آلِ أفيقورسَ، وإنَّما ينبغي أن يُسألَ عن هذا أهلُ البرهانِ، فيقالُ لهم كيف يمكنُ أن تكونُ جميعُ الأشياءِ من مبادئَ واحدةٍ

متفقةٍ في الطبعِ، وبعضُها أزليٌّ باقٍ وبعضُها فاسدٌ، إذ كانت العلةُ في البقاءِ وعدمِهِ طباعَ الأشياءِ التي هي أسبابُهُ؟

ثمَّ قالَ: "فمعلومٌ أنَّ أوائلَ الهوياتِ وعللَها ليست متفقةً." يريدُ:- أنَّهُ من المعروفِ بنفسِهِ أنَّهُ إذا كان فسادُ مباديءِ الأشياءِ الفاسدةِ من قبلِ طباعِها، وبقاءُ الأشياءِ الأزليةِ من قبلِ طباعِها، وكان طباعُها ليس شيئاً إلا الأسبابَ التي تركَّبَتْ منها، فمعلومٌ أنَّ أسبابَ الكائنةِ الفاسدةِ غيرُ أسبابِ الأزليةِ، إن كان لها أسبابٌ.

ثمَّ قالَ: "فإن ظنَّ أحدٌ أنَّهُ يقولُ في هذا شيئاً فسيصيبُهُ ما أصابَ ابنَ دقليسَ." يريدُ:- ولذلك إن رامَ أحدٌ أن يقولَ في ذلك شيئاً، أي قولاً مقنعاً، فسيلحقُهُ من الشكِّ والتناقضِ شبيهٌ بما لحقَ ابنَ دقليسَ.

ثمَّ أخذَ يذكرُ قولَهُ في هذا، فقالَ: "فإنَّ ابنَ دقليسَ يزعمُ أنَّ هذهِ الغلبةَ في جميعِ الأشياءِ ما عدا الواحدَ، وأنَّ جميعَ الأشياءِ ما خلا اللهَ تعالى تكونتْ منْ هذهِ الغلبةِ". يريدُ: وقولُ ابنِ دقليسَ في هذا هوَ أنَّ الغلبةَ هيَ علةُ الفسادِ، وأنَّ المحبةَ هيَ علةُ الكونِ، وأنَّ الموجوداتِ بعضها تكونتْ منَ الأسطقساتِ الأربعةِ والمحبةِ والغلبةِ، وهيَ الكائنةُ الفاسدةُ، وبعضها تكونتْ منَ الأسطقساتِ الأربعةِ والمحبةِ وليسَ فيها عداوةٌ، وهذا هوَ الفلكُ الذي هوَ الإلهُ عندهُ.

ولما ذكرَ عنِ ابنِ دقليسَ هذا المعنى، أتى بحكايةِ قولهِ في هذا لئلا يزعمَ زاعمٌ أنهُ حرفَ قولهُ، فقالَ: "وهذا قولهُ بعينهِ، فإنهُ يزعمُ في قولهِ أنهُ معلومٌ أنَّ منَ الغلبةِ كانَ جميعُ الأشياءِ التي كانتْ فيما مضى، والتي هيَ الآنَ، والتي ستكونُ فيما بعدُ، ومنها تنبتُ الأشجارُ والرجالُ والنساءُ والسباعُ والطيرُ والسمكُ الذي غذاؤهُ في الماءِ، والآلهةُ الطويلةُ أعمارُهُمْ وسائرُ هذهِ الأشياءِ". يريدُ: أنَّ ابنَ

دقليسَ تناقضَ في وضعهِ الغلبةَ سببَ الفسادِ، وفي وضعهِ إياها شرطاً في كونِ جميعِ الكائناتِ.

ثمَّ أتى بالعلةِ التي منْ قبلها كانَ يضعُ وجودَ الغلبةِ شرطاً في جميعِ المتكوناتِ، فقالَ: "ويزعمُ أنهُ لولا الغلبةُ في الأشياءِ لكانتْ كلها شيئاً واحداً، وذلكَ أنَّ الغلبةَ إذا صارتْ معَ الأشياءِ شتتتها وأماحتها ولمْ تدعها تستقرُّ". يريدُ: أنَّ ابنَ دقليسَ كانَ يعتقدُ أنَّ المحبةَ إذا استولتْ أوجبتْ للموجوداتِ أنْ تكونَ واحداً، فلذلكَ كانَ منْ شرطِ الكثرةِ والتمييزِ أنْ تكونَ غلبةٌ، ومنْ شرطِ الاتحادِ أنْ تكونَ محبةٌ.

ثمَّ ذكرَ شناعةً تلزمُهُ فقالَ: "فمنْ هذا القولِ يعرضُ أنْ يكونَ اللهُ عزَّ وجلَّ، وهوَ الكاملُ في السعادةِ، أقلَّ علماً وحلماً منْ غيرهِ..." إلى قولهِ: "...والغلبةُ بالغلبةِ". يريدُ: ومما يلزمُ ابنَ دقليسَ منَ الشناعاتِ في هذا الرأيِ، هوَ أنْ يكونَ اللهُ تعالى هوَ أقلَّ علماً منْ غيرهِ، لأنهُ لما كانتِ المعرفةُ عندهُ إنما تكونُ بالشبيهِ، كما يقولُ هوَ وسائرُ القدماءِ: إنا إنما نعرفُ الأرضَ بالأرضِ التي فينا، والماءَ بالماءِ الذي فينا، والمحبةَ بالمحبةِ التي يعرفُ الغلبةَ ولا ما تولدَ منها، فيكونُ أقلَّ علماً منْ جميعِ الموجوداتِ. ثمَّ قالَ: "فمعلومٌ أنهُ يعرضُ منْ قولهِ أنْ تكونَ الغلبةُ علةَ فسادٍ ولا تكونَ علةَ كينونةٍ، وعلى مثلِ هذا القولِ يعرضُ أيضاً أنْ لا تكونَ المحبةُ علةَ كينونةٍ؛ لأنها إذا اجتمعتْ أشياءُ إلى واحدٍ أفسدتْ أشياءَ أخرَ". يريدُ: فيلزمُ منْ قولِ ابنِ دقليسَ أنَّ الغلبةَ علةُ فسادٍ، أنْ تكونَ الغلبةَ علةَ فسادٍ هيَ والمحبةُ.

ثمَّ أتى بالسببِ الذي منْ قبلهِ يعرضُ أنْ تكونَ المحبةُ علةَ فسادٍ، فقالَ: "لأنها إذا اجتمعتْ أشياءُ كثيرةٌ إلى واحدٍ فقدْ فسدتْ".

ثمَّ قالَ: "ومعَ هذا، إنَّ ابنَ دقليسَ لمْ يخبرنا ما علةُ تغيرِ الأشياءِ، بلْ زعمَ أنَّ طباعها كذلكَ". يريدُ: ومعَ وضعِ هذا الرجلِ عللاً محركةً، فإنهُ لمْ يقدرْ أنْ يخبرنا ما عللُ الكونِ والفسادِ الأولِ، فإنهُ يسألُ فيقالُ: لمَ فعلتِ المحبةُ في وقتِ والغلبةُ في وقتٍ؟ فيعودُ قولهُ إلى مثلِ قولِ الذينَ يجحدونِ السببَ الفاعلَ، وهمُ الذينَ يقولونِ إنَّ طبيعةَ الموجوداتِ اقتضتْ منَ الضرورةِ الكونَ والفسادَ.

ثمَّ أتى بقولهِ الذي يلزمُهُ منهُ هذا الرأيُ، فقالَ: "وزعمَ أنهُ لما تشبثتِ العداوةُ العظيمةُ الشأنِ في الأعضاءِ، صارتْ مكونةً في آخرِ الزمانِ الذي يتغيرُ ويغيرُ الأشياءَ ويخرجها منْ حدّها". يريدُ: أنهُ على الحقيقةِ لمْ يعطِ علةً في الكونِ، لأنهُ قالَ إنهُ لما تشبثتِ العداوةُ العظيمةُ الشأنِ في أعضاءِ الحيوانِ، صارتْ أعضاؤهُ مكونةً منْ قبلِ أنها فرقتِ الواحدَ المجموعَ، فإذا تمادى بها الأمرُ صارتْ في آخرِ الزمانِ جميعُ الأشياءِ إلى الفسادِ منْ قبلها.

ثمَّ قالَ: "فعلى قولهِ هذا يدلُّ على أنَّ الأشياءَ تتغيرُ اضطراراً". يريدُ: أنهُ يلزمُهُ على قولهِ هذا أنْ تتكونَ الأشياءُ منْ ذاتها وتفسدَ منْ ذاتها، فلا تكونَ فائدةٌ في إدخالهِ هذا السببَ المحركَ علةً في الكونِ ولا في الفسادِ، بلْ يكونُ بمنزلةِ منْ لمْ يدخلْ في الكونِ وفي الفسادِ سبباً محركاً أصلاً، وهمْ أصحابُ الهيولى المجمعِ على ثلبِ رأيهمْ ممنْ أتى بعدهمْ.

ثمَّ قالَ: "ولمْ يخبرنا ما علةُ الاضطرارِ، بلْ يقولُ على هذا المثالِ فقطْ كأنهُ شيءٌ معروفٌ". يريدُ: وعلى هذا فيكونُ قولهُ أنقصَ منْ قولِ أصحابِ الاضطرارِ؛ لأنَّ أولئكَ قالوا بالاضطرارِ وأخبروا بسببِ الاضطرارِ وهوَ الهيولى، وهوَ لمْ يخبرْ بذلكَ كأنَّ سببَ الاضطرارِ شيءٌ معروفٌ بنفسهِ.

ثمَّ قالَ: "ولا يزعمُ أنَّ بعضَ الهوياتِ تفسدُ وبعضها لا تفسدُ، بلْ يزعمُ أنَّ جميعَ الهوياتِ تفسدُ ما خلا الأسطقساتِ". يريدُ: وليسَ منْ مذهبِ ابنِ دقليسَ أنَّ بعضَ الموجوداتِ فاسدةٌ وبعضها غيرُ فاسدةٍ، بلْ يرى أنَّ الأشياءَ كلها تفسدُ ما خلا الأسطقساتِ عندهُ، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ الشكَّ الذي كانَ يتكلمُ فيهِ وخرجَ منهُ إلى قولِ ابنِ دقليسَ إنما يعرضُ لمنْ يضعُ أنَّ الموجوداتِ صنفانِ: فاسدةٌ وغيرُ فاسدةٍ، وأنَّ أسبابها واحدةٌ.

ولما بينَ أنَّ ابن دقليسَ ليسَ ممنْ يتوجهُ عليه هذا الشكُّ كلَّ التوجهِ إلا منْ جهةِ أنهُ يجعلُ الأولَ غيرَ فاسدٍ منْ قبلِ أنهُ ليسَ فيهِ غلبةٌ دهراً طويلاً، لا غيرَ فاسدٍ على الإطلاقِ، عادَ إلى الشكِّ المتقدمِ فقالَ: "فأما فحصنا الآنَ ومسألتنا الغامضةُ فهيَ لأيِّ علةٍ تفسدُ بعضُ الموجوداتِ وبعضها لا تفسدُ، إنْ كانتْ منْ أوائلَ واحدةٍ؟ وفيما قلنا كفايةٌ أنَّ الأوائلَ ليستْ بواحدةٍ". يريدُ: وإذْ قدْ خرجَ بنا القولُ عنِ المسألةِ التي شرعنا فيها منْ قبلِ ما عرضَ منَ الكلامِ معَ ابندقليسَ فيها، فلنرجعْ إلى التكلمِ في مسألتنا التي قلنا فيها، وهيَ: لأيِّ علةٍ يكونُ بعضُ الأشياءِ فاسداً وبعضها غيرَ فاسدٍ ومبادئها واحدةٌ؟ وفيما قلنا منَ المحالِ الذي يلزمُ هذا الوضعَ كفايةٌ.

ثمَّ شرعَ يذكرُ ما يلزمُ القولَ المضادَّ لهذا منَ المحالِ أيضاً، وهوَ أنْ تكونَ الأوائلُ مختلفةً، فقالَ: "وإنْ كانتِ الأوائلُ مختلفةً لزمتنا مسألةٌ غامضةٌ: هلْ هذه الأوائلُ تفسدُ أمْ لا تفسدُ؟". يريدُ: وإنْ أنزلنا أنَّ أوائلَ الأشياءِ غيرِ الفاسدةِ غيرُ أوائلِ الأشياءِ الفاسدةِ، لزمتنا مسألةٌ غامضةٌ، وهيَ: هلْ أوائلُ الأشياءِ الفاسدةِ فاسدةٌ أوْ غيرُ فاسدةٍ؟

ثمَّ قالَ: "فإنهُ معلومٌ أنهُ إنْ كانتْ تفسدُ، فالأوائلُ منْ أشياءَ أخرَ اضطراراً". يريدُ: فإنهُ معلومٌ أنهُ إنْ كانتْ أوائلُ الأشياءِ الفاسدةِ فاسدةً، فإنها منْ أوائلَ أخرَ اضطراراً.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "لأنَّ جميعَ الأشياءِ التي تفسدُ تصيرُ إلى الأشياءِ التي هيَ منها". يريدُ: والسببُ في ذلكَ أنَّ كلَّ فاسدٍ فهوَ يخلُّ إلى الأشياءِ التي تركبَ منها، فإنْ كانتْ أوائلُ الأشياءِ الفاسدةِ فاسدةً، فلها أوائلُ باضطرارٍ.

ثمَّ قالَ: "فيعرضُ أنْ يكونَ للأوائلِ أوائلُ أخرُ قبلها، وهذا مما لا يمكنُ لأنهُ لا يتناهى، بلْ يذهبُ إلى ما لا نهايةَ". يريدُ: وهذا يعرضُ منهُ محالٌ، وهوَ أنْ يكونَ للأوائلِ أوائلُ، فيمرُّ ذلكَ إلى غيرِ نهايةٍ، ويؤدي إلى أمورٍ بالفعلِ لا نهايةَ لها بالذاتِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً إنْ كانتِ الأوائلُ لا تفسدُ وتبيدُ، فلأيِّ علةٍ تصيرُ أشياءُ فاسدةٌ منْ بعضِ الأوائلِ التي لا تفسدُ، ومنْ بعضها تصيرُ أشياءُ غيرُ فاسدةٍ؟ فإنَّ هذا ليسَ بواجبٍ، بلْ إما ألا يمكنَ أنْ يكونَ ذلكَ كذلكَ، وإما أنْ يحتاجَ إلى قولٍ كثيرٍ في تثبيتِ ذلكَ أيضاً". يريدُ: وإنْ كانتْ أوائلُ الأشياءِ الفاسدةِ غيرَ فاسدةٍ كأوائلِ غيرِ الفاسدةِ، فلأيِّ علةٍ تصيرُ أشياءُ فاسدةٌ عنْ أوائلَ غيرِ فاسدةٍ، وأشياءُ غيرُ فاسدةٍ عنْ أوائلَ أيضاً غيرِ فاسدةٍ؟ فإنَّ هذا إما أنْ يكونَ ممتنعاً، وإما أنْ يحتاجَ في إعطاءِ علةِ ذلكَ إلى قولٍ كثيرٍ.

ولما ذكرَ ما يلزمُ منَ العويصِ في وضعِ مبادئِ الأشياءِ الفاسدةِ وغيرِ الفاسدةِ مختلفةً، ذكرَ أنَّ ذلكَ لمْ يقلْ بهِ أحدٌ، فقالَ: "وأيضاً نقولُ إنهُ لمْ يرمْ أحدٌ أنْ يقولَ إنَّ الأوائلَ مختلفةٌ، بلْ زعموا أنَّ أوائلَ جميعِ الأشياءِ واحدةٌ بأعيانها، وراموا أنْ يفحصوا عنِ المسألةِ الغامضةِ التي قيلتْ أولاً في هذا المعنى، مثلَ الذينَ فحصوا

عنِ المسألةِ التي قيلتِ الآنَ". يريدُ: ولظهورِ ما يلزمُ منَ الشناعاتِ للقولِ بأنَّ المبادئَ مختلفةٌ -أعني الغيرَ فاسدةِ- حتى تكونَ بعضها تفعلُ الفسادَ وبعضها تفعلُ الوجودَ والبقاءَ، لمْ يقلْ أحدٌ منَ القدماءِ بذلكَ، بلْ قالوا إنَّ أوائلَ جميعِ الأشياءِ واحدةٌ بأعيانها، وراموا أنْ يفحصوا عنِ المسألةِ الغامضةِ في ذلكَ التي قيلتْ قبلَ هذا. وإنما قالَ هذا إضراباً عمنْ قالَ إنَّ هنا إلهينِ، أحدهما يفعلُ الخيرَ، والآخرُ يفعلُ الشرَّ.

الفصل الخامس: الذاتُ واحدةٌ بلا جوهرِ الأشياء

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٦

ونحنُ نرى أنَّ أعسرَ ما في هذهِ المسائلِ نظراً، وأكثرَ ما نحنُ إليهِ مضطرونَ لنعلمَ بهِ الحقَّ، أنْ نفحصَ: هلِ الهويةُ والواحدُ جواهرُ الموجودات، وكلُّ واحد منهما ليسَ ينسبُ إلى شيءٍ آخرَ، بلْ أحدهما هويةٌ والآخرُ واحدٌ؟ أمْ ينبغي أنْ نطلبَ ما الهويةُ وما الواحدُ طلباً كانَ طبيعةً أخرى موضوعةً لهما؟

فإنَّ منَ الناسِ منْ ظنَّ أنَّ طبيعتهما كذلكَ، ومنهمْ منْ ظنَّ غيرَ هذا. فأما أفلاطونُ والفيثاغوريونَ فلمْ يزعموا أنَّ الهويةَ والواحدَ شيءٌ آخرَ، بلْ زعموا أنَّ هذا طباعهما كأنَّ جوهرهما أنْ يكونا واحداً وهوياً. وأما أصحابُ العلمِ الطبيعيِّ مثلُ ابنِ دقليسَ، فإنهُ نسبَ الواحدَ إلى شيءٍ آخرَ أوضحَ، ويزعمُ أنَّ الواحدَ هو

الهويةُ، وخليقٌ أنْ يقولَ إنَّ هذا الواحدَ هوَ المحبةَ؛ فإنهُ زعمَ أنَّ المحبةَ هيَ علةُ أنْ تكونَ جميعُ الأشياءِ واحدةً.

وآخرونَ زعموا أنَّ هذا الواحدَ والهويةَ هما نارٌ، وزعمَ غيرهمْ أنهُ هواءٌ ومنهُ تكونتْ وتولدتِ الهوياتُ. وكذلكَ زعمَ الذينَ قالوا إنَّ الأسطقساتِ كثيرةٌ؛ فإنَّ هؤلاءِ يضطرونَ أنْ يقولوا إنَّ الواحدَ والهويةَ أشياءُ كثيرةٌ على عددِ الأوائلِ التي يقولونَ إنها.

وإنْ زعمَ أحدٌ أنَّ الواحدَ والهويةَ ليسا جواهرَ لشيءٍ منَ الأشياءِ، يعرضُ ألاَّ يكونَ شيءٌ منْ سائرِ الكلياتِ جوهراً لشيءٍ منَ الأشياءِ؛ لأنَّ الواحدَ والهويةَ أوجبُ كليةً منْ سائرِ الأشياءِ. فأما إنْ لمْ يكنِ الواحدُ قائماً بذاتهِ، ولا الهويةُ قائمةً بذاتها، فليسَ شيءٌ آخرُ قائماً بذاتهِ خلا الأشياءَ الجزئيةَ.

وأيضاً إنْ لمْ يكنِ الواحدُ جوهراً، فمعلومٌ أنهُ ليسَ أيضاً بعددٍ مفترقٍ منَ الأعدادِ كأنهُ طبيعةٌ منَ الطبائعِ منفردةٌ منَ الهوياتِ، وذلكَ أنَّ العددَ آحادٌ؛ فأما الواحدُ فهوُ شيءٌ منفردٌ بذاتهِ قائمٌ. فإذا كانَ شيءٌ هوَ الواحدَ وهوَ الهويةَ، فمضطرٌّ أنْ يكونَ جوهرهما الواحدَ والهويةَ؛ لأنهُ ليسَ يقالُ عليهما شيءٌ آخرُ كليٌّ، بلْ تقالُ هيَ على ذاتها.

ولا يمكنُ أنْ قالَ قائلٌ إنَّ الواحدَ والهويةَ شيءٌ واحدٌ، فعلهِ مسائلُ كثيرةٌ غامضةٌ، منها: كيفَ يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ آخرُ غيرَ هذهِ؟ أعني كيفَ يمكنُ أنْ تكونَ الأكوانُ أكثرَ منْ واحدٍ؟ لأنهُ ليسَ لغيرِ الهويةِ كينونةٌ، ولذلكَ يعرضُ أنْ تكونَ الهوياتُ شيئاً واحداً اضطراراً مثلَ ما قالَ برمنيدسُ، وأنْ يكونَ هذا الواحدُ هوَ الهويةَ.

فعلى أيِّ الجهتينِ قيلَ ذلكَ فهوُ عسرٌ صعبٌ، لأنا إنْ قلنا إنَّ الواحدَ ليسَ بجوهرٍ، وإنْ قلنا إنَّ الواحدَ شيءٌ قائمٌ بذاتهِ، فليسَ يمكنُ أنْ يكونَ العددُ جوهراً إنْ لمْ يكنِ الواحدُ جوهراً. وأما إنْ قالَ قائلٌ إنَّ العددَ جوهرٌ، ففي هذا مسألةٌ غامضةٌ، وهيَ المسألةُ التي تسألُ عَنِ الهويةِ، فإنهُ يسألُ عَنِ الهويةِ: هلْ هوَ شيءٌ آخرُ غيرَ الواحدِ أمْ هوَ الواحدُ؟ ومضطرٌّ أنْ لا تكونَ الهويةُ واحدةً، ومضطرٌّ أيضاً أنْ تكونَ جميعُ الهوياتِ إما واحدةً، وإما كثيرةً مركبةً منْ آحادٍ.

وأيضاً إنْ كانَ هذا الواحدُ غيرَ منقسمٍ، فهوُ على ما يرى ذنينُ ليسَ بشيءٍ البتةَ، لأنهُ يزعمُ أنَّ الشيءَ الذي لا يزادُ عندَ الزيادةِ عليه، ولا ينقصُ إذا نقصَ منهُ، فليسَ ذلكَ منَ الهوياتِ، فمعلومٌ أنَّ الهوياتِ على زعمهِ عظمٌ. فإنْ كانتِ الهوياتُ عظماً، فهوُ عظمٌ جرميٌّ، لأنَّ العظمَ الجرميَّ هوَ الهويةُ بجميعِ الجهاتِ. وأما سائرُ الأشياءِ، فمنها ما إذا ركبتْ كانَ منها عظمٌ، ومنها ما إذا ركبتْ لمْ يكنْ منها عظمٌ على قولهِ، فإنهُ يزعمُ أنَّ البسيطَ والخطَّ إذا ركبا كانَ منهما عظمٌ، وأما النقطةُ والواحدُ فلا يكونُ منْ تركيبهما عظمٌ البتةَ.

فلما كانَ هذا، أعني ذينونُ، يعنتُ في قولهِ، ويرى رأياً ملتبساً، وقدْ يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ لا ينقسمُ، يجبُ علينا أنْ نجيبهُ على هذا القولِ ببعضِ الإجابةِ، ونقولُ: إنَّ الواحدَ إذا زيدَ عليه شيءٌ لا يكونُ أكبرَ، ولكنهُ يكونُ أكثرَ، فلذلكَ لا يكونُ عظماً، لأنهُ كيفَ يمكنُ أنْ يكونَ عظمٌ منْ مثلِ هذا الواحدِ، ومنْ أشياءَ كثيرةٍ ليستْ هذا الواحدَ؟ ومنْ قالَ بهذا القولِ كانَ قولهُ شبيهاً بقولِ القائلِ إنَّ الخطَّ مركبٌ منْ نقطٍ.

وإنْ ظنَّ أحدٌ أنَّ ذلكَ كذلكَ، وأنَّ العددَ يكونُ منْ هذا الواحدِ ومنْ شيءٍ آخرَ ليسَ بواحدٍ كقولِ بعضِ الناسِ، فليطلبْ: لمَ لا يكونَ هذا في العددِ في

بعضِ الأجناسِ عدداً، وفي بعضٍ عظماً، إنْ كانَ الذي ليسَ بواحدٍ مساوياً للواحدِ وطبيعتهما واحدةً؟ فإنهُ ليسَ بمعلومٍ كيفَ يمكنُ أنْ تكونَ الأعدادُ منْ شيءٍ واحدٍ، ومنْ شيءٍ آخرَ ليسَ بواحدٍ، ولا كيفَ يمكنُ أنْ تكونَ الأعظامُ منْ شيءٍ منَ العددِ، ومنْ هذا الشيءِ الذي ليسَ بواحدٍ.

ترجمة حديثة: إن أصعب الأمور جميعًا في النظر، وأشدها ضرورة لمعرفة الحقيقة هو هذا: هل الموجود نفسه والواحد نفسه هما جوهر الموجودات، وليس شيئًا آخر يُحمل عليهما، بل يكون هذا هو الواحد بعينه، وذاك هو الموجود بعينه؛ أم يجب أن نبحث ما هو الموجود نفسه وما هو الواحد نفسه، كما لو كان لهما طبيعة أخرى موضوعة. فإن قوماً يظنون الأمر على النحو الأول، وقومًا آخرين على النحو الثاني.

فإن أفلاطون والفيثاغوريين ما كانوا يقولون إن الموجود نفسه والواحد نفسه شيء آخر، بل إن طبيعتهما هي هذا بعينه، كما لو كان الجوهر هو الواحد والموجود شيئًا واحدًا. وأما الذين بحثوا في الطبيعة، مثل أنبادقليس، فإنه إذ يرجع الأمر إلى ما هو أعرف، يقول إن الواحد هو الموجود. وقد يبدو أنه يقول إن هذا هو المحبة؛ فهذه هي العلة عند الجميع في أن يكونوا واحدًا. وآخرون يقولون إن النار، وآخرون إن الهواء، هو الواحد نفسه والموجود نفسه الذي منه كانت جميع الموجودات وتكونت. وكذلك الذين يضعون أركانًا أكثر، فإنه من الضروري لهم أيضًا أن يقولوا إن الموجود نفسه والواحد نفسه بعدد ما يقولون من المبادئ.

ويلزم، إن لم يضع أحد أن الواحد نفسه والموجود نفسه جوهر ما، ألا يكون أي شيء من الكليات الأخرى موجودًا؛ فإن هذين هما الكليان على الإطلاق. فإن لم يكن الموجود نفسه والواحد نفسه شيئًا، فبالأحرى ألا يكون شيء من

الأمور الأخرى موجودًا عدا ما يقال إنه جزئي. وأيضًا، إن لم يكن الواحد نفسه جوهرًا، فمن البين أنه لن يكون العدد طبيعة أخرى منفصلة عن الموجودات؛ فالعدد وحدات، والوحدة هي واحد ما. ولكن إن كان الواحد نفسه والموجود نفسه شيئًا، فمن الضروري أن يكون جوهرهما هو الواحد والموجود؛ فليس شيء آخر هو الكلي المحمول عليهما، بل هما أنفسهما.

ولكن إن كان الموجود نفسه والواحد نفسه شيئًا، فههنا شك عظيم في أنه كيف يكون شيء آخر سواهما. وأعني: كيف تكون الموجودات أكثر من واحد؟ وذلك أن ما هو مغاير للموجود، فليس بموجود. ولهذا، يلزم عن حجة بارمنيدس أن تكون جميع الموجودات واحدًا، وأن هذا الواحد هو الموجود.

والأمر صعب على كلا الوجهين، فسواء لم يكن الواحد جوهرًا، أو كان الواحد نفسه جوهرًا، فمن المستحيل أن يكون العدد جوهرًا. فإن لم يكن، فقد قيل سابقًا لِمَ ذاك. وإن كان، فالشك فيه هو الشك عينه في الموجود؛ فمِن أي شيء سيكون واحد آخر سوى الواحد نفسه؟ من الضروري حقًا ألا يكون شيء. فكل الموجودات إما واحد، وإما كثيرة كل واحد منها واحد.

وأيضًا، إن كان الواحد نفسه غير منقسم، فبحسب وضع زينون لن يكون شيئًا البتة. وذلك أن ما لا يجعل الشيء أكبر عند إضافته إليه، ولا أصغر عند طرحه منه، فإنه يقول إنه ليس من الموجودات، كأن الموجود مقدار. وإن كان مقدارًا جسمانيًا، فهذا هو الموجود من كل وجه. وأما الأمور الأخرى، فإضافتها تجعل الشيء أكبر على نحو ما، ولا تجعله أكبر على نحو آخر؛ فالسطح والخط يفعلان ذلك، أما النقطة والوحدة فلا تفعلان شيئًا. ولكن، ولأنه ينظر في الأمر بتكلف، وقد يحدث أن يكون شيء غير منقسم، فإنه يوجد رد عليه من هذا

القبيل، وهو أن مثل هذه الإضافة لا تجعل الشيء "أكبر"، بل تجعله "أكثر" ولكن كيف يتكون المقدار من واحد مثل هذا أو من كثير منه؟ فهذا أشبه بمن يقول إن الخط يتكون من نقاط.

وإن ظن أحد، كما يقول البعض، أن العدد يتكون من الواحد نفسه ومن شيء آخر ليس بواحد، فلا يزال مع ذلك ينبغي البحث: لماذا وكيف يكون منهما تارة عدد وتارة مقدار، إن كان "غير الواحد" هو اللامساواة وهو نفس الطبيعة؟ فليس يظهر البتة كيف يمكن أن تتكون المقادير من الواحد وهذا [اللامساوي]، ولا كيف تتكون من عدد ما وهذا [اللامساوي].

التّفْسيرُ

قولهُ: "هلِ الهويةُ والواحدُ جواهرُ الهوياتِ، وكلُّ واحدٍ منهما ليسَ ينسبُ إلى شيءٍ آخرَ، بلْ أحدهما هويةٌ والآخرُ واحدٌ؟" يريدُ-: وهذا الفحصُ هوَ أنْ نطلبَ: هلِ الهويةُ - أي الموجودُ - والواحدُ يدلانِ منَ الهوياتِ - أي الموجوداتِ - على جواهرِهما، وكلٌّ واحدٍ مما يدلانِ عليه ليسَ ينسبُ إلى شيءٍ آخرَ منَ الموجوداتِ على أنهُ موضوعٌ لما يدلُّ عليه اسمُ الواحدِ والموجودِ، أمْ يدلانِ منَ الموجوداتِ على أشياءَ قائمةٍ بغيرِها - أيْ على أشياءَ في موضوعٍ؟ وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "أمْ ينبغي أنْ نطلبَ ما الهويةُ وما الواحدُ، كأنَّ طبيعةً أخرى موضوعةٌ لهما؟" يريدُ-: أي حتى يكونَ متى طلبنا حدَّ الهويةِ والواحدِ حددناهما على نحوِ ما تحدُّ الأشياءُ التي هيَ قائمةٌ بطبيعةٍ أخرى.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ منَ الناسِ مَنْ ظنَّ أنَّ طبيعتَهما كذلكَ"، يعني أنَّ منَ الناسِ مَنْ ظنَّ أنَّ اسمَ الواحدِ والموجودِ يدلانِ منَ الأشياءِ على طبائعَ قائمةٍ بغيرِها.

ثمَّ قالَ: "ومنهمْ مَنْ ظنَّ غيرَ هذا"، يعني مَنْ ظنَّ أنهما يدلانِ منَ الأشياءِ على طبائعَ قائمةٍ بذاتِها.

ثمَّ قالَ: "فأما أفلاطونُ والفيثاغوريونَ فلمْ يزعموا أنَّ الهويةَ والواحدَ شيءٌ آخرُ، بلْ زعموا أنَّ هذا طباعُهما، كأنَّ جوهرَهما أنْ يكونا واحدًا وهويةً" يريدُ-: فأما أفلاطونُ والفيثاغوريونَ فلمْ يروا أنَّ اسمَ الواحدِ والموجودِ يدلانِ منَ الموجوداتِ على طبائعَ مركبةٍ، بلْ زعموا أنَّ كلَّ واحدٍ منهما يدلُّ على معنًى واحدٍ - أيْ بسيطٍ غيرِ مركبٍ - يريدُ:- لا على واحدٍ مركبٍ كما تدلُّ عليه الأسماءُ المشتقةُ.

ثمَّ قالَ: "وأما أصحابُ العلمِ الطبيعيِّ مثلُ ابنِ دُقليسَ فإنهُ نسبَ الواحدَ إلى شيءٍ آخرَ أوضحَ، ويزعمُ أنَّ الواحدَ هوَ الهويةُ" يريدُ-: وأما أصحابُ العلمِ الطبيعيِّ مثلُ ابنِ دُقليسَ وغيرِهِ، فإنهمْ وافقوا الفيثاغوريينَ وأفلاطونَ في أنَّ اسمَ الواحدِ والموجودِ يدلانِ منَ الأشياءِ على طبائعَ واحدةٍ وبسيطةٍ، لكنَّ أصحابَ العلمِ الطبيعيِّ قالوا في هذا الواحدِ قولًا أوضحَ وأبينَ مما قالَهُ الفيثاغوريونَ. وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ الفيثاغوريينَ قالوا إنَّ هذا الواحدَ والموجودَ الذي هوَ جوهرُ الموجوداتِ هوَ العددُ نفسُهُ، وقالَ أفلاطونُ إنهُ الصورُ العدديةُ. وأما أصحابُ العلمِ الطبيعيِّ، فإنهمْ جعلوا الواحدَ والموجودَ هوَ اسطُقسَ الأشياءِ المحسوسةِ، وذلكَ بحسبِ اعتقادِهمْ في الشيءِ الذي يرونَ منَ المحسوساتِ اسطُقسًا لجميعِها، إما النارَ على قولِ بعضِهمْ، أوِ الهواءَ، أوِ الماءَ.

ولما كانَ ابنُ دُقليسَ يجعلُ علةَ الواحدِ المحسوسِ هيَ المحبةَ - وهوَ شيءٌ اختصَّ بهِ منْ بينِ جميعِ الطبيعيينَ - قالَ: "ويزعمُ أنَّ هذا الواحدَ هوَ المحبةُ"؛ فإنهُ زعمَ أنَّ المحبةَ علةُ أنْ تكونَ جميعُ الأشياءِ واحدةً، يريدُ-: أنهُ لما اعتقدَ أنَّ

المحبةَ هيَ العلةُ الموجبةُ لتصييرِ جميعِ الأشياءِ واحدًا، كانتْ هيَ أحقَّ بمعنى الواحدِ، لأنَّ ما هيَ علةٌ للوحدانيةِ هيَ واحدةٌ بذاتِها وأولًا.

وقولُهُ: "وآخرونَ يزعمونَ أنَّ هذا الواحدَ والهويةَ هما نارٌ، وزعمَ غيرُهمْ أنهُ هواءٌ، ومنهُ تكونتْ وتولدتِ الهوياتُ"، يشيرُ بذلكَ إلى الذينَ كانوا قبلَ ابنِ دُقليسَ، وهمُ الذينَ لمْ يدخلوا سببًا فاعلًا ولا قالوا بهِ.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ الذينَ زعموا أنَّ الأسطُقساتِ كثيرةٌ" يريدُ:-أنَّ هؤلاءِ يرونَ أيضًا أنَّ اسمَ الواحدِ والموجودِ المقولَ بتقديمٍ وتأخيرٍ يدلانِ منَ الأشياءِ على عددِ الأسطُقساتِ.

ولما كانَ هؤلاءِ يلزمُهمْ أنْ يقولوا إنَّ اسمَ الواحدِ والموجودِ لا يدلانِ على شيءٍ واحدٍ كما كانَ يزعمُ مَنْ قبلَهمْ منَ القدماءِ - حتى اعتقدَ برمنيدسُ منْ قبلِ ذلكَ ألا كثرةَ هاهنا أصلًا، وأنَّ الموجودَ بسيطٌ غيرُ مركبٍ وواحدٌ، وأنهُ لا اسطُقسَ لهُ - قالَ: "فإنَّ هؤلاءِ يضطرونَ أنْ يقولوا إنَّ الواحدَ والهويةَ يدلانِ على أشياءَ كثيرةٍ على عددِ الأوائلِ التي يقولونَ إنها" يريدُ:-فإنَّ هؤلاءِ لما جعلوا الواحدَ والهويةَ يدلانِ على أوائلِ الأشياءِ، ولما جعلوا أوائلَ الأشياءِ كثيرةً، لزمهمْ أنْ يقولوا إنَّ اسمَ الواحدِ والهويةِ يدلانِ على معانٍ كثيرةٍ، مثلَ أنهُ نارٌ، وهواءٌ، ومَاءٌ، وأرضٌ، عندَ مَنْ اعتقدَ أنَّ هذهِ الأسطُقساتِ الأربعَ هيَ أوائلُ لجميعِ الموجوداتِ.

ولما فرغَ منْ ذكرِ مَنْ يعتقدُ أنَّ الواحدَ والموجودَ يدلانِ على الجواهرِ القائمةِ - أيِ التي طبيعتُها غيرُ طبيعةِ الواحدِ - أخذَ يذكرُ ما يلزمُ منَ الشكِّ أيضًا لمنْ قالَ إنهما ليسا يدلانِ منَ الأشياءِ على جواهرَ، فقالَ: "وإنْ زعمَ أحدٌ أنَّ الواحدَ والهويةَ ليسا بجواهرَ لشيءٍ منَ الأشياءِ، يعرضُ ألاَّ يكونَ شيءٌ منَ الكلياتِ

جوهراً لشيءٍ منَ الأشياءِ". يريدُ: وإنْ زعمَ زاعمٌ أنَّ اسمَ الواحدِ المحمولَ على جميعِ الأشياءِ والموجودَ ليسا يدلانِ منَ الأشياءِ على جواهرَ، لزمَ ألاَّ يكونَ شيءٌ منَ الكلياتِ يدلُّ على جواهرِ الأشياءِ، فتبطلُ البراهينُ والحدودُ، لأنَّ الواحدَ والهويةَ، كما قالَ، أكثرُ كليةً منْ سائرِ الأشياءِ وأوجبَ.

ثمَّ قالَ: "فأمَّا إنْ لمْ يكنِ الواحدُ قائماً بذاتِهِ، ولا الهويةُ قائمةً بذاتِها، فليسَ شيءٌ آخرُ قائماً بذاتِهِ ما خلا الأشياءَ الجزئيةَ". يريدُ: وأيضاً إنْ لمْ يكنِ الواحدُ الكليُّ والموجودُ يدلانِ على جواهرَ قائمةٍ بذاتِها، لمْ يكنْ ههنا واحدٌ هوَ جوهرٌ إلاَّ الأشياءَ الجزئيةَ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً إنْ لمْ يكنِ الواحدُ جوهراً، فمعلومٌ أنَّهُ ليسَ أيضاً بعددٍ مفترقٍ منَ الأعدادِ، كأنَّهُ طبيعةٌ منَ الطبائعِ منفردةٌ منَ الهوياتِ". يريدُ: وأيضاً إنْ فرضنا الواحدَ ليسَ يدلُّ على جوهرٍ، بلْ على طبيعةٍ محسوسةٍ، فبينٌ أنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ ههنا عددٌ مفارقٌ قائمٌ بذاتِهِ، منفردٌ عنِ الأشياءِ المعدودةِ، يريدُ: على ما يضعُهُ مَنْ جعلَ الأعدادَ طبائعَ قائمةً بذاتِها، مفترقةً منَ المعدوداتِ كما يقولُ ذلكَ أصحابُ الأعدادِ.

ثمَّ أتى بسببِ ذلكَ فقالَ: "وذلكَ أنَّ العددَ آحادٌ". يريدُ: والسببُ في ذلكَ أنَّ العددَ هوَ كثرةُ آحادٍ، فإنْ كانتِ الآحادُ لا تدلُّ على شيءٍ موجودٍ، لمْ يكنِ العددُ شيئاً موجوداً، فضلاً عنْ أنْ يكونَ شيئاً مفارقاً.

ثمَّ أخذَ يذكرُ الشكوكَ التي يشكُّ بها على مَنْ يجعلُ الواحدَ الجوهريَّ يدلُّ على معنىً كليٍّ، فقالَ: "فأمَّا الواحدُ فهوَ شيءٌ منفردٌ قائمٌ بذاتِهِ". يريدُ: فأمَّا الواحدُ فإنَّما يفهمُ منهُ أنَّهُ معنىً قائمٌ بنفسِهِ، ليسَ لهُ موضوعٌ ولا لهُ وضعٌ، فهوَ إذنْ جوهرٌ واحدٌ أيْ جزئيٌّ.

ثمَّ قالَ: "فإذا كانَ شيءٌ هوَ الواحدَ والهويةَ، فمضطرٌّ أنْ يكونَ الواحدَ والهويةَ جوهراً". يريدُ: وإذا كانَ اسمُ الواحدِ واسمُ الهويةِ أوِ الموجودِ يدلانِ على معنىً واحدٍ بالعددِ، فمضطرٌّ أنْ تكونَ الهويةُ والواحدُ يدلانِ على جوهرٍ جزئيٍّ واحدٍ بالعددِ.

ثمَّ قالَ: "لأنَّهُ ليسَ يقالُ عليهما شيءٌ آخرُ كليٌّ، بلْ تقالُ هيَّ على ذاتِها". يريدُ: وإذا كانَ الواحدُ والموجودُ جوهراً، وكانَ ليسَ لهما كليٌّ جوهريٌّ يحملُ عليهما مِنْ طريقِ ما هوَّ، فبينٌ أنَّ الواحدَ والموجودَ يدلانِ على جوهرٍ واحدٍ بالعددِ.

ثمَّ قالَ: "ولا يمكنُ أنْ قالَ قائلٌ إنَّ الواحدَ والهويةَ شيءٌ واحدٌ، فعلهِ مسائلُ غامضةٌ". يريدُ: ولا يمكنُ أنْ يقالَ إنَّ الواحدَ والهويةَ يدلانِ على جوهرٍ واحدٍ بالعددِ؛ لأنَّ قائلَ ذلكَ تلحقُهُ شكوكٌ كثيرةٌ حلُّها غامضٌ أوْ غيرُ ممكنٍ.

ثمَّ أخذَ يُعددُ الشكوكَ فقالَ: "منها كيفَ يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ آخرُ غيرَ هذهِ؟ أعني كيفَ يمكنُ أنْ تكونَ الأكوانُ أكثرَ مِنْ واحدٍ؛ لأنَّ الموجودَ واحدٌ، ولذلكَ يعرضُ أنْ تكونَ الهوياتُ شيئاً واحداً اضطراراً مثلَ ما قالَ برمنيدسُ". يريدُ: أنَّهُ إنْ كانَ الواحدُ والموجودُ يدلانِ على جوهرٍ واحدٍ بالعددِ، فكيفَ تكونُ الأشياءُ المتكونةُ في الجوهرِ؟ لأنَّ المتكونَ هوَّ آخرُ غيرُ الموجودِ الواحدِ، فيكونُ الواحدُ اثنانِ فأكثرَ؛ لأنَّ الأكوانَ إنَّما هيَّ في الجوهرِ لا في الأعراضِ، وإنَّما أرادَ بهِ أنَّهُ لوْ كانَ في الأعراضِ لمْ يلزمْهُمْ أنْ يكونَ الموجودُ واحداً؛ لأنَّ الموجودَ إنَّما ينطلقُ عندَهمْ على الجوهرِ.

ثمَّ قالَ: "فعلى أيِّ الجهتينِ قيلَ ذلكَ فعسرٌ صعبٌ". يريدُ: وإذا قلنا إنَّ الواحدَ يدلُّ على واحدٍ بالعددِ، أيْ على غيرِ كثيرينَ، فعلى أيِّ جهةٍ قيلَ ذلكَ هوَّ صعبٌ؛

أيْ أنَّهُ إنْ قيلَ إنَّهُ يدلُّ على جوهرٍ أوْ على ما ليسَ بجوهرٍ. وذلكَ أنَّهُ إنْ قيلَ على جوهرٍ ارتفعتِ الكثرةُ أصلاً، وإنْ قيلَ على غيرِ جوهرٍ ارتفعتِ الوحداتُ التي هيَّ جواهرُ، وامتنعَ أنْ يكونَ العددُ جوهراً على مذهبِ مَنْ يقولُ ذلكَ. وإنَّما اقتصرَ في هذهِ المعاندةِ على وضعِ مَنْ يعتقدُ أنَّ العددَ جوهرٌ، لأنَّهُ إنْ لمْ يعتقدْ قائلُ هذا أنَّ العددَ جوهرٌ، فيلزمُهُ ألاَّ يوجدَ واحدٌ هوَّ جوهرٌ ولا غيرُهُ في الجوهرِ أصلاً، وذلكَ خلافُ ما يحسُّ. وإنْ جعلَ العددَ جوهراً وموجوداً لحقتْهُ المسألةُ بعينِها التي أوجبوا مِنْ قبلِها أنَّ الواحدَ والموجودَ يدلُّ على معنىً واحدٍ بالعددِ، وهيَّ ألاَّ يكونَ هناكَ كثرةٌ أصلاً، لأنَّهُ لا يخلو ما يدلُّ عليه اسمُ الموجودِ مِنْ أنْ يكونَ دالاً على واحدٍ بالعددِ أوْ على كثرةٍ، فإنْ كانَ دالاً على واحدٍ بالعددِ فالموجودُ واحدٌ بالعددِ وهوَّ قولُ برمنيدسَ، وإنْ كانَ يدلُّ على كثرةٍ فالواحدُ كثيرٌ وذلكَ مستحيلٌ؛ لأنَّ كُلَّ شيءٍ إمَّا أنْ يكونَ واحداً وإمَّا كثيراً. وهذا هوَّ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وأمَّا إنْ قالَ قائلٌ إنَّ العددَ جوهرٌ ففي هذا مسألةٌ غامضةٌ"، إلى قولِهِ: "وجميعُ الهوياتِ إمَّا واحدةٌ وإمَّا كثيرةٌ مركبةٌ مِنْ آحادٍ".

وهذهِ الشكوكُ كُلُّها إنَّما كانتْ لازمةً للقدماءِ، لأنَّهُمْ ما كانوا يفهمونَ مِنِ اسمِ الواحدِ إلاَّ معنىً واحداً مقولاً بتواطؤٍ، وبرمنيدسُ كانَ يفهمُ معَ هذا أنَّهُ واحدٌ جزئيٌّ. وهذهِ الشكوكُ تنحلُّ بأنَّ اسمَ الواحدِ والموجودِ يقالانِ على أنحاءٍ كثيرةٍ، على ما عاندَ بهِ أرسطوطاليسُ برمنيدسَ في المقالةِ الأولى مِنَ السماعِ الطبيعيِّ، فهذهِ كانتْ حيرةَ القدماءِ في الواحدِ وتضلالهُمْ فيهِ هذا الضلالَ.

ولما كانَ منهُمْ مَنْ شذَّ أيضاً فأبطلَ وجودَ الواحدِ، شرعَ في التكلمِ معهُ فقالَ: "وأيضاً إنْ كانَ هذا الواحدُ غيرَ منقسمٍ، فهو على ما يرى زنينٌ ليسَ بشيءٍ البتةَ؛ لأنهُ يزعمُ انَّ الشيءَ الذي لا يزدادُ عندَ الزيادةِ عليه، ولا ينقصُ إذا نقصَ منهُ، فليسَ ذلكَ منَ الهوياتِ". يريدُ: انَّ هذا الرجلَ كانَ يقولُ إذا كانَ معلوماً منْ

امرِ الواحدِ انهُ غيرُ منقسمٍ، وكانَ ما هوَ بهذهِ الصفةِ لا يزيدُ عندَ الزيادةِ عليه ولا ينقصُ لانهُ يصيرُ منقسماً، فإذا كانَ لا يقبلُ الزيادةَ ولا النقصانَ، وجبَ ألا يكونَ موجوداً، لانهُ كانَ يزعمُ انَّ الموجودَ هوَ الذي يقبلُ الزيادةَ والنقصانَ.

ثمَّ أخذَ في معاندتهِ فقالَ: "فمعلومٌ انَّ الهوياتِ على زعمهِ عظمٌ". يريدُ: أنهُ يلزمُ على قولهِ انَّ الموجودَ هوَ ما يقبلُ الزيادةَ والنقصانَ ألا يكونَ الموجودُ شيئاً غيرَ العظمِ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانتِ الهوياتُ عظماً، فهو عظمٌ جرميٌّ؛ لأنَّ العظمَ الجرميَّ هوَ الهويةُ بجميعِ الجهاتِ". يريدُ: وكانَ يقولُ على هذا، فإنْ كانَ الموجودُ هوَ الذي يقبلُ الانقسامَ، فالذي يقبلُ الانقسامَ في جميعِ الجهاتِ—وهوَ الجسمُ—هوَ الموجودُ بالحقيقةِ.

ثمَّ قالَ: "وأمّا سائرُ الأشياءِ، فمنها ما إذا ركبتْ كانَ منها عظمٌ، ومنها ما إذا ركبتْ لمْ يكنْ منها عظمٌ على قولهِ؛ فإنهُ يزعمُ انَّ البسيطَ والخطَّ إذا ركبا كانَ منهما عظمٌ، وأمّا النقطةُ فلا يكونُ منها عظمٌ البتةَ". يريدُ: وكانَ يقولُ إنَّ ما عدا الجسمَ مما ليسَ يتركبُ منهُ الجسمُ، فليسَ موجوداً أصلاً، وهذهِ هيَ حالُ الواحدِ والنقطةِ، وأمّا السطحُ والخطُّ فكانا عندهُ منَ الموجودِ؛ إذْ كانَ عندهُ يتركبُ منهما الجسمُ.

ولما حكى قولهَ وكانَ صعبَ الحلِّ، أخذَ في حلهِ فقالَ: "فلما كانَ زنينٌ يعنتُ في قولهِ ويرى رأياً ملتبساً، وغيرَ ممكنٍ أنْ يكونَ شيءٌ لا ينقسمُ، فيجبُ علينا أنْ نجيبَ على هذا القولِ ببعضِ الإجابةِ". يقولُ: فلما كانَ قولُ هذا الرجلِ قولاً شديدَ الإلباسِ، يوهمُ أنَّ ما لا ينقسمُ ليسَ هوَ موجوداً، فيجبُ علينا أنْ نجيبهُ بعضَ الإجابةِ.

فقالَ: "ونقولُ إنَّ الواحدَ إذا زيدَ عليه شيءٌ لا يكونَ أكبرَ، ولكنهُ يكونُ أكثرَ، فلذلكَ لا يجبُ أنْ يكونَ عظماً". يريدُ: أنَّ قولَ زنينَ إنَّ الواحدَ لا يزادُ عليه منْ قبلِ أنهُ إنْ قبلَ الزيادةَ صارَ أكبرَ فانقسمَ ولمْ يبقَ واحداً، ليسَ بقولٍ صحيحٍ، بلْ نقولُ إنهُ يزادُ عليه فيصيرُ أكثرَ لا أكبرَ، فلذلكَ لا يجبُ أنْ يصيرَ خطأً فيقبلَ الانقسامَ كما زعمَ هذا الرجلُ.

ثمَّ أتى بالعلةِ التي منْ قبلها وجبَ ألا يكونَ منهُ عظمٌ فقالَ: "لأنهُ كيفَ يمكنُ أنْ يكونَ عظمٌ منْ مثلِ هذا الواحدِ، ومنْ أشياءَ كثيرةٍ ليستْ بهذا الواحدِ؟". يريدُ: لأنهُ إذا زيدَ على الواحدِ لمْ يمكنْ أنْ يكونَ عظمٌ، لأنَّ الأعظامَ ليسَ يمكنُ فيها أنْ تتولدَ منْ واحدٍ، ولا منْ أشياءَ كثيرةٍ غيرِ الواحدِ، يعني أنهُ ليسَ يلتئمُ منَ الواحدِ لا معَ الواحدِ ولا معَ شيءٍ منَ الأشياءِ عظمٌ، لأنَّ العظمَ منْ طبيعةِ المتصلِ، والواحدَ منْ طبيعةِ المنفصلِ.

ثمَّ قالَ: "ومنْ قالَ بهذا القولِ كانَ قولهُ شبيهاً بقولِ القائلِ إنَّ الخطَّ مركبٌ منَ النقطِ". يريدُ: ومنْ قالَ إنَّ الزيادةَ على الواحدِ توجبُ أنْ يكونَ منَ الواحدِ ومنَ المزيدِ عليه عظمٌ، هوَ مثلُ قولِ منْ قالَ إنَّ الأعظامَ مركبةٌ منَ النقطِ، وبالجملةِ مما لا ينقسمُ، وهوَ قولٌ قدْ فرغَ منْ إبطالهِ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ ظنَّ أحدٌ أنَّ ذلكَ كذلكَ، وأنَّ العددَ يكونُ منْ هذا الواحدِ ومنْ شيءٍ آخرَ ليسَ بواحدٍ، كقولِ بعضِ الناسِ، فليطلبْ لمَ لا يكونُ هذا في العددِ في بعضِ الأجناسِ عدداً وفي بعضٍ عظماً، إنْ كانَ الذي ليسَ بواحدٍ مساوياً للواحدِ وطبيعتهما واحدةً؟". يريدُ: فإنْ قالَ أحدٌ في الردِّ على ذنينَ ما جرتْ بهِ عادةُ بعضِ الناسِ أنْ يقولوا إنَّ العددَ والعظمَ مركبانِ منَ الواحدِ ومما ليسَ بواحدٍ، قيلَ لهُ: لمَ يركبُ منَ الواحدِ ومما ليسَ بواحدٍ جنسانِ مختلفانِ

أحدهما العددُ والآخرُ العظمُ، وطبيعةُ الواحدِ ولا واحدَ التي ركبَ منها العددُ مساويةٌ لطبيعةِ الواحدِ ولا واحدَ التي ركبَ منها العظمُ؟ يريدُ: أنهُ يلزمُ هذا الوضعَ أنْ تكونَ الأشياءُ المختلفةُ بالنوعِ أسطقساتها متفقةً بالنوعِ، وذلكَ شنعٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنهُ ليسَ بمعلومٍ كيفَ يمكنُ أنْ تكونَ الأعدادُ منْ شيءٍ واحدٍ ومنْ شيءٍ ليسَ بواحدٍ وطبيعتهُ مخالفةٌ لطبيعةِ الواحدِ، ولا كيفَ يمكنُ أنْ تكونَ الأعظامُ منْ شيءٍ منَ العددِ ومنْ هذا الشيءِ الذي ليسَ بواحدٍ". يريدُ: إذا قلنا إنَّ معنى ليسَ بواحد أنهُ ليسَ لهُ طبيعةُ الواحدِ بلْ ضدهُ، لمْ يمكنْ أنْ يترطبَ منهُ لا عظمٌ ولا عددٌ؛ لأنَّ أمثالَ هذهِ الأضدادِ لا تختلطُ.

الفصل السادس: في أن العددَ والمقدارَ هل هما من الجواهر أم لا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٧

وقدْ يلحقُ هذهِ المسألةَ مسألةٌ اخرى غامضةٌ، وهيَ هذهِ: هلْ نقولُ إنَّ الأعدادَ والأجرامَ والسطوحَ والخطوطَ والنقطَ جواهرُ، أمْ لا نقولُ ذلكَ؟ فإنها إنْ لمْ تكنْ جواهرَ، فقدْ تسقطُ عنَّا معرفةُ الهويةِ ما هيَ، وما جواهرُ الهوياتِ. وأما الحركاتُ والآلامُ وأنواعُ المضافِ والحالاتُ والألفاظُ، فقدْ يظنُّ أنها لا تدلُّ على جوهرِ شيءٍ منَ الأشياءِ؛ لأنَّ جميعَها تقالُ على شيءٍ موضوعٍ، وليسَ يقالُ شيءٌ منها إنَّ هذا الشيءُ. فأما الشيءُ الذي يظنُّ أكثرُ ذلكَ أنهُ يدلُّ على الجوهرِ، فهوَ الماءُ والأرضُ والهواءُ والنارُ التي منها قومتِ الأجسامُ المركبةُ. وأما

الحرارات والبرودات التي في هذه الأشياءِ وما أشبهَ ذلكَ، فهيَ آلامُ الجوهرِ، وأما الجسمُ فهوَ الذي يحصلُ هذهِ الآلامَ وحدهُ؛ لأنهُ هويةٌ منَ الهوياتِ وجوهرٌ منَ الجواهرِ. ولكنَّ الجسمَ دونَ السطحِ في الجوهريةِ، والسطحَ دونَ الخطِّ، والخطَّ دونَ النقطةِ والواحدِ؛ وذلكَ أنَّ الجسمَ يحدُّ بهذهِ الأشياءِ، ويظنُّ أنَّ هذهِ الأشياءَ يمكنُ أنْ تكونَ بغيرِ جسمٍ، فأما الجسمُ فلا يمكنُ أنْ يكونَ منْ غيرِ هذهِ. ولذلكَ ظنَّ الأكثرونَ والقدماءُ الفلاسفةُ أنَّ الجوهرَ والهويةَ جسمٌ، وأنَّ سائرَ الأشياءِ آلامٌ لهذا الجسمِ، ولذلكَ ظنوا أنَّ أوائلَ الأجسامِ هيَ أوائلُ الهوياتِ. فأما الآخرونَ الذينَ ظنوا أنهمْ أعلمُ منْ هؤلاءِ، فقدْ ظنوا أنَّ الجوهرَ والهويةَ منَ الأعدادِ. فكما قلنا، إنْ لمْ تكنْ هذهِ الأشياءُ التي ذكرنا جواهرَ، فليسَ جوهرٌ منَ الجواهرِ البتةَ، ولا هويةٌ منَ الهوياتِ؛ لأنهُ ليسَ منَ الواجبِ أنْ تسمى الأعراضُ التي تعرضُ لهذهِ جواهرَ وهوياتٍ. ولكنْ إذا كانَ معروفًا أنَّ الأطوالَ والنقطَ التي للجسمِ أكثرُ جوهريةً منَ الأجسامِ ولسنا نراها، فمنْ أيِّ الأجسامِ تكونُ الجواهرُ؟ إذْ لا يمكنُ أنْ تكونَ منَ الأجسامِ المحسوسةِ، أوْ خليقٌ ألَّا يكونَ جوهرٌ البتةَ. وأيضًا نرى أنَّ هذهِ كلَّها أقسامُ الجسمِ: فبعضُها للعرضِ، وبعضُها للعمقِ، وبعضٌ للطولِ. ومعَ هذا نقولُ إنَّ هذهِ الأشياءَ تكونُ في الأجرامِ مثلَ ما تكونُ الأشكالُ فيها، فإنهُ لا بدَّ أنْ يكونَ للجرمِ شكلٌ منَ الأشكالِ، فإنْ أمكنَ ألَّا يكونَ للجرمِ شكلٌ، أمكنَ ألَّا يكونَ لهُ بعدٌ منَ الأبعادِ؛ كقولنا إنهُ إنْ أمكنَ ألَّا يكونَ شكلُ عطاردٍ في صنمِ عطاردٍ، أمكنَ ألَّا يكونَ شكلُ نصفِ البردةِ في جميعِ شكلِ البردةِ. [ناقصٌ منَ الروميِّ]. ومعَ ما قلنا، يعرضُ لأقاويلِ هؤلاءِ الخطأُ إذا نحنُ فحصنا عنِ الأشياءِ التي يلزمُها الكونُ والفسادُ؛ لأنهمْ يظنونَ أنَّ الجوهرَ لمْ يكنْ أولًا ثمَّ كانَ، أوْ كانَ أولًا ثمَّ فسدَ، وأنَّ الآفاتِ تلحقُهُ عندَ الكونِ والفسادِ. فأما النقطُ والخطوطُ والسطوحُ فلا يمكنُها الكونُ ولا الفسادُ،

ولا أنْ تكونَ مرةً ومرةً لا تكونُ، فإنَّ الأجرامَ إذا اتصلتْ وانفصلتْ، فهيَ في حدِّ اتصالها تتوحدُ، وفي حدِّ انفصالها تصيرُ اثنينِ. وليسَ منْ شيءٍ يتركبُ إلَّا وهوَ يلزمُهُ الفسادُ، والأشياءُ التي تنقسمُ لمْ تكنْ منْ غيرِ كونٍ، فأما النقطةُ إنْ كانتْ لا تنقسمُ فليستْ تصيرُ نقطتينِ، وإنْ كانتْ تكونُ وتفسدُ فهيَ لا محالةَ منْ شيءٍ. [ناقصٌ منَ الروميِّ].

ترجمة حديثة: إنَّ الشكَّ اللاحقَ لهذا هوَ: هلِ الأعدادُ والأجسامُ والسطوحُ والنقاطُ جواهرُ أمْ لا. فإنَّها إنْ لمْ تكنْ، فاتَنا أنْ نعلمَ ما هوَ الموجودُ نفسُهُ، وما هوَ جوهرُ الموجوداتِ. وذلكَ أنَّ الانفعالاتِ والحركاتِ والإضافاتِ والاستعداداتِ والنسبَ لا يظهرُ أنَّها تدلُّ على جوهرِ شيءٍ أصلًا. فإنَّ جميعَها تقالُ على موضوعٍ ما، وليسَ شيءٌ منها هوَ "ما هوَ". وأمَّا الأشياءُ التي يظنُّ بها أنَّها جواهرُ بالأخصِّ فهيَ الماءُ والأرضُ والنارُ، التي منها تتركبُ الأجسامُ. غيرَ أنَّ حراراتِ هذهِ وبروداتِها وما شاكلَها منَ الانفعالاتِ ليستْ بجواهرَ. أمَّا الجسمُ وحدَهُ، الذي يقبلُ هذهِ، فهوَ يبقى بمنزلةِ موجودٍ ما وجوهرٍ قائمٍ.

ولكنَّ الجسمَ يكونُ أقلَّ جوهريةً منَ السطحِ، والسطحَ منَ الخطِّ، والخطَّ منَ الوحدةِ والنقطةِ. فإنَّ الجسمَ بهذهِ يحدُّ، ويبدو أنَّ هذهِ يمكنُ أنْ توجدَ بغيرِ جسمٍ، أمَّا الجسمُ فيستحيلُ وجودُهُ بدونِها. ولذلكَ، فإنَّ كثيرًا منَ الأقدمينَ كانوا يظنونَ أنَّ الجوهرَ والموجودَ هوَ الجسمُ، وأنَّ سائرَ الأشياءِ ليستْ إلَّا انفعالاتٍ لهُ، حتى تكونَ مبادئُ الأجسامِ هيَ مبادئُ الموجوداتِ. أمَّا المتأخرونَ، وهمُ الذينَ عُدُّوا أحكمَ منهمْ، فقدْ رأوا أنَّها هيَ الأعدادُ. وكما قلنا، إنْ لمْ تكنْ هذهِ جواهرَ، فلا جوهرَ أصلًا، ولا موجودَ البتةَ؛ إذْ لا يليقُ أنْ تسمى الأعراضُ التي تلحقُها موجوداتٍ. ولكنْ، إنْ سُلِّمَ بهذا، وهوَ أنَّ الأطوالَ

والنقاطَ أشدُّ جوهريةً منَ الأجسامِ، فإنَّنا لا نبصرُ أيَّ نوعٍ منَ الأجسامِ تكونُ هذهِ (إذْ يستحيلُ وجودُها في المحسوساتِ)، فعندئذٍ لنْ يكونَ هناكَ جوهرٌ البتةَ. ويظهرُ أيضًا أنَّ هذهِ جميعَها أبعادٌ للجسمِ، فهذا للعرضِ، وذاكَ للعمقِ، والآخرُ للطولِ. وإلى جانبِ هذهِ، كذلكَ يوجدُ في المجسمِ أيُّ شكلٍ كانَ. وعليه، فإذا لمْ يكنْ هِرْمِزُ في الحجرِ، ولا نصفُ المكعبِ في المكعبِ، على نحوٍ يكونانِ فيهِ منفصلينِ، فلنْ يكونَ السطحُ كذلكَ. فإنَّهُ لوْ وُجِدَ أيُّ سطحٍ، لكانَ ذاكَ الذي يفصلُ النصفَ. ونفسُ القولِ ينطبقُ على الخطِّ والنقطةِ والوحدةِ. وعليه، فإذا كانَ الجسمُ هوَ الجوهرَ بالأحرى، وهذهِ أشدُّ منَ الجسمِ، ولكنَّها لمْ تكنْ موجودةً ولا جواهرَ، لَفاتَنا يقينًا أنْ نعلمَ ما هوَ الموجودُ، وما هوَ جوهرُ الموجوداتِ.

ويضافُ إلى ما قيلَ منَ الإشكالاتِ، تلكَ التي تطرأُ فيما يتعلقُ بالكونِ والفسادِ. فإنَّهُ يبدو أنَّ الجوهرَ، إذْ يكونُ الآنَ بعدَ أنْ لمْ يكنْ، أوْ لا يكونُ بعدَ أنْ كانَ، فإنَّما يعتريهِ ذلكَ بالكونِ والفسادِ. أمَّا النقاطُ والخطوطُ والسطوحُ، فلا يصحُّ أنْ تكونَ أوْ تفسدَ، معَ أنَّها تارةً توجدُ وتارةً لا توجدُ. فإنَّها حينَ تماسُّ الأجسامُ أوْ تُقَسَّمُ، تصيرُ تارةً واحدةً حينَ تتلاقى، وتارةً اثنتينِ حينَ تنقسمُ. وعليه، ففي حالِ التركيبِ لا تكونُ موجودةً، بلْ قدْ فسدتْ؛ وفي حالِ التقسيمِ توجدُ، بعدَ أنْ لمْ تكنْ. فالنقطةُ، لكونِها غيرَ قابلةٍ للتجزؤِ، لمْ تنقسمْ إلى اثنتينِ. ولوْ أنَّها كانتْ تكونُ وتفسدُ، لكانَ كونُها منْ شيءٍ ما.

وكذلكَ الحالُ في "الآنِ" الذي في الزمانِ؛ فإنَّهُ لا يصحُّ أنْ يكونَ أوْ يفسدَ، ولكنْ معَ ذلكَ يبدو دائمًا أنَّهُ شيءٌ آخرُ، معَ أنَّهُ ليسَ بجوهرٍ ما. ومنَ البيِّنِ أنَّ الحالَ في النقاطِ والخطوطِ والسطوحِ هوَ كذلكَ. فالقولُ فيها واحدٌ؛ لأنَّها جميعَها على السواءِ، إمَّا نهاياتٌ أوْ قسماتٌ.

التّفسيرُ

يقولُ: ومنَ المسائلِ الغامضةِ الَّتي يجبُ أنْ نفحصَ في هذا العلمِ عنها، هلِ الأعدادُ والأجسامُ والسطوحُ والخطوطُ والنقطُ جواهرُ الأشياءِ الموجودةِ؟ أعني الَّتي يجابُ فيها في جوابِ "ما هوَ الشيءُ؟" كما قالَ قومٌ، أمْ ليستْ جواهرها؟

ثمَّ قالَ: "فإنهُ إنْ لمْ تكنْ هذهِ جواهرَ، فقدْ تسقطُ عنَّا معرفةُ الهويَّةِ ما هيَ، وما جواهرُ الهويَّاتِ". يريدُ:- فإنهُ قدْ يظنُّ أنهُ إنْ لمْ تكنْ هذهِ ماهيَّةَ جواهرِ الموجوداتِ، أنهُ يذهبُ علينا معرفةُ طبيعةِ ما هيَ الموجوداتُ القائمةُ بذاتها، أعني الَّتي اتفقَ الناسُ على تسميتها جواهرَ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الحركاتُ والآلامُ وأنواعُ المضافِ والحالاتُ والألفاظُ، فيظنُّ أنَّها لا تدلُّ على جوهرِ شيءٍ منَ الأشياءِ. يريدُ":- وإنَّما ظنَّ بهذهِ أنَّها جواهرُ؛ لأنَّ ما عدا هذهِ -مثلَ الحركاتِ والأعراضِ والمضافِ والحالاتِ- بيِّنٌ منْ أمرها أنَّها ليستْ تُعرِّفُ جواهرَ الأشياءِ الموجوداتِ، أعني المسمَّاةَ جواهرَ. ويريدُ بالآلامِ الكيفيَّاتِ المنسوبةَ للحواسِّ مثلَ الحرارةِ والبرودةِ، وبالحالاتِ النوعَ منَ الكيفِ الَّذي يسمَّى حالًا وملكةً، وأمَّا الألفاظُ فيشبهُ أنْ يكونَ أرادَ بها المعقولاتِ الثوانيَ.

ثمَّ أتى بالسببِ الَّذي منْ قبلهِ اتفقَ على أنَّها ليستْ جواهرَ فقالَ: "لأنَّ جميعها يقالُ على شيءٍ موضوعٍ، وليسَ يقالُ شيءٌ منها إنَّ هذا الشيءَ". يريدُ:- منْ قبلِ أنَّ جميعَ هذهِ هيَ في هذا الشيءِ المشارِ إليهِ الَّذي هوَ شخصُ الجوهرِ، وليسَ يقالُ في واحدٍ منها أنَّها هذا الشيءُ المشارُ إليهِ.

ثمَّ قالَ: "فأمَّا الشيءُ الَّذي يظنُّ أكثرَ ذلكَ أنهُ يدلُّ على الجوهرِ، فهوِ الماءُ والأرضُ والهواءُ والنارُ الَّتي منها تقوَّمتِ الأجسامُ المركَّبةُ". يريدُ:- فأمَّا الشيءُ الَّذي يسبقُ إلى الظنِّ أنهُ جوهرُ الموجوداتِ المركَّبةِ المشارِ إليها، فهيَ الأسطقساتُ الأربعةُ الَّتي منها تركَّبتِ الجواهرُ المحسوسةُ. يريدُ:- لكنَّ هذهِ يظهرُ منْ أمرها أنَّها جواهرُ المركَّباتِ الَّتي تجري مجرى الهيولى، لا الَّتي تجري مجرى الَّتي يجابُ بها في جوابِ "ما هوَ".

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الجسمُ فهوِ الَّذي يحصِّلُ هذهِ الآلامَ وحدهُ، لأنهُ هويةٌ منْ هوياتٍ، وجوهرٌ منْ جواهرَ". يريدُ:- أنَّ الجسمَ يحصِّلُ عندَ ما يرامُ حدُّ طبيعةِ هذهِ الأعراضِ، أيِ الَّذي يتنزَّلُ منْ حدودها مجرى الفصولِ الَّتي تحصِّلُ طبيعةَ الموجودِ وتميِّزهُ منْ غيرهِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنَّ الجسمَ دونَ السطحِ في الجوهريَّةِ، والسطحَ دونَ الخطِّ، والخطَّ دونَ النقطةِ والواحدِ". يريدُ:- ولكنْ إذا قايستَ الجسمَ بالسطحِ، وجدتَ الجسمَ دونَ السطحِ في الجوهريَّةِ، والسطحَ دونَ الخطِّ، والخطَّ دونَ النقطةِ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ الاعتقادِ فقالَ: "وذلكَ أنَّ الجسمَ يحدُّ بهذهِ الأشياءِ". يريدُ:- تؤخذُ في الحدِّ إذْ كانَ الجسمُ يحدُّ أنهُ المنقسمُ إلى ثلاثةِ سطوحٍ، أوْ يحدُّ بأنَّهُ الَّذي يحيطُ بهِ سطحٌ أوْ سطوحٌ.

ثمَّ قالَ: "ويظنُّ أنَّ هذهِ الأشياءَ يمكنُ أنْ تكونَ بغيرِ جسمٍ، فأمَّا الجسمُ فلا يمكنُ أنْ يكونَ منْ غيرِ هذهِ". يريدُ:- ومنْ قبلِ هذا أيضًا أنَّ هذهِ الأشياءَ يظنُّ بها أنَّها متقدِّمةٌ بالطبعِ على الجسمِ، يشيرُ بذلكَ إلى نوعِ التقدُّمِ الَّذي إذا وجدَ الأولُ لمْ يلزمْ أنْ يوجدَ الأخيرُ، وإذا وجدَ الأخيرُ لزمَ أنْ يوجدَ الأولُ، أوْ يريدُ:-

أنَّ الجسمَ لا يمكنُ أنْ يتصوَّرَ دونَ السطحِ، والسطحَ يمكنُ أنْ يتصوَّرَ دونَ الجسمِ، وكذلكَ الحالُ في الخطِّ معَ السطحِ، والنقطةِ معَ الخطِّ.

ولمَّا أتى بالحجج الَّتي تقنعُ في أنَّ الجسمَ هوَ الجوهرُ دونَ السطوحِ والخطوطِ قالَ: "ولذلكَ يظنُّ الأكثرونَ منَ القدماءِ والفلاسفةِ أنَّ الجوهرَ والهويَّةَ هوَ جسمٌ، وأنَّ سائرَ الأشياءِ لا تحدُّ بحدِّ الجسمِ، ولذلكَ ظنّوا أنَّ أوائلَ الأجسامِ هيَ أوائلُ الهويَّاتِ". يريدُ:- ولاعتقادهمْ أنَّ الجسمَ جوهرٌ، اعتقدوا أنَّ أوائلَ الأجسامِ المركَّبةِ -أعني الَّتي تركَّبتْ منها الأجسامُ- هيَ الأجسامُ الَّتي هيَ أوائلُ جميعِ الموجوداتِ، لأنهُ إذا كانتِ الأجسامُ هيَ الأوائلَ، فأوائلَ الأجسامِ هيَ أوائلُ الموجوداتِ.

ثمَّ قالَ: "فأمَّا الآخرونَ الَّذينَ ظنّوا أنهمْ أعلمُ منْ هؤلاءِ فقدْ ظنّوا أنَّ الجوهرَ والهويَّةَ منَ الأعدادِ". يريدُ:- فأمَّا الَّذينَ ظنّوا أنهمْ أعلمُ منْ هؤلاءِ، فإنهمْ قالوا إنَّ الجوهرَ بهذا الاعتبارِ يجبُ أنْ يكونَ الأعدادَ. يريدُ:- لتقدُّمهِ في التصوُّرِ على سائرِ الموجوداتِ، ولتقدُّمهِ بالطبعِ أيضًا، ولكونهِ أشدَّ تبرِّيًا منَ الهيولى منَ الجسمِ.

ثمَّ قالَ: "فكما قلنا إنْ لمْ تكنْ هذهِ الأشياءُ الَّتي ذكرنا جواهرَ، فليسَ جوهرٌ منَ الجواهرِ البتَّةَ، ولا هويةٌ منَ الهويَّاتِ؛ لأنهُ ليسَ منَ الواجبِ أنْ تسمَّى الأعراضُ الَّتي تعرضُ لهذهِ الأشياءِ جواهرَ وهوياتٍ". يريدُ:- فيلزمُ بحسبِ هذا القولِ إنْ لمْ تكنْ هذهِ جواهرَ، فقدْ يُظنُّ أنهُ ليسَ يوجدُ جوهرٌ منَ الجواهرِ البتَّةَ للموجوداتِ، لأنهُ ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ الأمورُ المتأخّرةُ عنْ هذهِ الجواهرِ -وهيَ الأعراضُ- جواهرَ لشيءٍ منَ الأمورِ المتَّفقِ عليها أنَّها جواهرُ، أعني الجواهرَ المحسوسةَ.

ثمَّ أخذَ يتشكَّكُ على هذا القولِ، فقالَ: "ولكنْ إذْ كانَ معروفاً أنَّ الأطوالَ والنقطَ التي للجسمِ أكثرُ جوهريةً منَ الأجسامِ، ولسنا نراها، فمنْ أيِّ الأجسامِ تكونُ الجواهرُ إذْ لا يمكنُ أنْ تكونَ منَ الأجسامِ المحسوسةِ؟" يريدُ: لكنْ إنْ كانَ هذا الاعتبارُ يوجبُ أنَّ السطحَ والخطَّ والنقطَ جواهرُ، وكانَ يظهرُ منْ أمرِ هذهِ أنها ليستْ جواهرَ، وهيَ متقدمةٌ على الأجسامِ التعاليميةِ، فالأجسامُ التعاليميةُ ليستْ جواهرَ. فمنْ أيِّ الأشياءِ تكونُ جواهرُ الموجوداتِ؟ وذلكَ أنهُ ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ الأجسامُ المحسوسةُ، لأنَّ هذهِ هيَ التي نطلبُ جواهرَها عندَ قولِنا فيها إنها هويةٌ وواحدٌ، لأنا إنما نطلبُ ما هوَ هذا الجوهرُ الذي يدلُّ عليه لفظةُ موجودٍ وواحدٍ، وليسَ ههنا جسمٌ إلا التعاليميُّ والمحسوسُ.

ثُمَّ قالَ: "أوْ خليقٌ ألا يكونَ جوهرٌ البتةَ. يريدُ: أوْ نقولُ على هذا الشكِّ إنهُ يلزمُ ألا يوجدَ جوهرٌ لشيءٍ منَ الأشياءِ". يريدُ: أنهُ إذا بطلَ أنْ تكونَ ماهياتُ الموجوداتِ هيَ الأجسامَ، فخليقٌ أنْ يعتقدَ بحسبِ هذا أنهُ ليسَ للموجوداتِ ماهياتٌ.

ولما كانَ إبطالُ كونِ الجسمِ التعليميِّ جوهراً ينبني على أنَّ الطولَ والعرضَ أعراضٌ، وأنها فصولٌ لهذا الجسمِ، أخذَ يذكرُ الحججَ التي توجبُ أنَّ الأطوالَ فصولٌ للجسمِ التعليميِّ بمنزلةِ الأشكالِ. فقالَ: "وأيضاً نرى أنَّ هذهِ أقسامُ الجسمِ، فبعضُها للعرضِ، وبعضٌ للعمقِ، وبعضٌ للطولِ، ومعَ هذا نقولُ إنَّ هذهِ الأشياءَ تكونُ في الأجرامِ مثلَ ما تكونُ الأشكالُ فيها". يريدُ: ومما يوضحُ أنَّ الجسمَ التعليميَّ عرضٌ هوَ أنَّ الجسمَ يقومُ حدُّه منَ الأبعادِ الثلاثةِ التي هيَ الطولُ والعرضُ والعمقُ، ونرى معَ هذا أنَّ الأطوالَ هيَ في الأجسامِ بمنزلةِ الأشكالِ، أيْ فصولٌ لها.

ثُمَّ أخذَ يبينُ كونَ الأبعادِ بمنزلةِ الأشكالِ، فقالَ: "فإنهُ لا بدَّ أنْ يكونَ للجرمِ شكلٌ منَ الأشكالِ، فإنْ أمكنَ ألا يكونَ للجرمِ شكلٌ أمكنَ ألا يكونَ لهُ بعدٌ منَ الأبعادِ". يريدُ: فإنَّ الشكلَ حالُه منَ الجسمِ حالُ البعدِ في أنهُ لا يمكنُ أنْ يتعرى منهُ الجسمُ إلا ويفسدَ الجسمُ، كالحالِ في فصلِ الشيءِ الجوهريِّ.

ثُمَّ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "كقولِنا إنهُ إنْ أمكنَ ألا يكونَ شكلُ عطاردَ في صنمِ عطاردَ، أمكنَ ألا يكونَ شكلُ نصفِ البردةِ في جميعِ شكلِ البردةِ". يريدُ: فإنهُ إنْ لمْ يكنِ الشكلُ جوهرياً للجسمِ أمكنَ أنْ يرتفعَ الشكلُ الخاصُّ بالشيءِ ويبقى الشيءُ، مثلَ أنْ تقولَ إنهُ يمكنُ أنْ يرتفعَ شكلُ الإنسانِ ويبقى إنساناً، أوْ شكلُ صنمِ عطاردَ ويبقى صنمَ عطاردَ، ولوْ أمكنَ أنْ يرفعَ شكلُ الشيءِ الخاصُّ بالشيءِ لأمكنَ أنْ يرتفعَ نصفُ شكلِ الشيءِ عنِ الشيءِ ويبقى جميعُ الشكلِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "أمكنَ ألا يكونَ شكلُ نصفِ البردةِ في جميعِ شكلِ البردةِ". وإنما تمثلَ في ذلكَ بالبردةِ لأنَّ البردةَ منَ الأشياءِ التي إنما سميتْ بهذا الاسمِ وحدتْ بحسبِ شكلِها، فشكلُها هوَ هوَ فصلُها الذي يفصلُها منَ سائرِ الملابسِ، وكأنهُ أرادَ أنْ يقررَ منْ هذا الفصلِ أنهُ متى أنزلنا الأبعادَ أعراضاً فإنَّ الجسمَ عرضٌ، ومتى أنزلنا أنَّ الجسمَ جوهرٌ وجبَ أنْ تكونَ هذهِ جواهرَ.

وقولُه: "ومعَ ما قلنا يعرضُ لأقاويلِ هؤلاءِ الخطأُ إذا نحنُ فحصنا عنِ الأشياءِ التي يلزمُها الكونُ والفاسدُ". يريدُ: ومعَ هذهِ الشناعاتِ التي تلزمُ هذا الوضعَ - أعني كونَ الأجسامِ جواهرَ- يعرضُ لهمْ شناعاتٌ منْ قبلِ ما يظهرُ في الأمورِ الكائنةِ الفاسدةِ.

ثُمَّ قالَ: "لأنهمْ يظنونَ أنَّ الجوهرَ لمْ يكنْ أولاً ثُمَّ كانَ، أوْ كانَ أولاً ثُمَّ فسدَ، والآفاتُ تلحقُه عندَ الكونِ والفسادِ". يريدُ: وذلكَ أنهُ مما يظنُّ ويوضعُ ويعترفُ

به الجميعُ أنَّ الجوهرَ يكونُ ويفسدُ، وتلحقُه الآفاتُ عندَ الكونِ والفسادِ، أعني أنهُ إذا تكونَ حدثَ جوهرٌ لمْ يكنْ، وإذا فسدَ فسدَ ما حدثَ.

ثُمَّ قالَ: "فأما النقطُ والخطوطُ والسطوحُ فلا يمكنُها الكونُ ولا الفسادُ، ولا أنْ تكونَ مرةً ومرةً لا". يريدُ: فأما النقطُ والخطوطُ والسطوحُ فليسَ تكونُ ولا تفسدُ، ولا توجدُ مرةً وتعدمُ مرةً، إذْ كانَ لا يفسدُ الخطُّ إلى ما ليسَ بخطٍ، ولا يتكونُ مما ليسَ بخطٍ، وكذلكَ الأمرُ في الأجسامِ.

ثُمَّ أخذَ يبينُ هذا المعنى فقالَ: "فإنَّ الأجرامَ إذا اتصلتْ وانفصلتْ، فهيَ عندَ اتصالِها تتوحدُ، وفي حينِ انفصالِها تصيرُ اثنينِ".

وقولُه: "وليسَ منْ شيءٍ يتركبُ إلا ويلزمُه الفسادُ". يريدُ: وليسَ كلُّ تركيبٍ هوَ كونٌ، ولا كلُّ انحلالٍ هوَ فسادٌ على ما يقولُه بعضُ القدماءِ منْ أنَّ الاجتماعَ هوَ الكونُ، والافتراقَ هوَ الفسادُ، بلِ الكائنُ هوَ الذي حدثَ لهُ جوهرٌ لمْ يكنْ، والفاسدُ هوَ الذي فسدَ منهُ جوهرٌ قدْ كانَ.

ثُمَّ قالَ: "والأشياءُ التي تنقسمُ لمْ تكنْ منْ غيرِ كونٍ". يريدُ: والأشياءُ التي تنقسمُ إلى أجزاءٍ موافقةٍ بالاسمِ والحدِّ، فإنَّ هذهِ لا تكونُ منْ غيرِ كونٍ.

ولما اعترضهُ في هذا المعنى أمرُ النقطةِ، وذلكَ أنها لا تنقسمُ وليسَ لها كونٌ، وكانَ قالَ أيضاً إنَّ ما ينقسمُ إلى مثلِ هذهِ بالحدِّ والاسمِ دائماً إنهُ ليسَ لهُ كونٌ، قالَ: "والأشياءُ التي لا تنقسمُ منَ الشيءِ المنقسمِ، فإنها لا تكونُ منْ غيرِ كونٍ". يريدُ: إنَّ أصغرَ أجزاءِ الجسمِ المحسوسِ الذي لا ينقسمُ منْ حيثُ هوَ ذلكَ الجسمُ هوَ مركبٌ، مثالُ ذلكَ أنَّ أصغرَ جزءٍ منَ النارِ هوَ مركبٌ منْ مادةٍ وصورةٍ.

ثمّ قالَ، "فأمّا النّقطةُ إنْ كانتْ لا تنقسمُ، فليسَ تصيرُ نُقطتينِ". يريدُ: وأمّا النّقطةُ فإنْ كانتْ غيرَ مُنقسمةٍ، فإنّهُ لا تكونُ؛ إذْ كانتِ النّقطةُ لا تنقسمُ إلى

نُقطتينِ، فليسَ لها كَونٌ. لأنّهُ إنْ كانَ لها كَونٌ، فهيَ مُركّبةٌ، وهذا هو الّذي دلّ عليه بقولهِ: "فهيَ لا مَحالةَ من شيءٍ". يريدُ: وإنْ كانتِ النّقطةُ تكونُ وتفسُدُ، فهيَ لا مَحالةَ كائنةٌ من شيءٍ، فتكونُ مُنقسمةً، وذلكَ مُستحيلٌ.

الفصل السابع: شكوك على الصور

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٨

وخليقٌ أنْ يسألَ سائلٌ عنْ مسألةٍ غامضةٍ فيقولُ: لأيِّ شيءٍ ينبغي أنْ نطلبَ جواهرَ أخرَ البتةَ غيرَ الجواهرِ المحسوسةِ وغيرَ المتوسطةِ، مثلَ الصورِ التي يدعى أنها؟ فإنا إنْ كنا نطلبُ هذهِ الجواهرَ لهذهِ العلةِ، أعني أنَّ الأشياءَ التعاليميةَ تنفصلُ منَ الأشياءِ الأشياءِ المحسوسةِ بشيءٍ آخرَ، وليسَ تنفصلُ منها بأنها صورٌ كثيرةٌ مثلَ هذهِ الصورِ، فمعلومٌ أنَّ أوائلَ هذهِ الأشياءِ لا تكونُ محدودةً بالعددِ، مثلَ ما ليسَ أوائلُ الكيفِ التي ههنا محدودةً بالعددِ. فإنَّ أوائلَ جميعِ الكيفِ ليستْ محدودةً بالعددِ، بلْ بالصورةِ، إنْ لمْ تكنْ أوائلُ النغمةِ المركبةِ منْ نغمتينِ، أوْ أوائلُ الصوتِ المركبِ منْ صوتينِ؛ فإنَّ أوائلَ هذهِ النغمةِ تكونُ محدودةً بالصورةِ وبالعددِ، وكذلكَ يكونُ أيضًا في الأشياءِ المتوسطةِ. فإنْ لمْ تكنْ جواهرُ أخرُ غيرَ الجواهرِ المحسوسةِ والجواهرِ التعليميةِ، كقولِ بعضِ الناسِ، فمعلومٌ أنهُ ليستِ الصورُ [ناقصٌ منَ الروميّ]. ولكنْ إنْ أقررنا أنَّ صورًا، وأنَّ الأوائلَ محدودةٌ بالعددِ لا بالصورةِ، فقدْ أخبرنا بما يعرضُ منْ ذلكَ اضطرارًا، وأنَّ ذلكَ لا يمكنُ البتةَ.

ترجمة حديثة: ولكن قد يشكّ شاكّ بالكلية في أنه لِمَ يجب أن نطلب أشياء أخرى سوى المحسوسات والمتوسطات (التعاليم)، مثل تلك التي نضعها صُورًا. فإنه إن كان [السبب في طلبها] هو أن التعاليم، وإن كانت تخالف هذه الأشياء التي ههنا [أي المحسوسات] من وجه، فإنها لا تخالفها البتة من جهة أن الكثيرة منها تكون من نوع واحد. ولذلك، لن تكون مبادئها متناهية بالعدد، كما أن الحروف التي ههنا ليست مبادئ الجميع [من المقاطع والأصوات] متناهية بالعدد، بل بالنوع. إلا أن يأخذ آخذٌ مبادئ هذا المقطع بعينه وهذا الصوت بعينه، فإن مبادئ هذين تكون متناهية بالعدد أيضًا. وهكذا الحال أيضًا في المتوسطات، لأن هناك أيضًا أشياء غير متناهية هي من نوع واحد.

فإذن، إن لم توجد أشياء أُخَر سوى المحسوسات والتعاليم، مثل تلك التي يقول قوم إنها الصور، فلن يكون هناك جوهرٌ واحدٌ بالعدد وبالنوع، ولن تكون مبادئ الموجودات متناهية بالعدد، بل بالنوع [فقط]. فإذا كان هذا [أي أن تكون المبادئ متناهية بالعدد] ضروريًا، فمن الضروري إذن أن تكون الصور موجودة لهذا السبب. فإنه وإن كان القائلون بهذا لا يوضحونه جيدًا، فهذا هو ما يريدونه، ومن الضروري لهم أن يقولوا إن كل واحدة من الصور هي جوهر ما، وليست أيٌّ منها [جوهرًا] بالعَرَض. ولكن إن وضعنا أن الصور موجودة، وأن المبادئ واحدة بالعدد لا بالنوع، فقد بيّنّا ما يلزم عن ذلك من المحالات.

التّفْسيرُ

يقولُ: وقدْ يسألُ سائلٌ: لأيِّ شيءٍ احتيجَ إلى إدخالٍ في الوجودِ، معَ الجواهرِ المحسوسةِ والجواهرِ التعليميةِ التي يسمونها المتوسطةَ، الجواهرَ التي يدعونها بالصورِ؟

فإنَّ العلةَ في إدخالِ الصورِ المتوسطةِ بينٌ، وهوَ أنا نجدُ التعاليميةَ تفارقُ بالحدِّ الصورَ المحسوسةَ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِه: "فإنا إنْ كنا نطلبُ هذهِ الجواهرَ لهذهِ العلةِ، أعني أنَّ الأشياءَ التعاليميةَ تنفصلُ منَ المحسوساتِ بشيءٍ آخرَ".

وقولُه: "وليسَ تنفصلُ منها بأنها أمورٌ كثيرةٌ مثلَ هذهِ الصورِ"، يريدُ: وهمْ لا يضعونَ هذهِ المتوسطةَ منفصلةً عنْ الأشياءِ المحسوسةِ، على أنَّ كلَّ واحدٍ منها واحدٌ بالعددِ فقطْ، كما يضعُ ذلكَ أصحابُ الصورِ، بلْ تنفصلُ منها على أنها شبيهةٌ بها، أيْ كثيرةٌ بالصورِ وكثيرةٌ بالعددِ.

ثمَّ قالَ: "فمعلومٌ أنَّ أوائلَ هذهِ الأشياءِ لا تكونُ محدودةً بالعددِ، مثلَ ما ليسَ أوائلُ الكيفِ التي ههنا محدودةً بالعددِ"، يريدُ: أنَّ القولَ بالصورِ يلزمُ منهُ أنْ تكونَ أوائلُ الأشياءِ التي ههنا محدودةً بالعددِ، أيْ مختلفةً بالعددِ فقطْ لا مختلفةً بالصورةِ. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِه: "فمعلومٌ بنفسهِ أنَّ الأشياءَ التي ههنا مختلفةٌ بالعددِ والصورةِ مثلَ الحالِ في الكيفِ"، يريدُ: أنهُ معلومٌ بنفسهِ أنَّ الأشياءَ مثلَ هذهِ. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِه: "التي ههنا لما كانتْ مختلفةً بالصورةِ والعددِ، مثلَ النغمِ المركبِ منَ النغماتِ والأصواتِ المركبةِ منْ أصواتٍ، أنهُ يجبُ أنْ تكونَ أوائلُ هذهِ مختلفةً بالعددِ"، وهكذا يضعونَ المتوسطةَ القائلونَ بها، أعني مختلفةً بالصورةِ والعددِ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِه: "وكذلكَ يكونُ أيضًا في الأشياءِ المتوسطةِ".

ثمَّ قالَ: "فإنْ لمْ تكنْ جواهرُ أخرُ غيرَ الجواهرِ المحسوسةِ والجواهرِ التعليميةِ كقولِ بعضِ الناسِ، فمعلومٌ أنهُ ليستِ الصورُ"، يريدُ: فإذا تحققَ منْ هذا القولِ أنهُ ليسَ ههنا إلا جوهرانِ: المحسوسُ والتعليميُّ، فمعلومٌ أنَّ الصورَ غيرُ موجودةٍ.

ثم قال: "ولكن إن قررنا أن صورا، وأن الأوائل محدودة فقد أخبرنا بما يعرض من ذلك"، يريد: قد أخبرنا بما يعرض من ذلك من المحال في المسألة التي فحص فيها عن الأوائل هل هي واحدةٌ بالعدد أو بالصورة.

الفصل الثامن: بحث في طبيعة المبادئ: هل هي موجودة بالقوة أم على نحو آخر، وهل هي من الكليات أم من الجزئيات.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٩

وقدْ يشبهُ هذهِ المسائلَ التي قيلتْ هذهِ المسألةُ الغامضةُ: هلِ الأسطقساتُ بالقوةِ امْ بنوعٍ اخرَ؟ فانْ كانتْ بنوعٍ اخرَ، فكيفَ يمكنُ انْ يكونَ شيءٌ قبلَ الأسطقساتِ وهيَ الأوائلُ؟ لانَّ القوةَ قبلَ تلكَ العلةِ الأخرى. واما الشيءُ الذي ليسَ لهُ قوةً، فليسَ قبلَ القوةِ اضطراراً. واما انْ كانتِ الأسطقساتُ بالقوةِ، فقدْ يمكنُ الا تكونَ الأسطقساتُ شيئاً منَ الهوياتِ، لانَّ الشيءَ الذي لهُ قوةً على انْ سيكونُ لمْ يكنْ بعدُ، وانما يكونُ الذي ليسَ لهُ هويةً، وليسَ يكونُ شيءٌ ليسَ لهُ قوةً على انْ سيكونُ. فهذهِ هيَ المسائلُ الغامضةُ التي ينبغي انْ نفحصَ عنها في معرفةِ الأوائلِ.

ترجمة حديثة: ومن الشكوك أيضاً أن نشكّ: هل الأسطقسات موجودة بالقوة، أم على نحو آخر من الوجود. فإنه إن كانت على نحو آخر، لكان هناك شيء آخر أسبق من المبدأ، وذلك لأن القوة أسبق من تلك العلة، وليس من الضروري أن كل ما هو بالقوة يكون على ذلك النحو. أما إن كانت الأسطقسات

موجودة بالقوة، فيلزم من ذلك ألا يكون شيء من الموجودات موجوداً، إذ الممكن هو ما يمكن أن يوجد وإن لم يكن موجوداً بعد، فإن ما ليس بموجودٍ يصير موجوداً، ولكن لا يصير شيئاً من الأشياء التي وجودها ممتنع. فهذه هي الشكوك التي يجب أن نثيرها في أمر المبادئ.

التّفْسيرُ

قولهُ: "هلِ الأسطقساتُ بالقوةِ اوْ بنوعٍ اخرَ"، يريدُ: هلِ الأسطقساتُ الأولُ والمبادئُ لجميعِ الموجوداتِ هيَ موجودةٌ بالقوةِ امْ بالفعلِ؟ وهوَ الذي ارادَ بقولهِ: "امْ بنوعٍ اخرَ".

ثمَّ قالَ: "فانْ كانتْ بنوعٍ اخرَ، فكيفَ يمكنُ انْ يكونَ شيءٌ قبلَ الأسطقساتِ وهيَ الأوائلُ؟ لانَّ القوةَ قبلَ تلكَ العلةِ الأخرى"، يريدُ: انَّ الأسطقساتِ انْ كانتْ بالفعلِ كانَ لها أسطقساتٌ، لانَّ القوةَ قبلَ الفعلِ، ايْ انَّ التي تكونُ بالقوةِ شيئاً ما هيَ قبلَ التي هيَ بالفعلِ ذلكَ الشيءُ، فيكونُ للاسطقساتِ أسطقساتٌ.

وقولهُ: "واما الشيءُ الذي ليسَ لهُ قوةٌ فليسَ قبلَ القوةِ اضطراراً"، يريدُ: واما الشيءُ الذي ليسَ فيهِ قوةٌ على انْ يكونَ منهُ شيءٌ، فليسَ يكونُ منهُ شيءٌ هوَ بالقوةِ اصلاً، فلا يكونُ اسطقساً لشيءٍ اصلاً. وتلخيصُ هذا انهُ: انْ كانتِ الأسطقساتُ بالفعلِ منْ حيثُ هيَ أسطقساتٌ، فانْ كانتْ قبلَ كونِها بالفعلِ القوةُ متقدمةً عليها، لزمَ انْ يكونَ للاسطقساتِ أسطقساتٌ، وانْ لمْ تكنْ متقدمةً عليها لمْ تكنْ فيها قوةٌ اصلاً على شيءٍ، وانْ لمْ يكنْ فيها قوةٌ لمْ تكنْ اسطقساً لشيءٍ.

ولما ذكرَ ما يلزمُ منَ المحالِ عنْ وضعِ الأسطقساتِ بالفعلِ، اخذَ يذكرُ ايضاً ما يلزمُ منْ وضعِها بالقوةِ، فقالَ: "واما انْ كانتِ الأسطقساتُ بالقوةِ فقدْ يمكنُ الا تكونَ الأسطقساتُ شيئاً منَ الهوياتِ"، يريدُ: فقدْ يمكنُ انْ تبطلَ الموجوداتُ التي بالفعلِ كلُّها، ولا يبقى شيءٌ الا الذي بالقوةِ.

ثمَّ اتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "لانَّ الشيءَ الذي لهُ قوةٌ على انْ سيكونُ لمْ يكنْ بعدُ"، يريدُ: لانَّ الشيءَ الذي هوَ بالقوةِ شيءٌ اخرُ بالفعلِ، اذا كانَ بالقوةِ، فانهُ ليسَ يمكنُ انْ يكونَ في ذلكَ بالفعلِ؛ لانَّ الفعلَ والقوةَ متضادانِ.

وقولهُ: "وانما يكونُ الذي ليسَ لهُ هويةٌ"، يريدُ: وانما يتكونُ الشيءُ الذي ليسَ هوَ موجوداً بالفعلِ.

وقولهُ: "وليسَ يكونُ شيءٌ ليسَ لهُ قوةٌ على انْ سيكونُ"، يريدُ: وليسَ يتكونُ شيءٌ ليسَ لهُ قوةٌ على انْ سيكونُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٠

وأيضاً ينبغي انْ نفحصَ: هلِ الأوائلُ كليةٌ اوْ جزئيةٌ؟ فانها انْ كانتْ كليةً فليستْ جواهرَ؛ لانَّ الأشياءَ المشتركةَ لا يقالُ انها هذا الشيءُ المشارُ اليهِ، بلْ انها مثلُ هذا الشيءِ. واما الجوهرُ فانهُ يقالُ انهُ هذا الشيءُ المشارُ اليهِ. فانْ كانَ يقالُ للمحمولِ على الأشياءِ بنوعٍ مشتركٍ انهُ هذا الشيءُ، فسيكونُ سقراطيسُ جماعةَ حيوانٍ، أعني هوَ سقراطيسُ والانسانُ والحيوانُ؛ لانَّ كلَّ واحدٍ منها يدلُّ على انها هذا الشيءُ الواحدُ. فهذهِ الأعراضُ تعرضُ انْ كانتِ الأوائلُ كليةً.

واما انْ لمْ تكنِ الأوائلُ كليةً، وكانتْ مثلَ الأوائلِ الجزئيةِ، فليسَ للمعلومِ كينونةٌ؛ لانَّ علومَ جميعِ الأشياءِ كليةٌ، فمعلومٌ انهُ انْ امكنَ انْ تعرفَ هذهِ الأوائلُ فستكونُ اوائلُ اخرُ كليةٌ قبلَ الجزئيةِ تحملُ على الجزئيةِ.

ترجمة حديثة: ومن الشكوك هل هي [أي المبادئ] كليات، أم هي، كما نقول، جزئيات. فإنه إن كانت كليات، فلن تكون جواهر؛ إذ ليس شيء من الأمور العامة يدلّ على "ما هو"، بل على "كيف هو"، أما الجوهر فهو "ما هو". ولو كان المحمول على نحو مشترك يدل على "ما هو" ويمكن أن يُحدّ، لكان سقراط نفسه حيوانات كثيرة: أي الإنسان والحيوان [كجوهرين قائمين فيه]، هذا مع أن الأشخاص الجزئية هي التي تدل على "ما هو" وعلى شيء واحد. فإذا كانت المبادئ كليات، لزمت هذه المحالات. وأما إن لم تكن كليات، بل كانت كالجزئيات، فلن تكون معلومة؛ لأن كل علم إنما هو بالكلي. ولهذا السبب، ستكون هناك مبادئ أخرى أسبق من هذه المبادئ، محمولة عليها على نحو كلي، إن كان لنا أن نحصّل علماً بها في المستقبل.

التّفسيرُ

يريدُ: واكثرُ ما ينبغي انْ نفحصَ عنهُ هلِ الأوائلُ كليةٌ اوْ جزئيةٌ.

ثمَّ قالَ: "فانها انْ كانتْ كليةً فليستْ جواهرَ؛ لانَّ الأشياءَ المشتركةَ لا يقالُ انها هذا الشيءُ المشارُ اليهِ، بلْ انها مثلُ هذا الشيءِ"، يريدُ: فانَّ المبادئَ انْ كانتْ كليةً لمْ تكنْ جواهرَ؛ لانَّ الأشياءَ الكليةَ هيَ مشتركةٌ منْ قبلِ انها توجدُ لكثيرينَ، والشيءُ المشتركُ ليسَ هوَ المشارَ اليهِ الذي هوَ الجوهرُ، بلْ هوَ مثالُ المشارِ اليهِ، ايْ صورةٌ مشتركةٌ لهُ ولجميعِ الأشخاصِ الموجودةِ لها تلكَ الصورةُ.

ثمَّ قالَ: "واما الجوهرُ فانهُ يقالُ انهُ هذا الشيءُ المشارُ اليهِ"، وهذا القولُ يأتلفُ في الشكلِ الثاني هكذا: الجوهرُ هوَ هذا الشيءُ المشارُ اليهِ، والكليُّ ليسَ هوَ هذا الشيءُ المشارُ اليهِ، ينتجُ انَّ الجوهرَ ليسَ هوَ الكليَّ.

ثمَّ قالَ: "فانْ كانَ يقالُ للمحمولِ على الأشياءِ بنوعٍ مشتركٍ انهُ هذا الشيءُ، فسيكونُ سقراطيسُ جماعةَ حيوانٍ"، يريدُ: فانْ كانَ يوجدُ الكليُّ مشتركاً منْ جهةِ انهُ شيءٌ مشارٌ اليهِ موجودٌ في كثيرينَ، فسيكونُ سقراطُ مركباً منْ حيواناتٍ كثيرةٍ.

ثمَّ فسرَ هذا المعنى فقالَ: "أعني هوَ سقراطيسُ والانسانُ والحيوانُ، لانَّ كلَّ واحدٍ منها يدلُّ على انهُ هذا الشيءُ"، يريدُ: لأنهُ يكونُ في سقراطيسَ الإنسانيةُ الموجودةُ في جميعِ الناسِ على انها شيءٌ مشارٌ اليهِ بالعددِ، فيكونُ سقراطٌ وجميعُ اشخاصِ الناسِ مركبينَ في شيءٍ واحدٍ، وكذلكَ يكونُ مركباً معَ جميعِ الحيواناتِ؛ لانَّ الحيوانيةَ المشارَ اليها تكونُ موجودةً في جميعِ اشخاصِ الحيوانِ، اوْ تكونُ اشخاصُ جميعِ الحيواناتِ موجودةً فيها.

ثمَّ قالَ: "فهذهِ الأعراضُ تعرضُ إنْ كانتِ الأوائلُ كليةً"، يريدُ: فهذهِ الشكوكُ تعرضُ إنْ كانتِ الأوائلُ كليةً.

ثمَّ قالَ: "وأما إنْ لمْ تكنْ كليةً، وكانتْ مثلَ الأوائلِ الجزئيةِ، فليسَ للمعلومِ كينونةٌ"، يريدُ: أنهُ متى لمْ نضعْ أنَّ ههنا كلياتٍ موجودةً، لزمَ ألا تكونَ العلومُ الضروريةُ موجودةً، وهذهِ الحجةُ هيَ التي حركتْ أفلاطونَ إلى القولِ بالصورِ على ما سيأتي بعدُ وعلى ما تقدمَ. وقولهُ: "لأنَّ علومَ جميعِ الأشياءِ كليةٌ"، يعني بهِ العلومَ النظريةَ الضروريةَ. ثمَّ قالَ: "فمعلومٌ أنهُ إنْ أمكنَ أنْ تعرفَ هذهِ الأوائلُ، فستكونُ أوائلُ أخرُ كليةً قبلَ الجزئيةِ تحملُ على الجزئيةِ"، يريدُ: وإذا لزمَ أنْ

نعرفَ الأوائلَ الجزئيةَ بمعرفةٍ غيرِ كائنةٍ ولا فاسدةٍ، فسيلزمُ أنْ تكونَ ههنا أوائلُ كليةٌ قبلَ الجزئيةِ.

انقضتْ هذهِ المقالةُ المرسومُ عليها حرفُ الباءِ.

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

شرحُ المقالةِ الرابعةِ من كتاب ما بعدَ الطبيعة والمرسومِ عليها حرفُ الجيمِ

الجزء الأول: يُبحثُ في الأمور التي يجب على الفلسفة الأولى أن تتناولها.

الجزء الثاني: في معرفة المبادئ.

الجزء الأول، يُبحثُ في الأمور التي يجب على الفلسفة الأولى أن تتناولها.

الفصل الأول: في أن الموجود بما هو موجود والعلل الأولى هي أول ما ينظر فيه الفيلسوف الأول

قال أرسطوطاليسُ ١

إنَّ لعلمٍ واحدٍ منَ العلومِ النظرَ في الهويةِ على كنهها والنظرَ في الأشياءِ التي هيَ للهويةِ بذاتها وليسَ هذا لعلمٍ واحدٍ منَ العلومِ التي يقالُ إنَّها جزئيةٌ؛ لأنهُ ليسَ لعلمٍ منَ العلومِ الجزئيةِ النظرُ في كليةِ الهويةِ على كنهها بلْ إنَّما للعلومِ الجزئيةِ النظرُ في العرضِ الذي يعرضُ الجزءَ منْ أجزاءِ الهويةِ منفصلاً منها مثلَ الذي تفعلُ العلومُ التعاليميةُ فإذا كانَ طلبُنا الأوائلَ والعللَ القصوى فمعلومٌ أنهُ باضطرارٍ تكونُ هذهِ الأوائلُ كأوائلِ طبيعةٍ منَ الطبائعِ مفردةً بذاتها وإذا طلبَ هذهِ الأوائلَ أولئكَ الذينَ طلبوا أسطقساتِ الهويةِ مضطرٌ ألا تكونَ أسطقساتُ الهويةِ بنوعِ العرضِ بلْ كائنةً بالكنهِ ولذلكَ ينبغي لنا أنْ نطلبَ العللَ التي في الهويةِ على كنهها.

ترجمة حديثة: إنَّ هناك عِلْمًا ما يبحث في الموجود بما هو موجود، وفي الأمور التي تلحقه بذاته. وهذا العلم ليس مطابقًا لأيٍّ من العلوم التي تُدعى جزئية. إذ لا يوجد أيٌّ من العلوم الأخرى ينظر نظرة كلية في الموجود بما هو موجود، بل إنها تقتطع جزءًا منه وتبحث فيما يعرض له، مثلما تفعل العلوم الرياضية. وبما أننا نبحث عن المبادئ والعلل القصوى، فمن الواضح أنه من الضروري أن تكون هذه [المبادئ والعلل] تابعة لطبيعة ما بذاتها. وهكذا فإن أولئك الذين كانوا يبحثون عن عناصر الموجودات، كانوا يبحثون عن هذه المبادئ. ومن الضروري إذن أن تكون عناصر الموجود ليست بالعَرَض، بل بما هي موجودات. ولهذا السبب، يجب علينا نحن أيضًا أن ندركَ العلل الأولى للموجود، بما هو موجود."

التّفسيرُ

هذهِ المقالةُ ينحصرُ القولُ فيها في جملتينِ أوليتينِ إحداهما القولُ في نحوِ نظرِ هذا العلمِ وكيفَ ينظرُ وحلِّ المسائلِ العارضةِ في ذلكَ وذلكَ أنهُ لما كانَ كما يقولُ أرسطوطاليسُ في الحاديةَ عشرةَ منَ الحيوانِ أنَّ في كلِّ علمٍ شريفٍ ووضيعٍ نوعينِ منَ العلمِ أحدهما معرفةُ الشيءِ الذي تقصدُ معرفتهُ والآخرُ أدبٌ منَ الآدابِ يريدُ:- علمَ المنطقِ المختصَّ بذلكَ العلمِ وجبَ أيضاً أنْ يكونَ في هذا العلمِ نحوٌ أنْ منَ العلمِ وذلكَ أنَّ كلَّ علمٍ فلهُ جنسٌ محدودٌ ينظرُ فيهِ وأسبابٌ محدودةٌ وأعراضٌ محدودةٌ ونحوٌ منَ البرهانِ والحدُّ محدودٌ ومعرفةُ هذا هوَ النظرُ الذي يخصُّ ذلكَ العلمَ فالجملةُ الأولى منْ هذهِ المقالةِ يتكلمُ فيها في تحديدِ موضوعِ الصناعةِ ولواحقها

وأسبابها وبالجملةِ في الأمورِ المنطقيةِ التي تخصُّ هذا العلمَ والجملةُ الثانيةُ يتكلمُ فيها معَ السفسطائيينَ الذينَ يجحدونَ المقدماتِ الأولَ ويبطلونَ النظرَ بعدَ أنْ يبينَ أنَّ صاحبَ هذا العلمِ هوَ الذي يجبُ عليه أنْ يتكلمَ معَ هؤلاءِ.

فلما كانَ كما قلنا غرضهُ أنْ يتكلمَ في نحوِ نظرِ هذهِ الصناعةِ وكانَ قدْ فحصَ في المقالةِ التي قبلَ هذهِ عنِ العلمِ الذي يسمى حكمةً أيُّ علمٍ هوَ فقالَ هوَ إنهُ إنْ كانَ علمُ جميعِ الأسبابِ لعلمٍ واحدٍ فهذا العلمُ هوَ الذي ينبغي أنْ يسمى حكمةً ثمَّ بينَ أنهُ ليسَ لعلمٍ واحدٍ النظرُ في أسبابِ جميعِ الهوياتِ إذْ كانتِ الهوياتُ مختلفةً منْ قبلِ أنهُ يوجدُ في بعضها منَ الأسبابِ الأربعةِ ما لا يوجدُ في بعضٍ وإنما كانَ يمكنُ ذلكَ لوْ كانتِ الموجوداتُ جنساً واحداً مثلَ البيتِ الذي توجدُ لهُ العللُ الأربعةُ ثمَّ أفضى بهِ القولُ إلى أنَّ الحكمةَ لعلها التي تنظرُ في أشرفِ الأسبابِ وهيَ الغايةُ الأولى والصورةُ الأولى أخذَ يبينُ الأمرَ في هذهِ المقالةِ على طريقِ البرهانِ والبيانِ التامِّ فقالَ "إنَّ لعلمٍ منَ العلومِ النظرَ في الهويةِ على كنهها والنظرَ في الأشياءِ التي للهويةِ بذاتها"، يريدُ:- فنقولُ إنهُ منَ المعلومِ بنفسهِ أنَّ ههنا علماً ينظرُ في الموجودِ بما هوَ موجودٌ وفي الأعراضِ الذاتيةِ للموجودِ بما هوَ موجودٌ.

ثمَّ قالَ "وليسَ هذا لعلمٍ واحدٍ منَ العلومِ التي يقالُ إنَّها جزئيةٌ لأنهُ ليسَ لعلمٍ منَ العلومِ الجزئيةِ النظرُ في كليةِ الهويةِ على كنهها"، يريدُ:- ويظهرُ أنهُ ليسَ هذا النظرُ لعلمٍ واحدٍ منَ العلومِ الجزئيةِ لأنهُ معلومٌ أنهُ ليسَ لعلمٍ منَ العلومِ الجزئيةِ النظرُ في الموجودِ بما هوَ موجودٌ.

ثمَّ قالَ "بلْ إنَّما للعلومِ الجزئيةِ النظرُ في العرضِ الذي يعرضُ لجزءٍ منْ أجزاءِ الهويةِ منفصلاً منها مثلَ الذي تفعلُ العلومُ التعاليميةُ"، يريدُ:- إذْ كانَ منَ المعلومِ أيضاً أنَّ العلومَ الجزئيةَ إنَّما تنظرُ في الأعراضِ التي تعرضُ لجزءٍ منْ أجزاءِ

الموجوداتِ أخذتْ ذلكَ الجزءَ كأنهُ منفصلٌ منَ الموجودِ مثلَ ما تفعلهُ العلومُ التعاليميةُ فإنَّها تأخذُ الأعدادَ والأعظامَ منفصلةً منَ الموجودِ وتنظرُ فيها وفي أعراضها الذاتيةِ وكذلكَ العلومُ الطبيعيةُ إنَّما تنظرُ في بعضِ الموجودِ وهوَ الموجودُ المتحركُ وفي الأعراضِ الذاتيةِ لهُ بما هوَ متحركٌ وفي الحركةِ.

ثمَّ قالَ "فإذا كانَ طلبُنا الأوائلَ والعللَ القصوى فمعلومٌ أنهُ باضطرارٍ تكونُ هذهِ الأوائلُ كأوائلِ طبيعةٍ منَ الطبائعِ مفردةً بذاتها"، يريدُ:- وإذا كانَ منَ المعلومِ أنا إنَّما نطلبُ في هذهِ الصناعةِ الأوائلَ القصوى التي هيَ أوائلُ بإطلاقٍ فمنَ البينِ أنهُ يجبُ أنْ نطلبَ هذهِ الأوائلَ لهذهِ المحسوساتِ على هذهِ الجهةِ التي نطلبُ أوائلَ طبيعةٍ قائمةٍ بذاتها يريدُ:- أنَّ الأوائلَ بإطلاقٍ يجبُ أنْ تُطلبَ للموجوداتِ التي هيَ بإطلاقٍ وإنْ عرضَ لبعضها أنْ تكونَ محسوسةً غيرَ مطلقةٍ فإنَّما تطلبُ لها هذهِ الأوائلُ منْ حيثُ هيَ موجودةٌ بإطلاقٍ لا منْ حيثُ هيَ موجوداتٌ ما كأنكَ قلتَ متحركةً أوْ تعاليميةً.

ثمَّ قالَ "وإذا طلبَ هذهِ الأوائلَ أولئكَ الذينَ طلبوا أسطقساتِ الهويةِ مضطرٌ ألا تكونَ أسطقساتُ الهويةِ بنوعِ العرضِ بلْ كائنةً بالكنهِ ولذلكَ ينبغي لنا أنْ نطلبَ العللَ التي للهويةِ على كنهها"، يريدُ:- ولهذا الذي قلناهُ فمتى طلبَ المتقدمونَ المبادئَ الأولَ للموجوداتِ بما هي موجودات، ولم يطلبوها للموجودات التي بصفةٍ ما، فطلبهم للأسباب بالذات. وإذا طلبوها للموجودات التي بصفةٍ ما، فطلبهم للأسباب بالعرض، يعنى أنهم لما طلبوا الأسباب للموجود، ولم يطلبوها للموجودات المتغيرة مثلًا، كان طلبهم ذاتيًا، ولو طلبوها لموجودات مخصوصة لكان طلبًا عرضيًا.

الفصل الثاني: النظر في الموجود بما هو موجود، وفي أنواعه ولواحقه هو من شأن هذا العلم

قال أُرسِطُوطَالِيسُ ٢

فالهويةُ تقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ ولا تقالُ بنوعِ اشتراكِ الاسمِ بلْ تنسبُ إلى شيءٍ واحدٍ وطباعٍ واحدٍ مثلَ ما ينسبُ كلُّ مبريءٍ إلى البرءِ فإنَّ منَ الأشياءِ ما يقالُ مبرئٌ لحفظِ الصحةِ ومنها ما يقالُ لفعلِهِ الصحةَ ومنها لدلالتِهِ على الصحةِ ومنها لقبولِهِ الصحةَ وكذلكَ ينسبُ كلُّ شيءٍ طبيٍّ إلى الطبِّ فإنَّ منَ الأشياءِ ما يقالُ طبيٌّ لاقتنائِهِ الطبَّ ومنها لموافقتِهِ في الطبِّ ومنها لأنهُ فعلُ الطبِّ وبهذا النوعِ يمكننا أنْ نجدَ أشياءَ تنسبُ إلى شيءٍ واحدٍ كنسبةِ هذهِ الأشياءِ التي قلنا وكذلكَ الهويةُ أيضًا يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ ولكنَّ جميعَ تلكَ الأنواعِ تنسبُ إلى أولٍ واحدٍ فإنَّ بعضَ الأشياءِ تقالُ هويةً لأنها جواهرُ وبعضها لأنها تأثيراتٌ وبعضها لأنها سبيلٌ إلى الجوهرِ أوْ إلى مضافٍ أوْ لأنها عدمٌ أوْ كيفياتٌ أوْ فاعلةٌ أوْ مولدةٌ جوهرًا أوْ شيءٌ آخرَ مما يقالُ إنَّ في الجوهرِ أوْ لأنها سالبةٌ لشيءٍ منْ هذهِ الأعراضِ أوِ الجوهرِ وكذلكَ نقولُ أيضًا في الذي ليسَ بهويةٍ واحدٍ أنهُ ليسَ هويةً فكما أنَّ علمَ الأشياءِ المبرئةِ واحدٌ كذلكَ علمُ سائرِ الأشياءِ التي تشبهُ هذهِ فإنهُ ليسَ لعلمٍ واحدٍ النظرُ في الأشياءِ التي تقالُ على شيءٍ واحدٍ فقطْ بلْ لهُ النظرُ أيضًا في الأشياءِ التي تنسبُ إلى طباعٍ واحدٍ فإنَّ هذهِ الأشياءَ أيضًا تقالُ على شيءٍ واحدٍ بنوعٍ منَ الأنواعِ فمعلومٌ أنَّ لعلمٍ واحدٍ النظرَ في الهوياتِ بكنهها والعلمُ الذي هوَ علمٌ بالحقيقةِ في جميعِ الأشياءِ هوَ علمُ الشيءِ المتقدمِ الذي بهِ يتصلُ سائرُ الأشياءِ وبسببِهِ تسمى وتذكرُ فإنْ كانَ هذا المتقدمُ هوَ الجوهرُ فمعلومٌ

أنهُ ينبغي أنْ تكونَ معرفةُ أوائلِ الجوهرِ وعللها للفيلسوفِ ولكلِّ جنسٍ جنسٌ واحدٍ وعلمٌ واحدٍ كقولنا إنَّ علمَ الصوتِ واحدٌ ولهُ النظرُ في جميع الأصواتِ ولذلكَ نقولُ إنَّ النظرُ في جميع صورِ الهويةِ على كنهها هوَ لعلمٍ واحدٍ بالجنسِ فأما الصورُ فهيَ صورُ الصورِ .

ترجمة حديثة: فإن الموجود يُقال على أنحاءٍ كثيرة، ولكن كلها بالقياس إلى شيءٍ واحد وطبيعةٍ واحدةٍ بعينها، وليس على سبيل الاشتراك في الاسم فقط، بل كما أن كلَّ ما هو صحيٌّ يُنسب إلى الصحة؛ فبعضها لكونه يحفظها، وبعضها لكونه يُحدثها، وبعضها لكونه علامةً على الصحة، وبعضها لكونه قابلاً لها. وكذلك "الطبي" يُنسب إلى الطب؛ فبعض الأشياء يُقال له طبيٌّ لأن فيه صناعة الطب، وبعضها لأنه مهيأٌ لها بالطبع، وبعضها لأنه من فعل الطب. وعلى هذا النحو نفسه يجب أن تُفهم سائر الأشياء أيضاً. وهكذا أيضاً يُقال "الموجود" على أنحاءٍ كثيرة، لكنها كلها تُنسب إلى مبدأ واحد؛ فبعضها يُقال له "موجود" لأنه جواهر، وبعضها لأنه انفعالاتٌ للجوهر، وبعضها لأنه طريقٌ إلى الجوهر، أو هو فساداتٌ له، أو عدمات، أو كيفيات، أو لأنه فاعلٌ للجوهر أو مولّدٌ له، أو لما يُقال بالقياس إلى الجوهر، أو هو سلوبٌ لشيءٍ من هذه، أو للجوهر نفسه. ولهذا السبب نقول إن اللاموجود نفسه هو "موجود" بمعنى أنه "لا موجود".

فكما أن لجميع الأشياء الصحية علماً واحداً، فكذلك الحال في سائر الأمور. فليس من شأن علمٍ واحدٍ أن يبحث فقط في الأمور التي تُقال بحسب معنى واحد، بل وأيضاً في تلك التي تُقال بالقياس إلى طبيعة واحدة، لأن هذه أيضاً تُقال بنحوٍ

ما بالقياس إلى شيءٍ واحد. فمن الواضح إذن أن البحث في الموجودات من حيث هي موجودات هو من شأن علمٍ واحد.

ودائماً ما يكون العلم مختصاً على وجه الحقيقة بالشيء الأول، الذي تعتمد عليه سائر الأشياء، والذي بسببه تُنسب إليه. فإذا كان هذا [الشيء الأول] هو الجوهر، وجب بالضرورة أن يمتلك الفيلسوف مبادئ الجواهر وأسبابها. وفضلاً عن ذلك، لكل جنسٍ واحدٍ علمٌ واحد يخصه، فمثلاً صناعة النحو، وهي علم واحد، تبحث في جميع الأصوات [المنطوقة]. ولذلك، فإن البحث في أنواع الموجود على كثرتها، وفي أنواع هذه الأنواع، هو من شأن علمٍ واحدٍ في جنسه."

التّفْسيرُ

لما بينَ أنَّ لعلمٍ واحدٍ النظرَ في الموجودِ بما هوَ موجودٌ يريدُ:- أنْ يعرفَ أنَّ اسمَ الموجودِ ليسَ يقالُ باشتراكِ الاسمِ منْ قبلِ أنهُ لوْ كانَ الأمرُ كذلكَ لمْ تكنِ الصناعةُ الناظرةُ فيهِ صناعةً واحدةً.

فقولهُ "فالهويةُ تقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ ولا تقالُ بنوعِ اشتراكِ الاسمِ بلْ تنسبُ إلى شيءٍ واحدٍ" يريدُ:- أنَّ اسمَ الموجودِ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ وليسَ يقالُ بنوعِ اشتراكِ الاسمِ مثلَ العينِ الذي يقالُ على الذهبِ وعلى الجارحةِ وعلى النهرِ الصغيرِ وغيرِ ذلكَ منَ الأسماءِ، ولا هوَ أيضًا بتواطؤٍ مثلَ الحيوانِ والإنسانِ، وإنما هوَ منْ نوعِ الأسماءِ التي تقالُ على أشياءَ منسوبةٍ إلى شيءٍ واحدٍ، وهيَ التي تعرفُ في صناعةِ المنطقِ بالتي تقالُ بتقديمٍ وتأخيرٍ، لأنها وسطٌ بينَ المتواطئةِ والمشتركةِ، وهوَ الذي أرادَ بقولهِ "بلْ تنسبُ إلى شيءٍ واحدٍ وطباعٍ واحدٍ مثلَ ما ينسبُ كلُّ

مبرئٍ إلى البرءِ" وهذهِ الأشياءُ التي تنسبُ إلى شيءٍ واحدٍ ليسَ تنسبُ إليهِ منْ جهةٍ واحدةٍ بلْ إنما تنسبُ إليهِ بجهاتٍ مختلفةٍ، وقدْ يكونُ منها ما ينسبُ إليهِ بجهةٍ واحدةٍ إلا أنها تختلفُ بالأقلِّ والأكثرِ، مثلَ اسمِ الجوهرِ المقولِ على الصورِ وعلى الشخصِ.

ولما كانتِ الأشياءُ المبرئةُ تنسبُ إلى البرءِ بجهاتٍ مختلفةٍ كما أنَّ المقولاتِ التسعَ تنسبُ إلى الوجودِ منْ قبلِ وجودها في الموجودِ الحقيقيِّ وهوَ الجوهرُ بجهاتٍ مختلفةٍ أخذَ يعرفُ اختلافَ الجهاتِ التي توجدُ في أمثالِ هذهِ الأسماءِ ليعرفَ أنَّ الأمرَ كذلكَ في اسمِ الموجودِ معَ الجوهرِ ومعَ سائرِ المقولاتِ فقالَ "فإنَّ منَ الأشياءِ ما يقالُ مبرئٌ لحفظهِ الصحةَ ومنها ما يقالُ مبرئٌ لفعلهِ الصحةَ ومنها لدلالتهِ على الصحةِ ومنها لقبولهِ الصحةَ"، يريدُ:- فإنَّ الأشياءَ التي نقولُ فيها إنها مبرئةٌ هيَ منسوبةٌ إلى البرءِ بجهاتٍ مختلفةٍ، فمنها ما ينسبُ إلى البرءِ الذي هوَ الصحةُ منْ قبلِ أنهُ حافظٌ لها، كما نقولُ في الرياضةِ إنها صحيةٌ لأنها حافظةٌ للصحةِ، ومنها ما ينسبُ إليها لأنهُ فاعلٌ لها، كما نقولُ للدواءِ الذي يفعلُ الصحةَ في البدنِ الصحيحِ أنهُ صحيٌّ، وكذلكَ يقالُ صحيٌّ في العلامةِ الدالةِ على حدوثِ الصحةِ، مثلَ ما يقالُ في البحارينِ المحمودةِ، وكذلكَ يقالُ صحيٌّ لما منْ شأنهِ أنْ يقبلَ الصحةَ سريعًا، مثلَ الأبدانِ النقيةِ منَ الأخلاطِ، أوِ التي فيها أخلاطٌ تقبلُ البرءَ بسهولةٍ.

ولما أتى بالأسبابِ التي تنسبُ إلى غايةٍ واحدةٍ أتى بمثالٍ منَ الأشياءِ التي تنسبُ إلى فاعلٍ واحدٍ، فقالَ: "وكذلكَ ينسبُ كلُّ شيءٍ طبيٍّ إلى الطبِّ"، يريدُ:- وكذلكَ كلُّ معينٍ على فعلِ الطبِّ ينسبُ إلى الطبِّ، وإنما أرادَ بهذا أنْ يعرفَ أنَّ الأشياءَ المنسوبةَ إلى شيءٍ واحدٍ ربما كانَ ذلكَ الواحدُ غايةً، وربما

كانَ فاعلاً وربما كانَ عنصراً موضوعًا كالحالِ في المقولاتِ التسعِ معَ مقولةِ الجوهرِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ منَ الأشياءِ ما يقالُ طبيٌّ لاقتنائهِ للطبِّ"، يريدُ:- أيْ لاقتنائهِ صناعةَ الطبِّ مثلَ قولنا رجلٌ طبيٌّ. وقولهِ: "ومنها لموافقتهِ في الطبِّ"، يريدُ:- لموافقتهِ فعلَ الطبِّ مثلَ الحميةِ. وقولهِ: "ومنها لأنهُ يفعلُ فعلَ الطبِّ وإنْ لمْ يكنْ منَ الطبِّ"، يريدُ:- مثلُ منَ يفعلُ منَ الناسِ فعلَ الطبِّ وإنْ لمْ يكنْ طبيباً، فإنَّ العجوزَ التي كانتْ تداوي كما قيلَ بالحشيشةِ المعروفةِ كانتْ تفعلُ فعلاً طبياً، وإنْ لمْ تكنْ طبيبةً.

ثُمَّ قالَ: "وبهذا النوعِ يمكننا أنْ نجدَ أشياءَ كثيرةً تنسبُ إلى شيءٍ واحدٍ كنسبةِ هذهِ الأشياءِ التي قلنا"، يريدُ:- وعلى هذا المثالِ نجدُ أشياءَ كثيرةً، أعني أنها تشتركُ في تسميتها منْ قبلِ نسبتها إلى شيءٍ واحدٍ، أيِّ واحدٍ كانَ.

ثُمَّ قالَ: "وكذلكَ الهويةُ يقالُ أيضاً على أنواعٍ كثيرةٍ ولكنَّ جميعَ تلكَ الأنواعِ تنسبُ إلى أولٍ واحدٍ"، يريدُ:- وكذلكَ اسمُ الهويةِ المرادفُ للموجودِ وإنْ كانَ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، فإنهُ إنما يقالُ في كلِّ نوعٍ منها أنهُ هويةٌ وموجودٌ منْ قبلِ نسبتهِ إلى الهويةِ الأولى وهيَ الجوهرُ، وهذهِ النسبُ في واحدٍ واحدٍ منها هيَ مختلفةٌ، وإنما تنسبُ المقولاتُ إلى الجوهرِ لا منْ قبلِ أنهُ فاعلٌ لها، ولا غايةٌ لها، بلْ منْ قبلِ أنها قائمةٌ بهِ وهوَ موضوعٌ لها، وبالجملةِ فإنما يقالُ فيها أنها موجودةٌ منْ قبلِ أنها أوصافٌ للموجودِ، وقدْ أنكرَ كثيرٌ منَ الناسِ وجودها، فقالوا وذلكَ أنَّ البياضَ ليسَ بموجودٍ وإنما الموجودُ الأبيضُ.

ثُمَّ أخذَ يعرفُ الأنحاءَ التي منْ قبلها تنسبُ إلى الجوهرِ، فقالَ: "فإنَّ بعضَ الأشياءِ تقالُ هويةً لأنها جواهرُ وبعضها لأنها تأثيراتٌ وبعضها لأنها سبيلٌ إلى

الجوهرِ أوْ إلى مضافٍ أوْ لأنها عدمٌ أوْ كيفياتٌ أوْ فاعلةٌ أوْ مولدةٌ جوهراً أوْ شيءٌ آخرُ مما يقالُ في الجوهرِ أوْ لأنها سالبةٌ لشيءٍ منْ هذهِ الأعراضِ أوِ الجوهرِ"، يريدُ:- أنَّ بعضها يقالُ فيهِ أنهُ هويةٌ لأنهُ شيءٌ قائمٌ بذاته وهوَ الجوهرُ، وبعضها يقالُ فيهِ أنهُ هويةٌ لأنهُ انفعالٌ للجوهرِ، فإنَّ التأثيراتِ يعني بها القدماءُ الكيفياتِ الانفعاليةَ، وربما عبروا عنها بالآلامِ، ويعني ب"الطريقِ إلى الجوهرِ" الحركةَ الكائنةَ في الجوهرِ، فإنَّ الحركةَ يقالُ فيها أنها هويةٌ وموجودةٌ، منْ قبلِ أنها طريقٌ إلى الموجودِ الحقيقيِّ. ويعني بقولهِ: "أوْ إلى مضافٍ أنهُ تقالُ الهويةُ أيضاً على الإضافةِ منْ قبلِ أنها مقايسةُ هويةٍ إلى هويةٍ"، يريدُ:- التي فصلتْ في غيرِ ما موضعٍ، أنهُ يدلُّ عليها باسمِ الهويةِ، وقولهُ "أوْ لأنها عدمُ الهويةِ" يريدُ:- أنهُ قدْ يقالُ في عدمِ الهويةِ أنها هويةٌ، وقولهُ: "أوْ فاعلةٌ أوْ مولدةٌ جوهراً"، يريدُ:- أنَّ اسمَ الهويةِ أيضاً يقالُ بنحوٍ منْ أنحاءِ المناسبةِ، فإنهُ قدْ يقالُ جوهرٌ لما هوَ فاعلُ الجوهرِ، مثلَ القائلينَ بأنَّ ههنا قوىً وصوراً تحدثُ الجوهرَ، وكذلكَ يقالُ في أسطقساتِ الجوهرِ جوهرٌ، وهوَ الذي أرادَ فيما أظنُّ بالمولدةِ للجوهرِ، فإنَّ ما تولدَ منهُ الجوهرُ هوَ جوهرٌ، وقولهُ: "أوْ شيءٌ آخرُ مما يقالُ أنهُ في الجوهرِ"، يريدُ:- أنهُ قدْ يقالُ موجودٌ لما يوجدُ في الجوهرِ، وهذا كأنهُ عامٌّ لسائرِ المقولاتِ. وقولهُ: "أوْ لأنها سالبةٌ لشيءٍ منْ هذهِ الأعراضِ أوِ الجوهرِ"، يريدُ:- أنهُ كما يقالُ اسمُ الموجودِ أيضاً على هذهِ الأنحاءِ كلها كذلكَ يقالُ على السلبِ والإيجابِ وإنما أرادَ بذلكَ أنَّ اسمَ الموجوداتِ يقالُ على المعقولاتِ الأولِ وعلى المعقولاتِ الثواني وهيَ الأمورُ المنطقيةُ .

ولما تقررَ لهُ أنَّ اسمَ الموجودِ يقالُ على جميعِ هذهِ الأنحاءِ، أخذَ يبينُ أنَّ الأشياءَ التي تقالُ بهذا النحوِ معرفتها لعلمٍ واحدٍ، فقالَ: "وكما أنَّ علمَ الأشياءِ المبرئةِ واحدٌ كذلكَ علمُ سائرِ الأشياءِ التي تشبهُ هذهِ"، يريدُ:- فكما أنَّ الأشياءَ التي

تنسبُ إلى البرءِ ينظرُ فيها علمٌ واحدٌ وهوَ الطبُّ، كذلكَ جميعُ الأشياءِ التي تنسبُ إلى الموجودِ ينظرُ فيها علمٌ واحدٌ.

ثُمَّ قالَ: "فإنهُ ليسَ لعلمٍ واحدٍ النظرُ في الأشياءِ التي تقالُ على شيءٍ واحدٍ فقطْ بلْ لهُ النظرُ في الأشياءِ التي تنسبُ إلى تمامٍ واحدٍ" يريدُ:- فإنهُ ليستِ الأشياءُ التي لها علمٌ واحدٌ هيَ التي موضوعها واحدٌ بالنوعِ فقطْ أوِ الجنسِ المقولِ بتواطؤٍ بلْ والأشياءُ التي ينسبُ وجودها إلى غايةٍ واحدةٍ أوْ إلى فاعلٍ واحدٍ وموضوعٍ واحدٍ وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ هذهِ هيَ حالُ الموجوداتِ أعني أنها تنسبُ إلى تمامٍ واحدٍ أوْ غايةٍ واحدةٍ وهوَ المطلوبُ في هذا العلمِ.

ثُمَّ قالَ: "ولأنَّ هذهِ الأشياءَ تقالُ على شيءٍ واحدٍ بنوعٍ منَ الأنواعِ فمعلومٌ أنَّ لعلمٍ واحدٍ النظرُ في الهوياتِ بكنهها"، يريدُ:- ولأنهُ قدْ تبينَ أنَّ اسمَ الموجودِ والهويةَ يقالُ بنوعٍ منْ أنواعِ الأشياءِ التي يقالُ عليها اسمُ الواحدِ، فبينَ أنَّ الموجودَ ينظرُ فيهِ علمٌ واحدٌ، والقياسُ يأتلفُ هكذا: الموجودُ يقالُ بنوعٍ منْ أنواعِ النسبةِ، وكلُّ ما يقالُ بنوعٍ منْ أنواعِ النسبةِ فالناظرُ فيهِ علمٌ واحدٌ، فينتجُ أنَّ الناظرَ في الموجودِ هوَ علمٌ واحدٌ. وإنما كانَ الحالُ في هذا النحوِ منَ الجنسِ كالحالِ في الجنسِ المقولِ بتواطؤٍ، لأنَّ المحمولاتِ الذاتيةَ تلفى في هذا الجنسِ المقولِ بتناسبٍ، كما تلفى في الجنسِ المقولِ بتواطؤٍ، وليسَ يلفى ذلكَ في الجنسِ المقولِ باشتراكِ الاسمِ، وإنْ كانَ قدْ تلفى في بعضهِ أمورٌ صادقةٌ لكنْ ليستْ ذاتيةً، فإنهُ ليسَ يبعدُ أنْ يصدقَ على اسمِ العينِ محمولٌ يقالُ باشتراكٍ على عدةِ المعاني التي يقالُ عليها اسمُ العينِ، مثلَ أنْ نقولَ كلُّ عينٍ حسنةٌ، لكنْ ليسَ يوجدُ لها محمولٌ ذاتيٌّ أصلاً.

ثمَّ قالَ: "والعلمُ الذي هوَ علمٌ بالحقيقةِ في جميعِ الأشياءِ هوَ علمُ الشيءِ المتقدمِ الذي بهِ تتصلُ سائرُ الأشياءِ وبسببهِ تسمى وتذكرُ"، يريدُ:- ومنَ المعروفِ بنفسهِ أنَّ العلمَ الذي هوَ علمٌ بالحقيقةِ في أمثالِ هذهِ الأشياءِ التي يقالُ أنها بتناسبٍ هوَ العلمُ بالأولِ الذي في ذلكَ الجنسِ الذي منْ قبلِ اتصالِ سائرِ الأشياءِ بهِ وجدتْ تلكَ الأشياءُ المنسوبةُ إليهِ ومنْ قبلِ اسمهِ اشتقتْ لها تلكَ الأسماءُ وسميتْ.

ولما تقررتْ لهُ هذهِ المقدمةُ أتى بمقدمةٍ أخرى معروفةٍ، فقالَ: "فإنْ كانَ هذا المتقدمُ هوَ الجوهرَ فمعلومٌ أنهُ ينبغي أنْ تكونَ معرفةُ أوائلِ الجوهرِ وعللها في حدِّ الفيلسوفِ"، يريدُ:- فإنْ كانَ المتقدمُ في الموجوداتِ العشرِ هوَ الجوهرَ على ما يتبينُ بعدُ، وقدْ تبينَ في غيرِ ما موضعٍ، وكانَ الفيلسوفُ هوَ الذي يعرفُ الأسبابَ الأولَ للكلِّ، فقدْ يجبُ أنْ تكونَ معرفةُ أوائلِ الجوهرِ وعللهِ مأخوذةً في حدِّ الفيلسوفِ الذي هوَ صاحبُ هذا العلمِ، أعني أنهُ يقالُ أنَّ الفيلسوفَ هوَ الذي يعرفُ أوائلِ الجوهرِ وعللهِ، وهذا هوَ بيانُ الشكِّ المتقدمِ الذي قيلَ فيهِ هلْ لعلمٍ واحدٍ النظرُ في الجوهرِ أمْ لا.

ثمَّ قالَ: "ولكلِّ جنسٍ جنسٌ واحدٌ وعلمٌ واحدٌ كقولنا أنَّ علمَ الصوتِ واحدٌ ولهُ النظرُ في جميعِ الأصواتِ"، يريدُ:- وأيضاً فإنهُ منَ المعروفِ أنَّ لكلِّ جنسٍ منْ أجناسِ الموجوداتِ صناعةً واحدةً وعلماً واحداً ينظرُ في جميعِ الأنواعِ التي في ذلكَ الجنسِ مثالُ ذلكَ أنَّ الصوتَ جنسٌ واحدٌ ولهُ علمٌ واحدٌ ينظرُ في جميعِ أنواعِ الأصواتِ وصناعةً واحدةً وهيَ صناعةُ تأليفِ اللحونِ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ نقولُ أنَّ النظرَ في جميعِ صورِ الهويةِ على كنهها هوَ لعلمٍ واحدٍ بالجنسِ"، وهذا الذي قالهُ واضحٌ مما تقدمَ وذلكَ أنهُ لما وضعَ أنَّ للجنسِ الواحدِ

علماً واحداً وصناعةً واحدةً وبينَ أنَّ الهويةَ جنسٌ واحدٌ أنتجَ بالضرورةِ أنَّ الهويةَ لها علمٌ واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "فأما الصورُ فهيَ صورُ الصورِ"، يريدُ:- فأما الصورُ التي قالَ بها قومٌ فإنَّ لصاحبِ هذا العلمِ النظرَ فيها وذلكَ أنهُ لما كانتْ عندَ القائلينَ بها صوراً لصورِ الهوياتِ وكانَ صاحبُ هذا العلمِ هوَ الناظرَ في صورِ الهويةِ فبينٌ أنهُ ينظرُ في صورِ الصورِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣

وأمّا الواحد والهويّة إذا كانا شيْئاً واحداً وكان لهما طباعٌ واحدٌ، فاتّباع كلّ واحدٍ منْهما لصاحبه كاتّباع الأوّل والعلّة بعْضها بعْضاً، وليْس لأنّ حدّاً واحداً يدلّ على كلْيهما، فلا فصْل فيما بيْنهما. وإنْ ظننّا مثْل هذا الظّنّ لأنّ قوْل القائل إنسانٌ واحدٌ أوْ إنسانٌ هو أوْ إنسانٌ هذا يدلّ على شيْءٍ واحدٍ، ولا يدلّ على أشْياء مختلفَةٍ إذا كرّرها، فمعْلومٌ بأنّ الكلمة الّتي تقول "إنسانٌ هو" أوْ "إنسانٌ واحدٌ" لا تدلّ على أشْياء مختلفَةٍ إذْ لا فرْق بيْن قوْل القائل "إنسانٌ هو" أوْ "إنسانٌ لا في الكوْن ولا في الفساد". وكذلك القوْل في الواحد أيْضاً، فمعْلومٌ أنّ الزّيادة في هذه تدلّ على شيْءٍ واحدٍ، ولا يدلّ الواحد على شيْءٍ آخر غيْر الهويّة، وأيْضاً نقول إنّ جوْهر كلّ واحدٍ من الأشْياء واحدٌ لا بنوْع العرض، ولذلك نقول إنّ جوْهر كلّ شيْءٍ هويّةٌ، فمعْلومٌ أنّ صورة الواحد على عدد صور الهويّة. ولعلْمٍ واحدٍ النّظر المطْلق في هذه الصّور ومعْرفة ما هي، أعْني أنّ لعلْمٍ واحدٍ النّظر في المتّفق والشّبيه وسائر الأشْياء الّتي تشْبه هذه وغيْرها، وفي الجمْلة تنسب جميع الأضْداد إلى هذا العلْم الأوّل.

ترجمة حديثة: فإذا كان "الموجود" و"الواحد" هما الشيء نفسه وطبيعة واحدة، وذلك لتلازمهما على نحو تلازم "المبدأ" و"العلّة"، ولكن ليس لأنه يُقال عليهما بمعنى واحد، فلا فرق البتة إن نحن ظننا الأمر كذلك، بل إن ذلك لأكثر نفعًا.

فإن قولنا: "إنسان واحد"، و"إنسان موجود"، و"إنسان" هو شيء واحد بعينه؛ ولا يدل اللفظ المكرر على شيء مختلف، كقولنا: "إنسان"، و"إنسان هو"، و"إنسان واحد". ومن البيّن أيضًا أن "الموجود" لا يفارق [الشيء]، لا في الكون ولا في الفساد؛ وكذلك الحال في "الواحد". فلهذا من الجليّ أن الزيادة في هذه [الألفاظ] تدل على الشيء نفسه، وأن "الواحد" ليس شيئًا آخر غير "الموجود".

وكذلك "جوهر" كل شيء هو واحد، لا "بالعَرَض"؛ وبالمثل أيضًا "الموجود" نفسه أيًا كان. ولذا، فبقدر ما "للواحد" من "أنواع"، يكون "للموجود" كذلك، والنظر في "ماهية" هذه الأنواع هو من جنس واحد من العلم، أعني، على سبيل المثال، النظر في "المتحد" و"الشبيه" وسائر ما هو من هذا القبيل. وتقريبًا فإن جميع "الأضداد" تُردّ إلى هذا "المبدأ".

التّفسيرُ

لمّا بيّن أنّ لعلْمٍ واحدٍ النّظر في الموْجود بما هو موْجودٌ، وأنّه هو النّاظر منْها فيما هو أشَدّ تقدّماً في الوجود، وذلك بأنْ تطْلب أيْضاً أسْبابه وعلله الأوَل وهو الجوْهر وعلل الجوْهر يريد:- أنْ يبيّن أيْضاً أنّ لهذا العلْم بعيْنه النّظر في الواحد.

فقوْله: "وأمّا الواحد والهويّة إذا كانا شيْئاً واحداً أوْ كان لهما طباعٌ واحدٌ" إلى قوْله "فلا فصْل فيما بيْنهما"، يريد:- وأمّا ما يدلّ عليه الواحد فإنّ النّظر فيه لهذا العلْم أيْضاً، لأنّه إمّا أنْ يكون الواحد والهويّة يدلّان على معْنًى واحدٍ منْ جميع الجهات أعْني بالْحدّ والموْضوع، وإمّا أنْ يكون كلّ واحدٍ منْهما منْعكساً على صاحبه ولازماً له منْ قبل أنّهما يدلّان على طبيعَةٍ واحدةٍ بالموْضوع اثْنان بالْحدّ، مثْل الأوّل والعلّة. فإنّه لا فصْل بيْن ما نقْصد هاهنا منْ أمْره منْ هذا الاعْتقاد، أعْني أنّه كيْفما كان الأمْر في ذلك فإنّ الواحد ينْظر فيه الّذي ينْظر في الموْجود، وإنْ ظننّا أنّ حدّهما مخْتلفٌ فإنّه من المعْلوم بنفْسه أنّهما متلازمان تلازماً تامّاً، أعْني المنْعكس. وذلك أنّ كلّ ما هو موْجودٌ فهو واحدٌ وكلّ ما هو واحدٌ فهو موْجودٌ، وهذا هو الاتّباع الّذي ذكره.

ولمّا ذكر أنّه لا فرْق بيْن هذيْن الاعْتقاديْن في الواحد والهويّة أعْني في أنّه يجب أنْ يكون النّاظر فيهما علْمٌ واحدٌ أخذ يعرّف دلالتهما على طباعٍ واحدٍ غيْر متغايرٍ بالصّورة وإنْ كان متغايِراً بالنّحْو والْجهة، فقال: "لأنّ قوْل القائل إنسانٌ واحدٌ أوْ إنسانٌ هو أوْ إنسانٌ هذا يدلّ على شيْءٍ واحدٍ ولا يدلّ على أشْياء كثيرَةٍ مخْتلفَةٍ إذا كرّرها"، يريد:- وإنّما وجب أنْ يكون الواحد والموْجود يدلّان على طباعٍ واحدٍ لا على طبيعتيْن مخْتلفتيْن منْ قبل أنّ المفْهوم منْ قوْلنا "إنسانٌ واحدٌ" و"إنسانٌ هو" أيْ موْجودٌ و"هذا إنسانٌ" هو طبيعَةٌ واحدةٌ عنْدما نكرّر هذه الألْفاظ، وإنْ كانتْ تدلّ منْها على أحْوالٍ مخْتلفَةٍ.

ثمّ قال مؤكّداً لهذا المعْنى: "فإنّ الكلمة الّتي تقول إنسانٌ هو أوْ إنسانٌ واحدٌ لا تدلّ على أشْياء مخْتلفَةٍ إذْ لا فرْق بيْن قوْل القائل إنسانٌ هذا أوْ إنسانٌ لا في الكوْن ولا في الفساد"، يريد:- أنّه كما أنّه من الظّاهر أنّه لا فرْق بيْن قوْلنا "هذا إنسانٌ" أوْ "هذا إنسانٌ لا في الكوْن ولا في الفساد" كذلك الأمْر في قوْلنا "هذا

إنسانٌ" و"هذا إنسانٌ واحدٌ" أعْني أنّه كما لا يتعدّد المَوْضوع في قوْلنا "هذا إنسانٌ" و"هذا إنسانٌ لا في الكوْن ولا في الفساد" لكوْن قوْلنا "لا في الكوْن ولا في الفساد" سلْبيْن للْإنسان، كذلك الأمْر في قوْلنا "هذا إنسانٌ" و"هذا إنسانٌ واحدٌ" لأنّ اسْم الواحد إنّما يدلّ منْه على سلْبٍ وهو عدم الانْقسام.

وقدْ غلط ابْن سينا في هذا غلطاً كثيراً فظنّ أنّ الواحد والمَوْجود يدلّان على صفاتٍ زائدةٍ على ذات الشّيْء، والعجب منْ هذا الرّجل كيْف غلط هذا الغلط ، وهو يسْمع المتكلّمين من الأشْعريّة الّذين مزج علْمه الإلهيّ بكلامهمْ، يقولون إنّ من الصّفات ما هي "صفاتٌ معْنويّةٌ" ومنْها ما هي "صفاتٌ نفْسيّةٌ"، ويقولون إنّ الواحد والمَوْجود هما راجعان إلى الذّات المَوْصوفة بهما، وليْستْ صفاتٍ دالّةً على أمْرٍ زائدٍ على الذّات كالْحال في الأبْيض، والأسْود، والعالم، والْحيّ. واحْتجّ هذا الرّجل لمذْهبه بأنْ قال إنّه لوْ كان الواحد والمَوْجود يدلّان على معْنًى واحدٍ لكان قوْلنا المَوْجود واحدٌ هذْراً بمنْزلة قوْلنا "المَوْجود مَوْجودٌ" و"الواحد واحدٌ"، وهذا إنّما كان يلْزم لوْ قيل إنّ قوْلنا في الشّيْء الواحد إنّما هو مَوْجودٌ وواحدٌ يدلّان على معْنًى واحدٍ منْ جهةٍ واحدةٍ ونحْوٍ واحدٍ، وإنّما قلْنا إنّهما يدلّان على الذّات الواحدة على أنْحاءٍ مخْتلفةٍ، لا على صفاتٍ مخْتلفةٍ زائدةٍ عليها، فلمْ تفْترقْ عنْد هذا الرّجل الدّلالات الّتي تدلّ من الذّات الواحدة على أنْحاءٍ مخْتلفةٍ منْ غيْر أنْ تدلّ على معانٍ زائدةٍ عليها، من الدّلالات الّتي تدلّ من الذّات الواحدة على صفاتٍ زائدةٍ عليها أيْ مغايرةٌ لها بالفعلِ، وإنما غلّطَ هذا الرجلُ أمورًا منها أنهُ وجدَ اسمَ الواحدِ منَ الأسماءِ المشتقةِ، وهذهِ الأسماءُ تدلُّ على عرضٍ وجوهرٍ. ومنها أنهُ ظنَّ أنَّ اسمَ الواحدِ يدلُّ على معنىً في الشيءِ عادمٍ للانقسامِ، وأنَّ ذلكَ المعنى غيرُ المعنى الذي هوَ طبيعةٌ. ومنها أنهُ ظنَّ أنَّ هذا الواحدَ المقولَ على جميعِ المقولاتِ هوَ الواحدُ الذي هوَ مبدأُ العددِ، والعددُ عرضٌ، فاعتقدَ أنَّ اسمَ

الواحدِ يدلُّ منَ الموجوداتِ على عرضٍ. والواحدُ الذي هوَ مبدأُ العددِ إنما هوَ منَ الموجوداتِ التي يقالُ عليها اسمُ الواحدِ، وإنْ كانَ أحقها بهذا كما ستعرفهُ في المقالةِ التاسعةِ منْ هذا الكتابِ.

وقولهُ: "فمعلومٌ أنَّ الزيادةَ في هذا تدلُّ على شيءٍ واحدٍ، ولا يدلُّ الواحدُ على شيءٍ آخرَ غيرِ الهويةِ" يعني بالزيادةِ زيادتنا واحدٌ وموجودٌ على الشيءِ الواحدِ بعينهِ، مثلَ قولنا: "هذا إنسانٌ وهذا إنسانٌ واحدٌ"، وفي مثلِ قولنا: "هذا إنسانٌ وهذا إنسانٌ" لا في الكونِ ولا في الفسادِ. وإنما كانتِ الدلالتانِ واحدةً لأنَّ قولنا: "هذا إنسانٌ" يدلُّ على إنسانٍ واحدٍ بتضمينٍ، فإذا صرحَ باسمِ الواحدِ لمْ يكنْ فرقٌ بينَ الدلالتينِ إلا أنَّ الواحدةَ دلتْ بتضمينٍ والأخرى بتصريحٍ.

ثمَّ أتى بحجةٍ أخرى يبينُ منها أنَّ الواحدَ يدلُّ منَ الشيءِ الموصوفِ بهِ على طبيعتهِ لا على أمرٍ زائدٍ عليه، فقالَ: "وأيضًا فإنَّ جوهرَ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ واحدٌ لا بنوعِ العرضِ"، يريدُ: وأيضًا فمما يدلُّ على أنَّ الواحدَ ليسَ يقالُ على شيءٍ زائدٍ على الموصوفِ بهِ أنَّ جوهرَ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ هوَ واحدٌ بالذاتِ لا لأمرٍ زائدٍ عليه، وذلكَ أنهُ لوْ كانَ الشيءُ واحدًا بأمرٍ زائدٍ على ذاتهِ كما يذهبُ لذلكَ ابنُ سينا لمْ يكنْ شيءٌ منَ الأشياءِ واحدًا بذاتهِ وجوهرهِ بلْ بشيءٍ زائدٍ على جوهرهِ، وذلكَ الشيءُ الذي صارَ بهِ واحدًا إنْ قيلَ فيهِ أنهُ إنما صارَ واحدًا بمعنىً زائدٍ على ذاتهِ فقدْ سئلَ أيضًا في ذلكَ الشيءِ الذي بهِ صارَ واحدًا بماذا صارَ واحدًا، فإنْ كانَ ذلكَ الأمرُ بمعنىً زائدٍ عليه عادَ السؤالُ فيهِ ومرَّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ نقولُ إنَّ جوهرَ كلِّ واحدٍ هويتهُ"، يريدُ: ولذلكَ نقولُ إنَّ جوهرَ كلِّ واحدٍ الذي هوَ بهِ واحدٌ هوَ هويتهُ التي بها صارَ موجودًا.

ثمَّ قالَ: "فمعلومٌ أنَّ صورَ الواحدِ على عددِ صورِ الهويةِ"، يريدُ: فقدْ تبينَ منْ هذا القولِ أنَّ الصورَ التي يدلُّ عليها الواحدُ هيَ على عددِ الصورِ والطبائعِ التي يدلُّ عليها الهويةُ والموجودُ، أيْ كلاهما يدلُّ على المقولاتِ العشرِ.

ثمَّ قالَ: "ولعلمٍ واحدٍ النظرُ في هذهِ الصورِ ومعرفةُ ما هيَ"، يريدُ: وهوَ أيضًا بينٌ أنَّ لعلمٍ واحدٍ النظرَ في جميعِ هذهِ الصورِ وفي خواصها ولواحقها، ولذلكَ قالَ بعدَ هذا: "أعني أنَّ لعلمٍ واحدٍ النظرَ في المتفقِ والشبيهِ وسائرِ الأشياءِ التي تشبهُ هذهِ وغيرها، وفي الجملةِ تنسبُ جميعُ الأضدادِ إلى هذا العلمِ الأولِ، يريدُ: أنَّ هذا العلمَ ينظرُ في المتفقِ والمختلفِ والشبيهِ وغيرِ الشبيهِ والهوهو والمساوي وغيرِ المساوي، وبالجملةِ فهوَ ينظرُ في جميعِ الأضدادِ ويرقيها إلى الأضدادِ الأولِ، إذْ كانتْ جميعُ الأضدادِ لواحقَ الموجودِ بما هوَ موجودٌ، وكانَ نظرُ هذا العلمِ في الأسبابِ الأولِ في كلِّ واحدٍ منْ هذهِ الأشياءِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤

وسنفْحص عنْ هذا المذْهب إذا ميّزْنا الأضْداد وأقْسام الفلْسفة وأجْزاؤها على عدد الجواهر، فمعْلومٌ أنّ لهذه الجواهر جوهراً واحداً يتقدّمها أرْفع منْ جميعها اضْطراراً، وأجْناسه الأوّل: الواحد والموْجود. ولذلك تتْبع العلوم لهذه الأجْناس، فإنّ الفيلسوف يشْبه صاحب علْم التّعاليم، فإنّ للْعلْم التعليميّ أجْزاءً، ومنْ هذه العلوم التعليميّة ما هو أوّلٌ ومنْها ما هو ثانٍ، وكذلك سائرها على هذا المثال. فإذا وجب لعلْمٍ واحدٍ النّظر في الموْضوعات على المعادلة، وعديل الواحد في الوضْع الكثْرة، فمعْلومٌ أنّه لعلْمٍ واحدٍ النّظر في السّالب والعدم؛ لأنّ النّظر في كليهما واحدٌ لواحدٍ، فأمّا أنْ يكون سالباً وأمّا أنْ يكون العدم الّذي يقال مرْسلاً أنّه

ليس لهذا الشّيء أو لجنْسٍ من الأجْناس. فبين الواحد والسّلْب فصْلٌ؛ لأنّ السّالب هو نفْي الواحد، وأمّا العدم فله طبيعةٌ من الطّبائع موْضوعةٌ له ويحْمل العدم عليها. فإذا كان يعادل في الوضْع للْواحد الكثْرة، فمعْلومٌ أنّ الأشْياء الّتي قيلتْ يعادلها في الوضْع الغير، والّذي لا شبيه، والّذي ليس مساوٍ، وسائر الأشْياء الّتي تقال بهذا النّوْع أو بنوْع الكثْرة. وإذا كان للْعلْم الّذي قلْنا المعْرفة بالْواحد، وكانت الضّدّيّة شيْئاً واحداً منْ هذه الأشْياء، ويقال الواحد على أنْواعٍ كثيرةٍ، فمعْلومٌ أنّ هذه الأضْداد تقال أيْضاً على أنْواعٍ كثيرةٍ، ولعلْمٍ واحدٍ المعْرفة بجميعها مثْل ما يعْرف الواحد؛ لأنّه إنْ كانتْ تقال هذه الأشْياء على أنْواعٍ كثيرةٍ فليس معْرفتها لعلومٍ شتّى، بلْ إنّما تكون معْرفتها لعلومٍ شتّى إذا لم يكنْ خاصّاً لها كما قلْنا شيْءٌ واحدٌ ولم تقلْ على شيْءٍ واحدٍ. فإذا نسب جميع الأشْياء إلى الأوّل الّذي هو أوّلٌ لها، كقوْلنا إنّ جميع الأشْياء الّتي تقال واحدٌ تنْسب إلى الواحد المتقدّم بالأوّليّة، وكذلك نقول في الّذي يقال هو بعيْنه، وفي الّذي يقال غيره، وفي الأضْداد. فينْبغي أنْ نفصّل أوّلاً على كمْ نوْعٍ يقال كلّ واحدٍ منْ هذه، وكذلك نسْبها إلى أوائلها ونخْبر كيف ينْسب إليها في جميع المقولات؛ فإنّ من الأشْياء ما يقال أوّلٌ لأنّ له أوّلٌ بنوْعٍ من الأنْواع، ومنْها ما يقال أوّلٌ لأنّه يفْعل فعْلاً منْ أفاعيل الأوّل بنوْعٍ من الأنْواع، ومنْها ما يقال أوّلٌ بنوْعٍ آخر منْ هذه الأنْواع، فمعْلومٌ أنّه ينْبغي أنْ نعْلم هذه الأشْياء وأنْ نعْرف حدّها وحدّ الجوْهر، وهذا الطّلب هو واحدٌ ممّا فحصْنا عنْه في المسائل الغامضة.

ترجمة حديثة: وهذه الأمور هي التي يُنظر فيها عند النظر في المتقابلات.

وإن أجزاء الفلسفة من حيث العدد هي بعدد الجواهر، ولهذا وجب أن يكون بعضها علماً أولاً وبعضها تالياً له. وإن لهذه الأجزاء أجناساً تتبعها، وهي "الواحد"

و"الموجود"، ولهذا فإن العلوم تابعة لها. فقال الفيلسوف كمال من يُدعى الرياضي؛ فإن لهذا [العلم الرياضي] أيضاً أجزاء، وفيه علمٌ ما أول، وعلمٌ ثانٍ، وسائرها تابعة له في الرياضيات.

ثم إنه، لما كان النظر في المتقابلات من شأن علم واحد، وكانت "الكثرة" تقابل "الواحد"، فإن النظر في "السلب" و"العدم" للواحد يعود إلى هذا العلم الواحد أيضاً. وذلك لأنه في كلتا الحالتين ينظر في الشيء الذي يُقال عليه السلب أو العدم، سواء قيل عنه ببساطة إنه ليس فيه، أو أنه ليس في جنس معين. فهناك إذن اختلاف للواحد عما في النفي؛ فالنفي [السلب] هو غياب ذلك الشيء فحسب، أما في "العدم" [الخاص بموضوع]، فهناك أيضاً طبيعة ما موضوعة يُحمل عليها العدم. والكثرة تقابل الواحد.

ولهذا فإن معرفة ما يقابل المذكورات سابقاً—أي "المختلف"، و"غير المتشابه"، و"غير المتساوي"، وكل ما يقال إما بحسبها أو بحسب الكثرة والوحدة—هو من شأن العلم المذكور. ومن هذه [المتقابلات] "التضاد" نفسه؛ فإن التضاد هو نوع من الاختلاف، والاختلاف هو نوع من المغايرة. ولما كان "الواحد" يُقال على أنحاء كثيرة، فإن هذه [المتقابلات] أيضاً ستقال على أنحاء كثيرة. إلا أن معرفة كل هذه الأمور تعود إلى علم واحد؛ فليس لأنه يقال على أنحاء كثيرة يجب أن يكون [موضوعاً] لعلمٍ آخر، بل إذا لم تكن معانيه تُردّ إلى واحدٍ أو ترجع إلى واحدٍ، فحينئذ يكون لعلمٍ آخر.

ولكن بما أن كل شيء يُردّ إلى الأول—كمثل كل ما يقال له "واحد" بالنسبة إلى الواحد الأول—فكذلك يجب أن يقال في "المطابق" و"المختلف" و"المتقابل". ولهذا السبب، عند تقسيمنا لكيفية قول كل واحد من هذه، يجب أن ننسبه إلى معناه الأول في كل "مقولة"، وكيف يُقال بالنسبة إليه؛ فبعضها يقال كذلك لكونها تملكه، وبعضها لكونها تصنعه، وبعضها بحسب طرق أخرى من هذا القبيل. إذن، فقد اتضح ما قيل في الشكوك، وهو أن النظر في هذه الأمور وفي "الجوهر" يعود إلى علم واحد، وقد كان هذا أحد الأمور التي ذكرناها في الشكوك.

التّفْسيرُ

قوْله: "وسنفْحص عنْ هذا المذْهب إذا ميّزْنا الأضْداد" يريد:- نفْحص ونبيّن أنّ جميع الأضْداد تنْسب معْرفتها إلى هذا العلْم الأوّل إذا ميّزْنا على كمْ نوْعٍ تقال الأضْداد.

ثمّ قال: "وأقْسام الفلْسفة وأجْزاؤها على عدد الجواهر" إلى قوْله "اضْطراراً" يريد:- وإنْ كانتْ أقْسام هذا العلْم المسمّى فلْسفةً أولى وأجْزاؤها على عدد أنْواع الجواهر، وكانت الجواهر كثيرةً، فمعْلومٌ أنّ لهذه الجواهر جوهراً واحداً يتقدّمها أرْفع منْ جميعها اضْطراراً.

ثمّ قال: "وأجْناسه الأوّل الواحد والهويّة" يريد:- ومعْلومٌ أنّه تكون أجْناس هذا العلْم الأوّل الواحد والموْجود.

ثمّ قال: "ولذلك تتْبع العلوم لهذه الأجْناس"، يريد:- ولذلك تتْبع أجْناس أجْزاء العلْم الواحد منْها أجْناس الموْجودات أيْ تكون بعددها، وتتْبع أجْزاء العلْم الواحد منْها أجْزاء الموْجودات الّتي في ذلك العلْم، ولذلك يكون عدد أجْزاء هذا العلْم هو على عدد أنْواع الجواهر وأجْناسها.

ثمّ قال: "فإنّ الفيلسوف يشْبه صاحب العلْم التعليميّ، فإنّ للْعلْم التعليميّ أجْزاءً وهي هذه العلوم التعليميّة، فمنْها ما هو أوّلٌ ومنْها ما هو ثانٍ، وكذلك سائرها على هذا المثال"، يريد:- أنّ الحال في أجْزاء الفلْسفة الأولى كالحال في أجْزاء التّعاليم؛ فكما أنّ التّعاليم منْها جزْءٌ أوّلٌ وهو العدد مثلاً أو الهندسة، ومنْها أجْزاءٌ ثوانٍ مثْل المناظر والموسيقى، كذلك الحال في أجْزاء هذا العلْم، وذلك أنّ الأوّل منْها هو النّاظر في الجواهر المفارقة، أعْني لا الأوّل في التعليم بل الأوّل في الوجود، ومنْها ثوانٍ وهو النّاظر في الجوْهر المحْسوس، وهذا هو بحسب الأوّل في الوجود، وأمّا الأوّل في المعْرفة فهو الجوْهر المحْسوس، فإنّ النّظر في الجوْهر المحْسوس ولواحقه هو أوّلٌ في المعْرفة، والنّظر في الجوْهر المفارق هو آخرٌ في المعْرفة أوّلٌ في الوجود، ولذلك سمّي علْم ما بعْد الطّبيعة أيْ بعْد النّظر في الجوْهر المحْسوس المطْلق عليه اسْم الطّبيعة.

ولمّا بيّن أنّ هذا العلْم ينْظر في الواحد، وكانت الكثْرة تقابل الواحد إمّا على نحْو السّلْب وإمّا على نحْو العدم، وكان النّظر في المتقابلين لعلْمٍ واحدٍ، أخذ يبيّن ذلك فقال: "فإذا وجب لعلْمٍ واحدٍ النّظر في الموْضوعات على المعادلة، وعديل الواحد في الوضْع الكثْرة"، يريد:- وإذا وجب أنْ يكون العلْم الواحد بعيْنه هو النّاظر في موْضوعاته المتقابلة والكثْرة تقابل الواحد، فمعْلومٌ أنّ هذا العلْم إذا نظر في الواحد فله النّظر في الكثْرة.

ثمّ أتى بحجّةٍ على ذلك فقال: "فمعلومٌ أنهُ إلى قولهِ أوْ لجنسٍ منَ الأجناسِ"، يريدُ:- وإنما وجبَ أنْ يكونَ النظرُ لهذا العلمِ في الموجبِ والسالبِ وأنْ يكونَ لهُ النظرُ في الواحدِ والكثرةِ لأنَّ الواحدَ إما أنْ يكونَ يدلُّ على سلبِ الكثرةِ وإما أنْ يكونَ يدلُّ على عدمها العدمِ المرسلِ أعني المطلقَ لا العدمِ الذي يوجدُ للشيءِ في وقتٍ دونَ وقتٍ وفي موضوعٍ دونَ موضوعٍ.

ثمَّ قالَ: "فبينَ الواحدِ والسلبِ فصلٌ لأنَّ السالبَ هوَ نفيُ الواحدِ وأما العدمُ فلهُ طبيعةٌ منَ الطبائعِ موضوعةٌ لهُ ويحملُ العدمُ عليها"، يريدُ:- وإنما قلنا أنَّ الواحدَ إما أنْ يقابلَ الكثرةَ بالسلبِ والإيجابِ أوْ بالملكةِ والعدمِ لأنَّ بينَ السلبِ والعدمِ فرقًا وهوَ أنَّ السلبَ نفيُ الشيءِ المسلوبِ بإطلاقٍ والعدمُ هوَ نفيٌ عنْ طبيعةٍ محدودةٍ وإذا وصفتْ تلكَ الطبيعةُ بالعدمِ كانَ ذلكَ في صورةِ الإيجابِ وهوَ الذي أرادَ بقولهِ ويحملُ العدمُ عليها والفرقُ بينَ السلبِ والعدمِ قدْ تبينَ في علمِ المنطقِ وسنبينُ الوجهَ الذي بهِ يقابلُ الواحدُ الكثرةَ في المقالةِ التي يتكلمُ فيها في الواحدِ والكثرةِ وسائرِ الأضدادِ فإنهُ ليسَ نحتاجُ منْ ذلكَ في هذا الموضعِ إلا أنْ نبينَ أنهُ مقابلٌ فقطْ بأيِّ نحوٍ اتفقَ منَ النحوينِ.

ثمَّ قالَ: "فإذا كانَ معادلاً في الوضعِ للواحدِ الكثرةُ فمعلومٌ أنَّ الأشياءَ التي قيلتْ يعادلها في الوضعِ الغيرُ والذي لا شبيهَ والذي ليسَ بمساوٍ وسائرُ الأشياءِ التي تقالُ بهذا النوعِ أوْ بنوعِ الكثرةِ." يريدُ:- ومعلومٌ أنهُ إذا كانَ عديلَ الواحدِ في المقابلةِ الكثرةُ فمعلومٌ أنَّ الهوهو يقابلهُ الغيرُ والشبيهُ يقابلهُ لا شبيهَ والمساوي يقابلهُ لا مساوٍ وما أشبهَ ذلكَ منَ الأشياءِ التي نتقابلُ بهذا النوعِ أوْ بنوعِ الواحدِ والكثرةِ.

ثمَّ قالَ: "وإذا كانَ للعلمِ الذي قلنا المعرفةُ بالواحدِ وكانتِ الضديةُ شيئًا واحدًا منْ هذهِ الأشياءِ ويقالُ الواحدُ على أنواعٍ كثيرةٍ فمعلومٌ أنَّ هذهِ الأضدادَ تقالُ أيضًا على أنواعٍ كثيرةٍ." يريدُ:- فمعلومٌ إذا كانَ لهذا العلمِ المعرفةُ بالواحدِ وكانَ اسمُ الواحدِ قدْ يقالُ على الضديةِ أيْ يقالُ ضدٌّ واحدٌ وكانَ الواحدُ يقالُ على كثرةٍ فبينٌ أنَّ اسمَ الضدِّ يقالُ على أشياءَ كثيرةٍ.

ثمَّ قالَ: "ولعلمٍ واحدٍ المعرفةُ بجميعها مثلَ ما يعرفُ الواحدُ"، يريدُ:- ويجبُ لمكانِ هذا كلهِ أنْ يكونَ لعلمٍ واحدٍ معرفةُ جميعِ أنواعِ الأضدادِ وهوَ هذا العلمُ منْ قبلِ أنْ لهُ معرفةَ أنواعِ الواحدِ.

ثمَّ قالَ: "لأنهُ إنْ كانتْ تقالُ هذهِ الأشياءُ على أنواعٍ كثيرةٍ فليسَ معرفتها لعلومٍ شتى إلى قولهِ ولمْ تقلْ على شيءٍ واحدٍ"، يريدُ:- فإنهُ إنْ كانتْ هذهِ الأشياءُ تقالُ على أشياءَ كثيرةٍ فليسَ علمها لعلومٍ كثيرةٍ لأنَّ الأشياءَ الكثيرةَ التي هيَ لعلومٍ كثيرةٍ هيَ الكثيرةُ التي لا تنسبُ إلى شيءٍ واحدٍ وأما هذهِ فإنها تنسبُ إلى شيءٍ واحدٍ فهيَ لعلمٍ واحدٍ كما بينا قبلُ.

ثمَّ قالَ: "فإذا نسبَ جميعُ الأضدادِ إلى الأولِ الذي هوَ لها أولٌ كقولنا إنَّ جميعَ الأشياءِ التي تقالُ واحدٌ تنسبُ إلى الواحدِ المتقدمِ بالأوليةِ إلى قولهِ وكذلكَ ننسبها إلى أوائلها"، يريدُ:- وإذا كانتْ هذهِ كلها لها أولٌ تنسبُ إليهِ وكانَ الواجبُ في هذا العلمِ أنْ يعرفَ الأولَ منها في جنسٍ جنسٍ وكيفَ نسبةُ ما في ذلكَ الجنسِ إليهِ مثالُ ذلكَ أنَّ جميعَ الأشياءِ التي يقالُ عليها واحدٌ ينبغي أنْ نعرفَ الواحدَ المتقدمَ عليها ومرتبةَ الأشياءِ الواحدةِ منهُ وكذلكَ الحالُ في الأضدادِ والهوهو والغيرِ فينبغي أنْ نتقدمَ أولاً فنعلمَ على كمْ نوعٍ منْ هذهِ الأشياءِ يقالُ كلُّ واحدٍ منها ثمَّ ننسبها إلى مبادئها وهذا الفعلُ الذي قالهُ هوَ الذي فعلهُ في المقالةِ

المرسومِ عليها حرفُ الدالِ فإنهُ أفردها بهذا النظرِ لتعديدِ المعاني التي تقالُ عليها أسماءُ الأشياءِ التي ينظرُ فيها هذا العلمُ، وقولهُ "ونخبرُ كيفَ ينسبُ إليها في جميعِ المقولاتِ"، يريدُ:- أنهُ يخبرُ بالأولِ الذي في جنسٍ جنسٍ منْ هذهِ الأشياءِ وذلكَ أنَّ هذهِ الأشياءَ توجدُ في أكثرَ منْ مقولةٍ واحدةٍ مثلَ الواحدِ في الكمِّ والكيفِ والجوهرِ وهذا الذي يطلبُ أنْ يبينَ الأولَ في كلِّ واحدٍ منْ هذهِ المقولاتِ ويبينَ أولَ المقولةِ التي هيَ علةٌ لهذهِ المقولاتِ وهوَ أولُ الجوهرِ فإنهُ الأولُ بإطلاقٍ لجميعِ الأشياءِ التي في مقولةٍ مقولةٍ منَ المقولاتِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ منَ الأشياءِ ما يقالُ أولٌ لأنَّ لهُ أولاً بنوعٍ منَ الأنواعِ ومنها ما يقالُ أولٌ لأنهُ يفعلُ فعلاً منْ أفاعيلِ الأولِ بنوعٍ منَ الأنواعِ ومنها ما يقالُ أولٌ بنوعٍ آخرَ منْ هذهِ الأنواعِ"، يريدُ:- وكذلكَ ينبغي أنْ نتقدمَ فنعرفَ على كمْ نوعٍ معنىً يقالُ "الأولُ" فإنَّ منهُ ما يقالُ أولاً لأنَّ لهُ نوعاً منَ أنواعِ الأولِ، ومنهُ ما يقالُ أولاً لا لأنَّ لهُ نوعاً منْ أنواعِ الأولِ، بلْ لأنَّ لهُ فعلاً منْ أفعالِ الأولِ، أوْ انفعالاً منْ انفعالِ الأولِ يريدُ:- أوْ يقبلُ فعلاً منْ أفعالِ الأولِ.

ثمَّ قالَ: "فمعلومٌ أنهُ ينبغي أنْ نعلمَ هذهِ الأشياءَ وأنْ نعرفَ حدَّها وحدَّ الجوهرِ"، يريدُ:- وإذا كانَ ذلكَ كلهُ كما وصفنا فبينٌ أنهُ ينبغي لصاحبِ هذا العلمِ أنْ يعرفَ حدودَ هذهِ الأشياءِ وحدودَ الجوهرِ الذي هوَ علةٌ لهذهِ كلها،

ثمّ قالَ: "وهذا الطلب هو واحد مما فحصنا عنه في المسائل الغامضة"، يريدُ: - وهذه الأشياء التي تَبيّن هنا أن هذا العلم ينظر فيها هي إحدى المسائل الغامضة التي فحصنا عنها في المقالة التي قبل هذه.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ه

وينبغي للفيلسوفِ أنْ يقوى على النظرِ في جميعِ هذهِ الأشياءِ، فإنهُ إنْ لمْ يكنْ ذلكَ للفيلسوفِ فلمنْ يجبُ الفحصُ عنْ قولِ القائلِ إنَّ سقراطَ قائمٌ، وعنْ قولِ القائلِ إنَّ سقراطَ قاعدٌ، إنْ كانَ هذانِ القولانِ شيئًا واحدًا بعينهِ، وإنْ كانَ يضادُّ الواحدُ للواحدِ، وما الضدُّ، وبكمْ نوعٍ يقالُ؟ وكذلكَ سائرُ الأشياءِ التي تشبهُ هذهِ. فإذْ كانتْ هذهِ الأشياءُ وما أشبهها بذاتها الامَ الواحدِ وحدهُ والامَ الهويةِ بكنهها، وليسَ هيَ الامَ الواحدِ والهويةِ بأنها عددٌ أوْ خطٌّ أوْ نارٌ، فمعلومٌ أنَّ للعلمِ الذي يعرفُ الواحدَ والهويةَ أنْ يعلمَ ما الواحدُ وما الهويةُ وما الاعراضُ التي تعرضُ لهما. فالذينَ يفحصونَ عنْ مثلِ هذهِ الأشياءِ ليسَ خطاؤهمْ بأنهمْ لا يفحصونَ عنْ أشياءَ هيَ للفلسفةِ، بلْ خطاؤهمْ لأنهمْ لا يفحصونَ عنْ جوهرِ هذهِ الأشياءِ التي هيَ قبلَ الأشياءِ. فإنهُ كما أنَّ للعددِ بما هوَ عددٌ إلا ما خاصيةٌ لهُ، أعني بالامِ العددِ الزوجَ والفردَ والمتساويَ والمساويَ والزائدَ والناقصَ، وهذهِ للعددِ على حدتها وبعضها معَ بعضٍ، وكذلكَ للجوهرِ الذي يتحركُ والذي لا يتحركُ والذي لا ثقلَ لهُ والذي لهُ ثقلٌ الامٌ اخرُ خاصةٌ، كذلكَ أيضًا للهويةِ بكنهها الامٌ خاصةٌ. وهذهِ الالامُ التي ينبغي للفيلسوفِ أنْ يفحصَ عنها بالحقيقةِ. والدلالةُ على ذلكَ أنَّ المنطقيينَ والسفسطائيينَ يلزمونَ أنفسهمْ ما يلزمُ الفيلسوفُ نفسهُ منَ التعبِ، فإنَّ علمَ السفسطائي هوَ حكمةٌ بالتمويهِ فقطْ، وأما المنطقيونَ فهمْ يتكلمونَ في جميعِ الأشياءِ، والهويةُ هوَ العامُّ المشتركُ لجميعهمْ. فمعلومٌ أنهمْ يتكلمونَ في هذهِ الأشياءِ لأنها خاصةُ الفلسفةِ، فإنَّ علمَ السفسطائيينَ وعلمَ المنطقيينَ يرجعُ إلى جنسٍ واحدٍ وهوَ جنسُ الفلسفةِ، لكنْ تنفصلُ الفلسفةُ إما منَ العلمِ الواحدِ فبنوعِ القوةِ، وإما منَ العلمِ الآخرِ فباعتبارِ تدبيرِ الحياةِ، فإنَّ علمَ

المنطقِ يعلمُ ما يعلمُ الفيلسوفُ، وأما علمُ السفسطائي فيظنُّ أنهُ يعلمُ ولا يعلمُ بالحقيقةِ<

ترجمة حديثة: إن للفيلسوف أن ينظر في كل شيء. فإنه إن لم يكن الفيلسوف، فمن ذا الذي سينظر إذا كان سقراط هو بعينه سقراط الجالس، أو إذا كان الواحد ضدًا للواحد، أو ما هو الضد، أو على كم جهة يُقال، وكذلك في سائر الأمور التي من هذا النحو؟ فإذ كانت هذه لواحق ذاتية للواحد بما هو واحد، وللموجود بما هو موجود، لا بما هي أعداد أو خطوط أو نار، فمن البيّن أن لها علماً واحداً، هو الذي يعرف ماهيتها وأعراضها. وليس يغلط في هذا أولئك الذين ينظرون فيها على أنهم ليسوا يتفلسفون، بل لأن الجوهر، الذي لا يعلمون منه شيئاً، هو الأسبق.

فإنه كما أن للعدد، بما هو عدد، خواصَّ له، مثل الفردية والزوجية، والمناسبة والمساواة، والزيادة والنقصان، وهذه تلحق الأعداد سواء في ذاتها أو بالقياس بعضها إلى بعض؛ وكذلك للجسم الصلب، ولغير المتحرك والمتحرك، وللخفيف والثقيل، خواص معينة؛ فكذلك للموجود بما هو موجود خواص معينة. وهذه هي التي من شأن الفيلسوف أن ينظر في حقيقتها.

والعلامة على ذلك أن الجدليين والسفسطائيين يتشبهون في الظاهر بهيئة الفيلسوف. فإن السفسطة إنما هي حكمة مموَّهة ظاهرة فقط. والجدليون كذلك يجادلون في كل شيء، والموجود هو أمر مشترك للجميع، وإنما يجادلون في هذه

الأمور لأنها من خواص الفلسفة. ذلك أن السفسطة والجدل تدوران مع الفلسفة حول جنس واحد بعينه، ولكن الفلسفة تختلف عن هذه [أي الجدل] بنوع القدرة، وعن تلك [أي السفسطة] باختيار نمط الحياة. فالجدل صناعة فاحصة ممتحنة في الأمور التي تكون الفلسفة فيها صناعة علمية يقينية؛ وأما السفسطة فهي ظاهرة [الحكمة] ولكنها في الحقيقة ليست كذلك.

التّفْسيرُ

يقولُ إنَّ الّذي يظْهرُ منْ أمْرِهِ أنّهُ يجبُ عليه أنْ يفْحصَ عنْ أمْثالِ هذهِ الْمطالبِ، أعْني الّتي تلْحقُ الْمَوْجودَ بما هوَ موْجودٌ، فإنّهُ إنْ لمْ يكنْ للْفيلْسوفِ الْفحْصُ عنْ أمْثالِ قوْلِ الْقائلِ: سقْراطُ قاعدٌ ولْيسَ بقاعدٍ أوْ قائمٌ، هلْ هذانِ الْقوْلانِ يقْتسمانِ الصّدْقَ والْكذبَ أوْ لا يقْتسمانِ، فلمنْ يكونُ؟ وكذلكَ لمنْ يكونُ الْفحْصُ عنِ الضّدِّ، هلْ لهُ ضدٌّ واحدٌ أوْ أكْثرُ، وما هوَ الضّدُّ، وعلى كمْ نوْعٍ يقالُ الضّدُّ؟ وكذلكَ سائرُ الْأشْياءِ الّتي تشْبهُ هذهِ. وإنّما أرادَ أنّهُ إذا كانَ منَ الْمعْلومِ بنفْسهِ أنّ هذهِ الْمطالبَ ينْبغي أنْ يفْحصَ عنْها في صناعةٍ منَ الصّنائعِ، وكانَ ظاهراً منْ أمْرِ الْعلومِ الْجُزْئيّةِ أنّها ليْسَ تفْحصُ عنْها، فقدْ يجبُ أنْ يكونَ هذا الْعلْمُ الْعامُّ هوَ الّذي يفْحصُ عنْها.

ثمَّ قالَ: "فإذْ كانتْ هذهِ الْأشْياءُ وما أشْبهها بذاتها آلامَ الْواحدِ وحْدهُ وآلامَ الْهويّةِ بكنْهها، وليْسَ هيَ آلامَ الْواحدِ والْهويّةِ بأنّها عددٌ أوْ خطٌّ أوْ نارٌ، فمعْلومٌ أنّ للْعلْمِ الّذي يعْرفُ الْواحدَ والْهويّةَ أنْ يعْلمَ ما الْواحدُ وما الْهويّةُ وما الْأعْراضُ الّتي تعْرضُ لهما." يريدُ:- فإنْ كانتْ أمْثالُ هذهِ الْمطالبِ هيَ أعْراضَ الْواحدِ بما هوَ واحدٌ، وأعْراضَ الْهويّةِ بما هيَ هويّةٌ، لا أعْراضَ الْواحدِ بما هوَ واحدٌ عددٌ،

ولا واحدٌ خطٌّ، ولا واحدٌ نارٌ، ولا للْهويّةِ بما هيَ هويّةٌ عددٌ، ولا هويّةٌ خطٌّ، ولا هويّةٌ نارٌ، فمعْلومٌ أنّ الْعلْمَ الّذي لهُ أنْ يعْرفَ الْهويّةَ بما هيَ هويّةٌ، والْواحدَ بما هوَ واحدٌ، لا واحدٌ مخْصوصٌ ولا هويّةٌ مخْصوصةٌ، هوَ الْعلْمُ الّذي لهُ أنْ يعْرفَ ما هوَ الْواحدُ بما هوَ واحدٌ، وما هيَ الْهويّةُ بما هيَ هويّةٌ، وما الْأعْراضُ الذّاتيّةُ الّتي تخْصهما.

ثمَّ قالَ: "فالّذينَ لا يفْحصونَ عنْ هذهِ الْأشْياءِ ليْسَ خطاؤهمْ لأنّهمْ لا يفْحصونَ عنْ أشْياءَ هيَ للْفلْسفةِ، بلْ خطاؤهمْ لأنّهمْ لا يفْحصونَ عنْ جوْهرِ هذهِ الْأشْياءِ الّتي هيَ قبْلَ الْأشْياءِ." يريدُ:- أنّ الّذينَ يرونَ أنّ الْفحْصَ عنْ هذهِ الْأشْياءِ ليْسَ بواجبٍ ليْسَ خطاؤهمْ فقطْ منْ قبَلِ أنّهمْ يتْركونَ الْفحْصَ عنْ أشْياءَ الْفحْصُ عنْها على الْفيلْسوفِ، بلْ ومنْ قبَلِ أنّهمْ يتْركونَ بتْركِ الْفحْصِ عنْها الْفحْصَ عمّا هيَ الْأشْياءُ الّتي هيَ أوائلُ جميعِ الْمَوْجوداتِ والْمتَقدّمةُ عليها، فيعْرضُ لهمْ ألّا يعْرفوا موْجوداً منَ الْمَوْجوداتِ بما هوَ على الْحقيقةِ بأقْصى أسْبابهِ.

ثمَّ أخذَ يذْكرُ الْحجّةَ على هذا الْمعْنى فقالَ: "فإنّهُ كما أنّ للْعددِ بما هوَ عددٌ آلامٌ خاصّيّةٌ، أعْني بالْآلامِ للْعددِ: الزّوْجَ والْفرْدَ والزّائدَ والنّاقصَ، وهذهِ للْعددِ على حدتها وبعْضها معَ بعْضٍ، وكذلكَ للْجوْهرِ الّذي يتحرّكُ والّذي لا يتحرّكُ والّذي لا ثقْلَ لهُ والّذي لهُ ثقْلٌ آلامٌ أخرُ خاصّيّةٌ، كذلكَ للْهويّةِ بكنْهها آلامٌ خاصّةٌ." يريدُ:- وأيْضاً فإنّهُ منَ الْبيّنِ أنّهُ كما أنّ للْعددِ بما هوَ عددٌ أعْراضٌ خاصّيّةٌ بما صاحبُ الْعددِ هوَ النّاظرُ فيها، مثلَ الزّوْجِ والْفرْدِ والزّائدِ والنّاقصِ، وبعْضُ هذهِ الْأعْراضِ آلامٌ لبعْضٍ أيْ أعْراضٌ لها خاصّةٌ، وكذلكَ للْجوْهرِ الّذي يتحرّكُ أعْراضٌ خاصّيّةٌ، وللْجوْهرِ الّذي لا يتحرّكُ أعْراضٌ خاصّةٌ، وللْجوْهرِ الّذي لا ثقْلَ لهُ أعْراضٌ خاصّيّةٌ بهِ، وللّذي لهُ ثقْلٌ أيْضاً أعْراضٌ خاصّيّةٌ، كذلكَ للْهويّةِ بما هيَ هويّةٌ، وللْمَوْجودِ بما هوَ موْجودٌ أعْراضٌ خاصّةٌ بهِ.

ثمَّ قالَ: "وهذهِ الْآلامُ الّتي ينْبغي للْفيلْسوفِ أنْ يفْحصَ عنْها بالْحقيقةِ." يريدُ:- وهذهِ الْأعْراضُ الّتي للْمَوْجودِ بما هوَ موْجودٌ هيَ الّتي ينْبغي للْفيلْسوفِ أنْ يفْحصَ عنْها.

ثمَّ قالَ: "والدّلالةُ على ذلكَ أنّ الْمنْطقيّينَ والسّفْطانيّينَ يلْزمونَ أنْفسهمْ ما يلْزمُ الْفيلْسوفُ نفْسهُ منَ التّعبِ." يريدُ:- والدّليلُ على أنّ الْفيلْسوفَ يلْزمهُ الْفحْصُ عنِ الْهويّةِ ولواحقها، أنّ الّذينَ يتشبّهونَ بهِ يلْزمونَ أنْفسهمْ منَ التّعبِ في الْفحْصِ عنْ هذهِ الْمعاني ما يلْزمهُ الْفيلْسوفُ نفْسهُ، وإنّما كانَ ذلكَ كذلكَ لأنّ هؤلاءِ أيْضاً ينْظرونَ في الْمَوْجودِ نظراً عامّاً.

وقوْلهُ: "فإنّ الْعلْمَ السّفْطانيَّ هوَ حكْمةٌ بالتّمْويهِ فقطْ." يريدُ:- أنّ حكْمةَ السّفْطانيّينَ هيَ حكْمةٌ توهمُ بأنّها حكْمةٌ منْ غيْرِ أنْ تكونَ كذلكَ في نفْسها، مثلَ الدّراهمِ الْمدلّسةِ الّتي توهمُ أنّها دراهمُ.

وقوْلهُ: "وأمّا الْمنْطقيّونَ فإنّهمْ يتكلّمونَ في هذهِ الْأشْياءِ، والهويّةُ هوَ الْعلْمُ الْمشْتركُ لجميعهمْ." يريدُ:- وأمّا الْجدليّونَ فإنّهمْ يتكلّمونَ أيْضاً في جميعِ الْأشْياءِ الّتي يتكلّمُ فيها الْفيلْسوفُ والسّفْسطانيُّ، والتّكلّمُ في الْهويّةِ والْمَوْجودِ هوَ الْعلْمُ الْمشْتركُ لهمْ.

ولمّا ذكرَ أنّها يشْتركانِ في الْمَوْضوعِ، ذكرَ النّحْوَ الّذي تفْترقُ فيهِ هذهِ الصّنائعُ فقالَ: "فإنّ علْمَ السّفْطانيّينَ وعلْمَ الْمنْطقيّينَ يرْجعُ إلى جنْسٍ واحدٍ وهوَ جنْسُ الْفلْسفةِ." يريدُ:- أنّ الْجنْسَ لهذهِ الثّلاثِ الّذي تنْظرُ فيهِ هوَ جنْسٌ واحدٌ وهوَ الْمَوْجودُ الْمطْلقُ.

ثمَّ قالَ: "لكنْ تنْفصلُ الْفلْسفةُ إمّا منَ الْعلْمِ الْواحدِ فبنوْعِ الْقوّةِ، وإمّا منَ الْعلْمِ الْآخرِ فباعْتبارِ تدْبيرِ الْحياةِ." يريدُ:- لكنَّ الْفلْسفةَ الْحقيقيّةَ تنْفصلُ منَ

الْفلْسفةِ الْجدليّةِ بنوْعِ الْعلْمِ، فإنَّ الْفلْسفةَ الْحقيقيّةَ تنْظرُ في الْمَوْجودِ نظراً برْهانيّاً، والْجدليّةَ نظراً مشْهوراً، وأمّا السّوفسْطانيّةُ فتنْفصلُ بالْغرضِ الْمقْصودِ في الْحياةِ، فإنَّ السّفْسطائيَّ قصْدهُ أنْ يظنَّ بهِ أنّهُ فيلْسوفٌ منْ غيْرِ أنْ يكونَ كذلكَ لينالَ كرامةً بذلكَ أوْ غيْرها منَ الْخيْراتِ الإنسانية، والفيلسوف قصدُه أن يَعرف الحق فقط.

ثمّ قالَ: "فإن علم المنطق يعلم ما يعلم الفيلسوف"، يريد:- وإنما قلنا أن صناعة الفلسفة والجدل تنفصل بنوع العلم لأن الجدلي يعلم ما يعلمه الفيلسوف، إلا أنّ أحدُهما يعلم ما يعلم بالبرهان، والآخر بالشهرة، وأما السّفسطائيّ فليس عندَه علمٌ البتّة، وإنما عنده ما يوهم أنه علم وهو كذب، ولذلك قال: "وأما السّفسطائيّ فيظن أنه يعلم، ولا يعلم بالحقيقة"

قال أُرسطُوطَالِيسُ ٦

وأيْضًا لأنَّ الْعدَمَ واحدٌ منْ أقْسَامِ الأضْدادِ، وجميعَ الْأشْياءِ الّتي تنْسَبُ إلى الْهويّةِ وإلى الّذي ليْسَ بهويّةٍ وإلى الْواحدِ والْكثْرَةِ مثلَ ما ينْسَبُ السّكونُ إلى الْواحدِ والْحركةُ إلى الْكثْرَةِ، وجميعَ النّاسِ يقرّونَ أنَّ الْهويّاتِ والْجوْهَرَ تركيبٌ منَ الْأضْدادِ، وجميعَ الْمتكلّمينَ قالوا إنَّ الْأوائلَ أضْدادٌ وإنَّ منْهُمْ منْ قَالَ إنَّ الْأوائلَ الزّوْجُ والْفَرْدُ، ومنْهُمْ منْ قَالَ إنَّها الْحارُّ والْباردُ ومنْهُمْ منْ قَالَ إنَّها نهايةٌ ولا نهايةٌ ومنْهُمْ منْ قَالَ إنَّها محبّةٌ وغلبةٌ. وفيما يظْهرُ أنَّ جميعَ هذهِ الْأشْياءِ وغيْرها تنْسَبُ إلى الْواحدِ والْكثْرَةِ، وينْبغي لنا أنْ نعْلَمَ الشّيْءَ الّذي تنْسَبُ إليْهِ هذهِ، وأمَّا الْأوائلُ والّتي هيَ غيْرُ هذهِ فهذهِ الْأشْياءُ لها كَالْأجْناسِ. ومعْلومٌ منْ هذهِ الْأشْياءِ أنَّ لعلْمٍ واحدٍ النّظرَ في الْهويّةِ على كنْهها لأنَّ جميعَ الْأشْياءِ إمّا أنْ تكونَ

أَضْدادًا وإمّا أنْ تكونَ منْ أضْدادٍ وأوائلُ الْأضْدادِ الْواحدُ والْكثْرَةُ. ولعلْمِ واحدِ النّظرَ في هذهِ إنْ كانتْ تقالُ على شيْءٍ واحدٍ وإنْ كانتْ لا تقالُ كذلكَ، وخليقٌ أنْ يكونَ هذا الْقوْلُ يوافقُ الْحقَّ، لكنْ وإنْ كانَ يقالُ الْواحدُ بأنْواعٍ كثيرةٍ فجميعُ أنْواعِهِ تنْسَبُ إلى الْواحدِ الْأوّلِ بمثْلِ ما تنْسَبُ سائرُ الْأضْدادِ إلى الْأوّلِ، وهذا الْقوْلُ جائزٌ وإنْ لمْ تكنِ الْهويّةُ والْواحدُ شيْئًا واحدًا كليًّا محْمولًا على جميعِ الْأشْياءِ، وأيْضًا وإنْ لمْ يكنْ مباينًا لسائرِ الْأشْياءِ فإنّهُ خليقٌ ألّا يكونَ كذلكَ، بلْ بعْضُ الْأشْياءِ تنْسَبُ إلى الْواحدِ وبعْضها تنْسَبُ إلى الّذي يتْلوَا الْواحدَ. ولذلكَ ليْسَ للْمسّاحِ أنْ يلْتمسَ ما الضّدُّ وما الْواحدُ وما التّامُّ وما الشّيْءُ بعيْنِهِ وما الْغيْرُ إلّا بنوْعٍ أفوسانيسَ. فمعْلومٌ أنَّ لعلْمٍ واحدٍ النّظرَ في الْهويّةِ على كنْهها وفي الْأشْياءِ الّتي تنْسَبُ إلى الْهويّةِ على كنْهها، وأنَّ لهذا الْعلْمِ النّظرَ ليْسَ في الْجواهرِ فقطْ بلْ وفي الْأشْياءِ الّتي هيَ للْجواهرِ أيْضًا؛ أعني الّتي قيلتْ: والْقبْلُ والْبعْدُ والْجنْسُ والصّورَةُ والْكلُّ والْجزْءُ وسائرُ الْأشْياءِ الّتي تشْبهُ هذهِ.

ترجمة حديثة: وأيضًا، فإن أحد طرفي تقابل الأضداد هو العدم، وكل الأشياء تُردّ إلى الموجود واللا موجود، وإلى الواحد والكثرة، فمثلًا السكون من جهة الواحد، أما الحركة فمن جهة الكثرة. وأما الموجودات والجوهر، فيكاد الجميع يسلّمون بأنها مركبة من الأضداد. فإنهم جميعًا يقولون إن المبادئ أضداد: فمنهم من يقول بالزوج والفرد، ومنهم من يقول بالحار والبارد، ومنهم من يقول بالمتناهي واللامتناهي، ومنهم من يقول بالمحبة والنزاع. ويبدو أن سائر المبادئ الأخرى كلها تُردّ أيضًا إلى الواحد والكثرة. وليُؤخذ منا هذا الردّ، فإن المبادئ

على الإطلاق، وتلك التي قال بها الآخرون، تقع جميعها تحت هذين الجنسين. فمن هذا يتضح إذن أن البحث في الموجود بما هو موجود هو من شأن علم واحد.

فإن كل الأشياء إما أن تكون أضدادًا، أو مركبة من الأضداد. ومبادئ الأضداد هي الواحد والكثرة. وهذه [الأمور] هي لعلم واحد، سواء قيلت بالقياس إلى واحد أم لا؛ وربما كان هذا هو حال الحق. ومع أن "الواحد" يُقال على أنحاء كثيرة، فإن سائر معانيه تُردّ إلى معنى أول، وكذلك حال الأضداد. ولهذا، حتى إن لم يكن الموجود والواحد شيئًا كليًا واحدًا بعينه في كل شيء، أو [جوهرًا] مفارقًا - وربما ليسا كذلك - فإنه مع ذلك تُردّ هذه [المعاني] إلى واحد، وتلك نتبعه. ولهذا السبب، ليس من شأن المهندس أن ينظر فيما هو الضد، أو التام، أو الواحد، أو الموجود، أو الهو هو، أو المختلف، إلا على سبيل المصادرة.

فمن الواضح إذن أن البحث في الموجود بما هو موجود وفيما يعرض له بذاته هو من شأن علم واحد؛ وأن هذا العلم النظري نفسه لا يبحث في الجواهر فحسب، بل أيضًا فيما يعرض لها، وفي تلك الأمور التي ذُكرت: أعني المتقدم والمتأخر، والجنس والنوع، والكل والجزء، وسائر ما يجري هذا المجرى.

التّفْسيرُ

قوْلُهُ: "وأيْضًا لأنَّ الْعدمَ واحدٌ منْ أقْسَامِ الْأضْدادِ وجميعُ الْأشْيَاءِ الّتي تنْسَبُ إلى الْهويّةِ وإلي الّذي ليْسَ بهويّةٍ وإلي الْواحدِ والْكثْرَةِ مثْلَ ما ينْسَبُ السّكُونُ

إلى الْواحدِ والْحركَةُ إلى الْكثْرَةِ"، يريدُ:- وواجبٌ أيْضًا على صاحبِ هذا الْعلمِ أنْ ينْظرَ في الْعدمِ وأنْواعِهِ، فإنَّ الْعدمَ واحدٌ منْ أقْسَامِ الْأضْدادِ، وقدْ تبيّنَ أنَّ هذا الْعلمَ ينْظرُ في الْأضْدادِ. وأيْضًا فإنَّ هذا الْعلمَ ينْظرُ في جميعِ الْأشْيَاءِ، وجميعُ الْأشْيَاءِ إمّا أنْ تكونَ هويّةً أوْ ليْسَ بهويّةٍ، والْعدمُ ليْسَ بهويّةٍ. وإنّما أرادَ أنْ يبيّنَ أنَّ هذيْنِ الْفصْليْنِ هما أعمُّ الْأشْيَاءِ الْمتوهّمةِ بمنْزلةِ الْواحدِ والْكثْرَةِ للْأشْيَاءِ الْموْجودةِ. وقوْلُهُ: "مثْلَ ما ينْسَبُ السّكُونُ إلى الْواحدِ والْحركَةُ إلى الْكثْرَةِ"، فإنّما أرادَ بذلكَ أنَّ كلَّ ما لا ينْقسِمُ فلا يتحرّكُ، وكلَّ متحرّكٍ جسْمٌ، وكلَّ منْقسِمٍ فذو كثْرَةٍ.

ثمَّ قالَ: "وجميعُ النّاسِ قالوا إنَّ الْهويّاتِ والْجوْهرَ ترْكيبٌ منَ الْأضْدادِ" إلى قوْلِهِ: "محبّةٌ وغلبةٌ" يريدُ:- إنّهمُ اتّفقوا على أنَّ الْمبادِئَ أضْدادٌ، فمنْهُمْ منْ قالَ إنّها الزّوْجُ والْفرْدُ، ومنْهُمْ منْ قالَ إنّها الْحارُّ والْبارِدُ، ومنْهُمْ منْ قالَ إنّها نهايةٌ ولا نهايةَ، ومنْهُمْ منْ قالَ إنّها محبّةٌ وغلبةٌ.

ثمَّ قالَ: "وفيما يظْهرُ أنَّ جميعَ هذهِ الْأشْيَاءِ تنْسَبُ إلى الْواحدِ والْكثْرَةِ"، يريدُ:- ويظْهرُ أنَّ هذهِ كلّها يعمُّها الْواحدُ والْكثْرَةُ.

ثمَّ قالَ: "وينْبغي لنا أنْ نعْلمَ الشّيْءَ الّذي إليْهِ تنْسَبُ هذهِ"، يريدُ:- إنّهُ ينْبغي لصاحبِ هذا الْعلمِ أنْ يعْرفَ الْأضْدادَ الْأوَلَ الّتي إليْها تنْسَبُ جميعُ الْأضْدادِ.

وقوْلُهُ: "وأمّا الْأوائلُ الّتي هيَ غيْرُ هذهِ فهذهِ الْأشْيَاءُ لها كالْأجْناسِ"، يريدُ:- فأمّا الْأوائلُ الّتي هيَ تحْتَ هذهِ الْأوائلِ فهذهِ الْأوائلُ كالْأجْناسِ لها.

ثمَّ قالَ: "ومعْلومٌ منْ هذهِ الْأشْيَاءِ أنَّ لعلْمِ واحدِ النّظرَ في الْهويّةِ على كُنْهِها، لأنَّ جميعَ الْأشْيَاءِ إمّا أنْ تكونَ أضْدادًا وإمّا أنْ تكونَ منْ أضْدادٍ، وأوائلُ الْأضْدادِ الْواحدُ والْكثْرَةُ"، يريدُ:- ومعْلومٌ منْ كوْنِ هذا الْعلمِ ينْظرُ في الْأضْدادِ

أنّهُ ينْظرُ في الْمَوْجودِ بما هوَ موْجودٌ، لأنَّ الْمَوْجوداتِ إمّا أنْ تكونَ أضْدادًا وإمّا مركّبةً منْ أضْدادٍ، ورأْسُ هذهِ الْأضْدادِ هوَ الْواحدُ والْكثيرُ. وهذهِ الْقسْمةُ هيَ بحسَبِ الْمشْهورِ، وإلّا فالْجزْمُ الْخامسُ قدْ تبيّنَ منْ أمْرِهِ أنّهُ ليْسَ بضدٍّ ولا منْ ضدٍّ. وكذلكَ يظْهرُ عكْسُ هذا، أعْني أنّهُ منْ نظرَ في الْمَوْجودِ بما هوَ موْجودٌ يجبُ أنْ ينْظرَ في الْأضْدادِ.

وقوْلُهُ: "ولعلْمِ واحدٍ النّظرَ في هذهِ إنْ كانتْ تُقالُ على شيْءٍ واحدٍ، وإنْ كانتْ لا تُقالُ كذلكَ"، يريدُ:- ولعلْمٍ واحدٍ النّظرَ في الْواحدِ والْمَوْجودِ إنْ كانا يُقالانِ على شيْءٍ واحدٍ أوْ على أشْياءَ كثيرةٍ.

وقوْلُهُ: "وخليقٌ أنْ يكونَ هذا الْقوْلُ يوافقُ الْحقَّ"، يريدُ:- أنَّ الْمَوْجودَ والْواحدَ يُقالانِ على أنْحاءٍ كثيرةٍ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ وإنْ كانَ يُقالُ الْواحدُ بأنْواعٍ كثيرةٍ، فجميعُ أنْواعِهِ تنْسَبُ إلى الْواحدِ الْأوّلِ، مثْلَ ما تنْسَبُ سائرُ الْأضْدادِ إلى الْأوّلِ"، يريدُ:- لكنْ وإنْ كانتْ تُقالُ على أنْواعٍ كثيرةٍ فإنّها تنْسَبُ إلى أوّلٍ فيها، مثْلَ ما تنْسَبُ سائرُ الْأضْدادِ إلى أوّلٍ فيها، وإنّما قالَ ذلكَ لأنّهُ لوْ لمْ تنْسَبْ إلى واحدٍ منْها لما كانَ ينْظرُ فيها صناعةٌ واحدةٌ، وإنّما ذكرَ هذا الطّلبَ لأنّهُ غلطُ منْ قالَ إنَّ الْمَوْجودَ واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "وهذا الْقوْلُ جائزٌ، وإنْ لمْ تكنِ الْهويّةُ والْواحدُ شيْئًا واحدًا كليًّا محْمولًا على جميعِ الْأشْياءِ أيْضًا، وإنْ لمْ يكنْ مباينًا لسائرِ الْأشْياءِ"، يريدُ:- أنَّ الْقوْلَ بأنَّ الْواحدَ يدلُّ على كثْرةٍ هوَ قوْلٌ جائزٌ، وإنْ لمْ تكنِ الْهويّةُ والْواحدُ يدلّانِ على معْنًى واحدٍ كليٍّ في جميعِ الْأشْياءِ مقولٍ بتواطُؤٍ، ولا كانَ أيْضًا مباينًا لجميعِ الْأشْياءِ. وقالَ ذلكَ لأنَّ هذيْنِ الْوجْهيْنِ مسْتحيلانِ، ولذلكَ قالَ: "فإنّهُ

خليقٌ ألّا يكونَ كذلكَ"، يريدُ:- ألّا يكونَ الْواحدُ بهذهِ الصّفةِ، أعْني أنّهُ يدلُّ على معْنًى واحدٍ في جميعِ الْأشْياءِ، ولا هوَ أيْضًا معْنًى مباينٌ لجميعِ الْأشْياءِ.

ثمَّ قالَ: "بلْ بعْضُ الْأشْياءِ تنْسَبُ إلى الْواحدِ وبعْضُها إلى الّذي يتْلو"، يريدُ:- بلِ الصّحيحُ أنَّ بعْضَ الْأشْياءِ الّتي يُقالُ عليها واحدٌ تنْسَبُ إلى الْواحدِ الْأوّلِ، وبعْضُها إلى الْواحدِ الّذي يتْلو الْأوّلَ، وبعْضُها إلى الّذي يتْلو الثّاني بالغًا ما بلغتْ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ ليْسَ للْمسّاحِ أنْ يلْتمِسَ ما الضّدُّ وما التّامُّ أوِ الْواحدُ وما الشّيْءُ بعيْنِهِ وما الْغيْرُ إلّا بنوْعٍ أفوساييسَ أيْ نقيضٍ"، يريدُ:- ولذلكَ ليْسَ للْمهنْدِسِ أنْ يبيّنَ ما هوَ الضّدُّ، ولا ما هوَ التّامُّ، ولا ما هوَ الْواحدُ، ولا ما هوَ هوَ، ولا ما هوَ غيْرٌ، إلّا أنْ يكونَ يبيّنَ أنَّ شيْئًا منْ هذهِ موجَبًا لشيْءٍ أوْ مسْلوبًا عنْ شيْءٍ. يريدُ:- منْ حيْثُ يدْنيهِ منْ موْضوعِهِ الّذي ينْظرُ فيهِ.

ثمَّ قالَ: "فمعْلومٌ أنَّ لعلْمٍ واحدٍ النّظرَ في الْهويّةِ على كُنْهِها، وفي الْأشْياءِ الّتي تنْسَبُ إلى الْهويّةِ بكنْهِها"، يريدُ:- فمعْلومٌ منْ هذهِ الْأشْياءِ كلّها الّتي قيلتْ وعُدّدَتْ أنَّ لعلْمٍ واحدٍ، وهوَ هذا، النّظرَ في الْموْجودِ بما هوَ موْجودٌ، وفي الْأعْراضِ الْموْجودةِ في الْموْجودِ بما هوَ موْجودٌ.

ثُمَّ قالَ: "وإنَّ لهذا العلْمِ النظرَ ليسَ في الجواهرِ فقطْ بلْ وفي الأشياءِ التي هيَ للجواهرِ أيضًا أعني الأشياءَ التي قيلتْ والقبلَ والبعدَ والجنسَ والصورةَ والكلَّ والجزءَ وسائرَ الأشياءِ التي تشبهُ هذهِ"، يريدُ:- ومعلومٌ أيضًا مما قيلَ إنَّ لهذا العلمِ النظرَ ليسَ في الجواهرِ فقطْ بلْ في الأشياءِ التي تعرضُ للجوهرِ بما هوَ جوهرٌ مثلَ التي عددتْ ومثلَ البعدِ والقبلِ ومثلَ الجنسِ والصورةِ والكلِّ والجزءِ وذلكَ أنَّ هذهِ كلَّها أعراضٌ ذاتيةٌ للموجودِ بما هوَ موجودٌ ولكنْ منها ذهنيةٌ ومنها وجوديةٌ.

الجزء الثاني: في معرفة المبادئ.

الفصل الأول: أنَّ النَظَرَ في جميع المبادئ العامةِ يخصُّ الفيلسوف

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٧

ويَنْبَغي لنَا أنْ نَطلُبَ هَلْ لعلمٍ واحِدٍ النّظَرُ في الأمورِ العَامّيَّةِ الّتي تَستَعملُها العلومُ التعليميَّةُ والنّظَرُ في الجَوهَرِ أمْ علمٌ الآراءِ هُوَ غَيرُ علمِ الجَوهَرِ، فَمَعلومٌ أنَّ النّظَرَ في هذهِ الأشياءِ لعلمٍ واحِدٍ وهوَ علمُ الفَيلَسوفِ؛ لأنَّ هذهِ الأشياءَ لجميعِ الهُوِيَّاتِ، وليستْ هِيَ لجنْسٍ واحِدٍ خاصّةً لَهُ مِن دونِ غيرِهِ مِن سائرِ الأجْناسِ. وجميعُ العلومِ تَستَعملُ هذهِ لأنّها للهُوِيَّةِ على كُنهِها، وجنسُ كلِّ واحِدٍ مِن هذهِ الأشياءِ هيَ الهُوِيَّةُ. والعلومُ قدْ تَستَعملُ هذهِ الأشياءَ على المِقدارِ الّذي تكتَفي بهِ، وهذا المِقدارُ هُوَ على نحْوِ الأشياءِ الّتي يَجمَعُها الجنسُ الّذي يريدونَ أنْ يأتوا ببرهانِهِ. فَمَعلومٌ أنَّ هذهِ الآراءَ العَامّيَّةَ هِيَ لجميعِ العلومِ على كُنهِها، وتشاركُ الهُوِيَّةَ لهذا الشّيءِ، أعْني أنَّ الّذي يَعرِفُ الهُوِيَّةَ على كُنهِها فقدْ يَعرِفُ هذهِ الأشياءَ أيضًا؛ لأنَّ معرفتَها واحِدةٌ. ولذلكَ لا يَرُومُ أحدٌ ممّنْ يَنظُرُ في الأشياءِ الجُزئِيَّةِ أنْ يَقولَ فيها شيئًا مِن الأقاويلِ لا على الحقيقةِ ولا على غيرِ الحقيقةِ، لا مِن أصحابِ المساحةِ ولا مِن أصحابِ العددِ، بلْ قالَ في هذا المَعنَى بعضُ الطّبيعيّينَ أقاويلَ؛ لأنَّ هؤلاءِ وحْدَهم ظنّوا أنّهم يَفحصونَ عن معرفةٍ كُلِّيَّةِ الطّباعِ والهُوِيَّةِ. ولكنْ

إذا كانَ علمٌ مِن العلومِ أرفَعَ مِن علمِ الطّبيعيّينَ؛ لأنَّ الطّباعَ جنسٌ واحِدٌ مِن أجْناسِ الهُوِيَّةِ، لذلكَ ينْبَغي أنْ يكونَ النّظَرُ في هذه الأشياءِ للّذينَ يَفحصونَ عن معرفةِ الكُلِّ وعنِ الجَوهَرِ الأوّلِ، فإنَّ العلمَ الطّبيعيَّ واحِدٌ مِن أصْنافِ العلومِ، إلّا أنّهُ ليسَ بالعلمِ المُتَقَدِّمِ الأوّلِ.

ترجمة حديثة: فينبغي أن يُقال: هل النظر في هذه الأمور التي تُسمَّى في العلوم التعليمية "الأوائل" [أو المبادئ]، وفي الجوهر، هو لعلمٍ واحد أم لآخر؟ فبيّنٌ إذن أن النظر في هذه الأمور هو لعلمٍ واحد، وهو علم الفيلسوف. فإن هذه المبادئ تلحق جميع الموجودات، لا جنساً منها بعينه ومنفصلاً عن غيره. والكل [أي جميع العلوم] يستعملها، لأنها من عوارض الموجود بما هو موجود، وكل جنس هو موجود. وإنما يستعملونها بالقدر الذي يكفيهم، وذلك بقدر ما يحتويه ذلك الجنس الذي يُقيمون عليه براهينهم.

فلذلك، لمّا كان بيّناً أنها تلحق الموجودات بما هي موجودات (وهذا هو الأمر العام لها)، فإن النظر فيها يخصّ الذي شأنه أن يعرف الموجود بما هو موجود. ولهذا السبب، ما من أحدٍ من أولئك الذين ينظرون في العلوم الجزئية يحاول أن يقول في هذه المبادئ شيئاً، أهي صادقة أم لا؛ فلا المهندس يفعل ذلك ولا صاحب الحساب. لكن الطبيعيين تصدّوا لهذا الأمر، ولهم بعض العذر، إذ كانوا وحدهم يظنون أنهم ينظرون في الطبيعة كلها وفي الموجود أيضاً. ولكن لمّا كان هناك من هو أرفع من الطبيعي (فالطبيعة إنما هي جنس واحد من أجناس الموجود)، فإن النظر في هذه الأمور سيكون أيضاً من شأن ذلك

الفيلسوف الكلي، الناظر في الجوهر الأول. فالعلم الطبيعي هو حكمةٌ ما، لكنه ليس الحكمة الأولى.

التّفسيرُ

إنّهُ لمّا بَيَّنَ أنَّ هذا العلمَ هوَ النّاظرُ في المَوجودِ بمَا هوَ مَوجودٌ، وفي جميعِ الأشياءِ الّتي تُنسَبُ إلى المَوجودِ يريدُ أنْ يَبحَثَ أيضًا هَلْ هذا العلمُ هوَ الّذي لهُ النّظَرُ في المُقَدّماتِ العامّةِ الأُوَلِ الّتي هيَ مبدأُ كلّ برهانٍ؟ وإنْ كانَ هذا العلمُ هوَ الّذي يَنظُرُ فيها فبأيّ نوعٍ مِن أنواعِ النّظَرِ يَنظُرُ فيها؟ وبأيّ مُقَدّماتٍ؟ وهيَ إحْدى المسائلِ الّتي فُحِصَ عنها في المقالةِ الّتي قبلَ هذهِ على جهةِ الجدَلِ.

فقولُهُ: "وينْبَغي لنَا أنْ نَطلُبَ هَلْ لعلمٍ واحدٍ النّظَرُ في الأمورِ العَامّيَّةِ الّتي تَستَعمِلُها العلومُ التعليميَّةُ والنّظَرُ في الجَوهَرِ أمْ علمُ الآراءِ هُوَ غَيرُ علمِ الجَوهَرِ"، يريدُ:- وقدْ ينْبَغي لصاحِبِ هذا العلمِ أنْ يَفحصَ هَلْ لعلمٍ واحدٍ النّظَرُ في أوائلِ التّصديقِ العامّيَّةِ لجميعِ العلومِ النّظريَّةِ والنّظَرِ في الجَوهَرِ، فيكونُ هذا العلمُ هوَ النّاظرُ في ذلكَ كمَا هوَ النّاظرُ في الجَوهَرِ، أمِ العلمُ الّذي يَنظُرُ في أوائلِ المَعرِفةِ العامّةِ هُوَ غَيرُ العلمِ الّذي يَنظُرُ في أوائلِ الجَوهَرِ.

ثمَّ قالَ: "فَمَعلومٌ أنَّ النّظَرَ في هذهِ الأشياءِ لعلمٍ واحدٍ وهوَ علمُ الفَيلَسوفِ؛ لأنَّ هذهِ الأشياءَ لجميعِ الهُوِيَّاتِ وليستْ لجنْسٍ واحدٍ خاصّةً لَهُ مِن دونِ غيرِهِ مِن سائرِ الأجْناسِ"، يريدُ:- فنقولُ إنّهُ مِن المَعلومِ ممَّا أقولُهُ أنَّ النّظَرَ في هذهِ الأوائلِ هوَ لعلمٍ واحدٍ وهوَ هذا العلمُ الّذي هوَ علمُ الفَيلَسوفِ؛ لأنَّ هذهِ الأوائلَ مُشتَرَكةٌ لجميعِ أجْناسِ الهُوِيَّاتِ الّتي تَنظُرُ فيها الصّنائعُ النّظريَّةُ. ومَا كانَ مُشتَرَكًا

لجميعِ الأجْناسِ المَوجودةِ فهوَ مِن لَواحِقِ المَوجودِ بمَا هوَ مَوجودٌ. وكلُّ مَا هوَ مِن لَواحِقِ المَوجودِ بذاتِهِ فالنَّظَرُ فيهِ للنّاظِرِ في المَوجودِ بإطْلاقٍ وهوَ الفَيلَسوفُ.

ولمّا كانَ كلُّ علمٍ إنّما يَستَعمِلُ مَا يَخُصُّهُ وكانَ قدْ قالَ أنَّ جميعَ العلومِ تَستَعمِلُ هذهِ أخذَ يَعرِفُ الجهةَ الّتي مِنها يُمكِنُ أنْ تَستَعمِلَ العلومُ الخَاصّيَّةُ هذهِ الأوائلَ العَامّيَّةَ فقالَ: "وجميعُ العلومِ تَستَعمِلُ هذهِ لأنّها للهُوِيَّةِ على كُنهِها وجنسُ كلِّ واحدٍ مِن هذهِ الأجْناسِ هوَ الهُوِيَّةُ"، يريدُ:- والعلومُ الجُزئِيَّةُ تَستَعمِلُ هذهِ الأوائلَ لأنّها مَوجودةٌ للمَوجودِ بمَا هوَ مَوجودٌ الّذي هوَ جنسٌ لجميعِها.

ولمّا كانَ هذا الجوابُ غيرَ تامٍّ، لأنَّ لقائلٍ أنْ يَقولَ: وكيفَ نَستَعمِلُ العلومُ الجُزئِيَّةُ مَا يوجَدُ لجنسِها؟ لأنّهُ لوْ كانَ مَا هوَ ذاتيٌّ للجنسِ العامّ ذاتيًّا لها لكانتِ العلومُ كلُّها أنواعًا لعلمٍ واحدٍ، أخذَ يُبيّنُ تلكَ الجهةَ وهيَ الّتي بيّنَها في كتابِ البُرهانِ فقالَ: "والعلومُ قدْ تَستَعمِلُ هذهِ الأشياءَ على المِقدارِ الّذي تكتَفي بهِ، وهذا المِقدارُ هوَ على نحْوِ الأشياءِ الّتي يَجمَعُها الجنسُ الّذي يريدونَ أنْ يأتوا ببرهانِهِ"، يريدُ:- والعلومُ الجُزئِيَّةُ إنّما يَستَعمِلُ واحدٌ واحدٌ منها هذهِ الأوائلَ العَامّيَّةَ لا بمَا هيَ عامّيَّةٌ، لكنْ بالقَدرِ الّذي يُكتَفى بهِ في ذلكَ العلمِ، وهذا القَدرُ هوَ أنْ يَأخُذَها بالجهةِ الّتي تَخُصُّ ذلكَ الجنسَ، يَعْني أنّهُ يُدنيها مِن المَوضوعِ الخاصِّ الّذي فيهِ تَنظُرُ تلكَ الصّناعةُ كمَا قالَ ذلكَ في كتابِ البُرهانِ، فيأخُذُ مثلًا المُهندِسُ بدلَ قولِنا: "الموجِبةُ والسّالِبةُ لا تَجتَمِعانِ" النّوعَ مِن أنواعِها الّذي يَخُصُّ موضوعَهُ، مثلًا وهوَ: "المشارِكُ والمُباينُ لا يَجتَمِعانِ" وكذلكَ "المساوي والغَيرُ مساوٍ"؛ لأنَّ هذهِ كلَّها داخِلةٌ تحتَ "الموجِبةِ والسّالِبةِ" لا دخولَ الأنواعِ تحتَ جنسٍ واحدٍ، لكنْ دخولَ الخاصِّ تحتَ العامِّ مِن جهةِ الزّيادةِ والنّقصانِ، وهذا كلُّهُ قدْ تَبيَّنَ في كتابِ البُرهانِ.

ثُمَّ قالَ: "فمعلومٌ أنّ هذهِ الآراءَ الْعامّيَّةَ هيَ لجميعِ الْعُلومِ على كُنْهِها"، يريدُ: وإنْ كانَ كلّ علمٍ إنّما ينظرُ في هذهِ الْأوائلِ بجهةٍ خاصّةٍ، فبيّنَ أنّ الذي يَستعملُها بذاتها وعلى كُنْهِها هوَ الْعلمُ الْعامّ لجميعِ الْعُلومِ، وهوَ هذا الْعلمُ.

ثُمَّ قالَ: "وتشاركُ الْهويَّةُ بهذا الشّيءِ، أعني أنّ الذي يعرفُ الْهويّةَ على كُنْهِها فقدْ يعرفُ هذهِ الْأشياءَ أيضًا، لأنّ معرفتَها واحدةٌ"، يريدُ: وتشاركُ هذهِ الْأوائلُ في الْمَعرفةِ الْهويّةَ، لأنّ الذي يعرفُ الْهويّةَ إنّما يعرفُها مِن قبلِ هذهِ الْأوائلِ، فهوَ يحتاجُ في معرفةِ الْهويّةِ إلى معرفتِها.

ثُمَّ قالَ: "ولذلكَ لا يرومُ أحدٌ ممّنْ ينظرُ في الْأشياءِ الْجزئيّةِ أنْ يقولَ فيها شيئًا مِن الْأقاويلِ"، يريدُ: ولكونَ الْعلمِ بها للْعلمِ الْعامّ لسنا نجدُ أحدًا ممّنْ تكلّمَ في الْعُلومِ الْجزئيّةِ تعاطي الْقولَ فيها، لا مِن أصحابِ علمِ الْهندسةِ ولا مِن أصحابِ علمِ الْعددِ.

ثُمَّ قالَ: "بلْ قالَ فيها بعضُ الطّبيعيّينَ أقاويلَ، لأنّ هؤلاءِ وحدَهمْ ظنّوا أنّهمْ يفحصونَ عنْ معرفةِ كلّيّةِ الطّباعِ والْهويّةِ"، يريدُ: وإنّما تكلّمَ فيها بعضُ النّاظرينَ في الْعلمِ الطّبيعيّ، لأنّ النّاظرينَ في هذا الْعلمِ حسبوا أنّ علمَهمْ هوَ الْعلمُ الْكليّ النّاظرُ في الْموجودِ بما هوَ موجودٌ، والسّببُ فيما ظنّوا مِن ذلكَ أنّهمْ كانوا يظنّونَ أوّلًا أنّهُ ليسَ هُنا موجودٌ إلّا طبيعيٌّ.

ثُمَّ قالَ: "ولكنْ إذا كانَ علمٌ مِن الْعُلومِ أرفعَ مِن الْعلمِ الطّبيعيّ، لأنّ الطّباعَ جنسٌ واحدٌ مِن أجناسِ الْهويّةِ"، يريدُ: ولكنْ إذا كانَ قدْ تبيّنَ أنّ هُنا علمًا آخرَ أعمّ مِن الْعلمِ الطّبيعيّ وأرفعَ منهُ وهوَ النّاظرُ في الْموجودِ الْمفارقِ والْموجوداتِ الْمفارقةِ، لأنّ الْعلمَ الطّبيعيّ إنّما ينظرُ في بعضِ أجناسِ الْموجوداتِ وهيَ الْمتحرّكةُ، وقدْ تبيّنَ أنّ هُنا جنسًا آخرَ غيرَ متحرّكٍ، فواجبٌ أنْ يكونَ هذا الْعلمُ

هوَ الذي يفحصُ عنْ هذهِ الْأوائلِ والْمقدّماتِ، وهاذَ هوَ الذي أرادَ بقولهِ: "ولذلكَ ينبغِي أنْ يكونَ النّظرُ في هذهِ الْأشياءِ للذينَ يفحصونَ عنْ معرفةِ الْكلّ وعنِ الْجوهرِ الْأوّلِ، فإنّ الْعلمَ الطّبيعيّ علمٌ واحدٌ منِ أصنافِ الْعُلومِ وليسَ بالْعلمِ الْأوّلِ"، يريدُ: بالْجوهرِ الْأوّلِ الْمبدأَ الْأوّلَ الْجواهرِ وهوَ اللّهُ سبحانَهُ، وإنّما كانَ الْعلمُ الطّبيعيّ ليسَ هوَ هذا الْعلمَ، لأنّهُ ليسَ ينظرُ في الْموجودِ الْأوّلِ، والْأوّلُ ههُنا هوَ الْمتقدّمُ بالْوجودِ والشّرفِ والسّببيّةِ.

قال أُرسطُوطَاليس ٨

فأمَّا بعضُ المتكلمينَ يرومونَ إيضاحَ الحقِّ، وبأيِّ نوعٍ ينبغي أن يُعلمَ الحقُّ ولكنهم لا يقدرونَ على ذلكَ، وإنما يفعلونَ هذا الفعلَ لأنهم لا يعرفونَ الأنالوطيقا؛ لأنه ينبغي لمتعلمِ الحقِّ أن يعرفَ أوَّلاً هذهِ الأشياءَ، ولا يطلبها إذا سُئلَ عنها. فمعلومٌ من هذهِ الأوائلِ أنَّ للفيلسوفِ النظرَ في الأشياءِ التي هي أرفعُ من جميعِ الجواهرِ على حقيقتها، ولهُ أن يفحصَ عن أوائلِ القياسِ، وينبغي لمن كانت عندهُ معرفةُ جنسٍ منَ الأجناسِ أن يقوى أن يخبرَ ما أوائلُ ذلكَ الجنسِ الثابتةُ بالحقيقةِ، ولذلكَ ينبغي لمن كانت عندهُ معرفةُ الهوياتِ على كنهها أن يقوى أن يخبرَ ما أوائلُها بالحقيقةِ. والفيلسوفُ هوَ الذي عندهُ معرفةُ الهوياتِ على كنهها، وهوَ يقوى أن يخبرَ بالأوائلِ بالحقيقةِ، والأوَّلُ بالحقيقةِ الذي هوَ أثبتُ من سائرِ الأوائلِ هوَ الذي ليسَ يمكنُ فيهِ انخداعٌ؛ لأنه باضطرارٍ ينبغي أن يكونَ هذا الأوَّلُ واضحاً جداً معروفاً، فإنَّ جميعَ الناسِ يُخدعونَ في الشيءِ الذي لا يعرفونَهُ. وينبغي للذي عندهُ معرفةُ شيءٍ منَ الهوياتِ أن يعلمَ الأوَّلَ على الحقيقةِ بغيرِ أبافاسيس؛ لأنَّ هذا الأوَّلَ ليسَ لهُ أبافوسيس، بل باضطرارٍ

ينبغي أن يعترفَ بهِ الذي عندهُ معرفةُ الهويةِ لأنَّ ذلكَ يلزمُهُ اضطراراً، فمعلومٌ أنَّ الأوَّلَ بالحقيقةِ الثابتَ أكثرُ من سائرِ الأوائلِ هوَ ما وصفنا، وسنخبرُ ما هذا الأوَّلُ عن قليلٍ.

ترجمة حديثة: لكن بعض أولئك الذين يتكلمون في الحقيقة، يحاولون أن يبيّنوا كيف يجب التسليم بها، وإنما يفعلون ذلك لجهلهم بصناعة التحليل (المنطق). فإنه ينبغي أن يأتوا إلى هذه الأمور وقد تعلموها، لا أن يبحثوا عنها وهم يسمعونها.

ولذلك، فمن الواضح أن النظر في المبادئ القياسية أيضًا هو من شأن الفيلسوف، وذاك الذي يبحث في الجوهر كله بقدر ما تسمح به طبيعته. وينبغي لمن له المعرفة التامة بكل جنسٍ أن يكون قادرًا على بيان أشد المبادئ يقينًا لذلك الشيء، وعليه، فكذلك الذي ينظر في الموجودات بما هي موجودات، [ينبغي له بيان] أشد المبادئ يقينًا على الإطلاق. وهذا هو الفيلسوف.

إن أثبت المبادئ جميعًا هو ذلك الذي يستحيل أن يُغالَط فيه. فمن الضروري أن يكون مبدأ كهذا هو الأعرف على الإطلاق، إذ أن الناس جميعًا يقعون في الغلط بشأن الأمور التي لا يعرفونها.

وهو ليس مبدأً على سبيل الافتراض. وذلك لأن ما يجب أن يحوزه بالضرورة من يفهم أي موجود كان، ليس افتراضًا. وما يجب بالضرورة على من يعرف شيئًا أن يعرفه، فمن الضروري أن يأتي [إلى المعرفة] وهو حائز عليه.

إذن، من الواضح أن مثل هذا المبدأ هو أثبت المبادئ جميعًا. وأما ما هو، فلنقله فيما بعد.

التّفسيرُ

لَمَّا بيَّنَ أنَّ لهذا العلمِ النظرَ في أوائلِ المعرفةِ، يريدُ أن يبيّنَ النحوَ منَ المعرفةِ الذي يمكنُ أن يكونَ للأوائلِ والنحوَ الذي لا يمكنُ فيها، وابتدأَ أوَّلاً يُعرِّفُ النحوَ الذي لا يمكنُ فيها، وهوَ أن تُعلمَ هذه الأوائلُ ببرهانٍ، فقالَ: "فأمَّا بعضُ المتكلمينَ يرومونَ إيضاحَ الحقِّ"، يريدُ: فأمَّا بعضُ المتكلمينَ في العلومِ النظريةِ فيرومونَ أن يبرهنوا على المقدماتِ الأُوَلِ، وهؤلاءِ همُ الذينَ يقولونَ إنَّ لكلِّ شيءٍ برهاناً، وهمُ الذينَ ذكرهم في كتابِ البرهانِ، وهمُ الذينَ يلزمهم إمَّا الدورُ وإمَّا مرورُ البرهانِ إلى غيرِ نهايةٍ. وقولُه: "وبأيِّ نوعٍ ينبغي أن نعلمَ الحقَّ"، يريدُ: أنهم كانوا يطلبونَ بأيِّ مقدماتٍ وبأيِّ أوائلَ ينبغي أن نعرفَ وجودَ الحقِّ في المقدماتِ الأُوَلِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنهم لا يقدرونَ على ذلكَ"، يريدُ: من قبلِ أنهم لا يجدونَ مقدماتٍ أعرفَ منَ المقدماتِ الأُوَلِ، ولأنهم متى راموا ذلكَ لزمهمُ الدورُ أوِ المرورُ في البيانِ إلى غيرِ نهايةٍ.

ثمَّ أعطى السببَ في جهلهم فقالَ: "لأنهم لا يعرفونَ الأنالوطيقا"، يريدُ: لأنهم لا يعرفونَ ما قيلَ في كتابِ البرهانِ من صفاتِ المقدماتِ الأوائلِ، وجهلهم بما قيلَ في الفرقِ بينَ المعروفِ بنفسهِ والمعروفِ بغيرِه. ثمَّ أخذَ يذكرُ الجهةَ التي ينبغي لمتعلمِ الحقِّ أن يعرفَ من هذهِ الأوائلِ، فقالَ: "لأنه ينبغي لمتعلمِ الحقِّ أن يعرفَ أوَّلاً هذهِ الأشياءَ، ولا يطلبها إذا سُئلَ عنها"، يريدُ: لكنَّ الذي

ينبغي أن يعرفَ طالبُ الحقِّ من هذهِ الأوائلِ هوَ أن يعرفَ أنواعها والفرقَ الذي بينها وبينَ غيرها، وذلكَ بأن تكونَ عتيدةً عندهُ معروفةً إذا سُئلَ عنها، ولا يكونُ في حدِّ مَنْ يطلبها إذا سُئلَ عنها أي لا يرومُ بيانها واستنباطها عندما يُسألُ عنها.

ثمَّ أخذَ يذكرُ أنَّ الفيلسوفَ هوَ الذي ينظرُ منها في هذهِ الأشياءِ، فقالَ: "فمعلومٌ من هذهِ الأقاويلِ أنَّ للفيلسوفِ النظرَ في الأشياءِ التي هيَ أرفعُ من جميعِ الجواهرِ على كنهِها، ولهُ أن يفحصَ عن أوائلِ القياسِ"، يريدُ: ومعلومٌ أنَّهُ لما كانَ للفيلسوفِ النظرُ في الجوهرِ الأولِ الذي هوَ أرفعُ الجواهرِ، كذلكَ لهُ أيضاً النظرُ في الأشياءِ التي هيَ أتمُّ صدقاً من غيرِها وأرفعُ، وهيَ أوائلُ القياسِ؛ لأنَّ القياسَ هوَ أحدُ الهوياتِ التي ينظرُ فيها صاحبُ هذا العلمِ، ولذلكَ يجبُ عليه أن ينظرَ في أوائلِ هذهِ الهويةِ التي هيَ القياسُ والمقدماتُ؛ إذ شأنُهُ النظرُ في أوائلِ الهوياتِ.

ثمَّ أخذَ يبينُ هذا المعنى بوجهٍ آخرَ، فقالَ: "وينبغي لمن كانت عندَهُ معرفةُ جنسٍ من الأجناسِ أن يقوى أن يخبرَ ما أوائلُ ذلكَ الجنسِ الثابتةُ بالحقيقةِ، ولذلكَ ينبغي لمن كانت عندَهُ معرفةُ الهوياتِ على كنهِها أن يقوى أن يخبرَ بأوائلِها بالحقيقةِ"، يريدُ: وكما ينبغي لمن كانت عندَهُ معرفةُ جنسٍ من الأجناسِ أن يكونَ قوياً على معرفةِ أوائلِ المعرفةِ في ذلكَ الجنسِ ومراتبِها في المعرفةِ، كذلكَ ينبغي للناظرِ في الموجودِ بما هوَ موجودٌ أن يكونَ قوياً على معرفةِ أوائلِ المعرفةِ بما هيَ معرفةٌ لا أوائلَ معرفةِ ما.

ثمَّ قالَ: "والأولُ بالحقيقةِ الذي هوَ أثبتُ من سائرِ الأوائلِ هوَ الذي ليسَ يمكنُ فيهِ انخداعٌ"، يريدُ: وينبغي أن يُعرفَ أنَّ الأولَ من هذهِ الأوائلِ الذي هوَ أعرفُ من جميعِها بما هيَ معروفةٌ بنفسِها، هوَ معروفٌ بنفسِهِ، وهذا الأولُ

هوَ الذي ليسَ يمكنُ فيهِ انخداعٌ ولا غلطٌ أصلاً. وهذا الذي قالَهُ بيّنٌ بنفسِهِ؛ فإنَّهُ كما أنَّهُ يجبُ على صاحبِ هذا العلمِ أن ينسبَ كلَّ جنسٍ من أجناسِ الموجوداتِ إلى الأولِ في ذلكَ الجنسِ وأن يعرفَ ما هوَ الأولُ، كذلكَ يجبُ عليه إذا نظرَ في المقدماتِ الأولِ أن يعرفَ الأولَ منها الذي هوَ سببُ التصديقِ في جميعِها، وأن ينسبَ جميعَ ما في ذلكَ الجنسِ إلى ذلكَ الأولِ.

ولما قالَ إنَّ الأولَ في المبادئِ هوَ الذي ليسَ يمكنُ فيهِ انخداعٌ، أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "لأنَّهُ باضطرارٍ ينبغي أن يكونَ هذا الأولُ واضحاً بيّناً جداً معروفاً؛ فإنَّ جميعَ الناسِ يُخدعون في الشيءِ الذي لا يعرفونَهُ"، يريدُ: وإنَّما رسمنا الأولَ في المعرفةِ بأنَّهُ الذي ليسَ يمكنُ فيهِ انخداعٌ أصلاً؛ لأنَّهُ باضطرارٍ أن يكونَ هذا الأولُ واضحاً لنا بيّناً أكثرَ من سائرِ الأشياءِ، وما هذا شأنُهُ فليسَ يمكنُ فيهِ انخداعٌ؛ لأنَّ الانخداعَ إنَّما يعرضُ للناسِ في الشيءِ الذي لا يعرفونَهُ أو لا تكونُ معرفتُهُ واضحةً جداً.

ثمَّ قالَ: "وينبغي للذي عندَهُ معرفةُ شيءٍ من الهوياتِ أن يعلمَ الأولَ على الحقيقةِ بغيرِ "أبافوسيس"؛ لأنَّ هذا الأولَ ليسَ لهُ "أبافوسيسُ""، يريدُ: وينبغي للذي يعرفُ الأولَ على الحقيقةِ من قبلِ أنَّهُ ليسَ لهُ نقيضٌ، فإنَّ الأولَ نقيضُهُ كاذبٌ.

ثمَّ قالَ: "بل باضطرارٍ ينبغي أن يعترفَ بهِ الذي عندَهُ معرفةُ الهويةِ؛ لأنَّ ذلكَ يلزمُهُ باضطرارٍ"، يريدُ: لأنَّ من قبلِهِ حصلت لهُ معرفةُ الهوياتِ، وبالجملةِ كلُّ مَنْ عندَهُ علمٌ أو يزعمُ أنَّ عندَهُ علماً فإنَّهُ يلزمُهُ أن يعترفَ بهذا المبدأِ.

ثمَّ قالَ: "فمعلومٌ أنَّ الأولَ بالحقيقةِ أكثرُ من سائرِ الأشياءِ هوَ ما وصفنا، وسنخبرُ ما هوَ الأولُ عن قليلٍ"، يريدُ: وإذ قد تقرَّرَ هذا، فمعلومٌ أنَّ الأولَ

بالحقيقةِ الذي هوَ أكثرُ صدقاً من سائرِ الأشياءِ، فينبغي أن يكونَ بالوصفِ الذي ذكرنا، يعني ألا يكونَ مما يمكنُ أن يبيّنَ بغيرِهِ، وأن يكونَ وضوحُهُ في الغايةِ حتى لا يمكنَ أن يعرضَ فيهِ انخداعٌ، وأن يكونَ غيرُهُ يبيّنُ بهِ، وسنبيّنُ أيَّ مبدأٍ هوَ الذي هوَ بهذهِ الصفةِ.

الفصل الثاني: جدل على القائلين بإمكان اجتماع الوجود واللاوجود في الشيء الواحد، لمجرد ظنهم ذلك

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٩

ولكن ينبغي لنا أن نميز أولًا أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد في شيئين معًا بكل جهة، وسائر الأشياء التي تشبه هذه فتكون مميزة لحاجتنا إليها في المسائل المنطقية الصعبة، فهذا هو الأول الأثبت من جميع الأوائل؛ فإن فيه التمييز الذي قد قيل؛ لأنه لا يقدر أحد من الناس أن يظن أن الإثبات والنفي شيء واحد، مثل ما ظن بعض الناس أن هيرقليطس يقول بهذا القول؛ لأنه ليس بمضطر أن يكون ما قال قائل يظن به أنه هو الحق باضطرار، فإنه إن أمكن ذلك، أمكن أن تكون الأضداد في شيء واحد. ولذلك ينبغي لنا أن نميز أولًا في هذه المقدمة أيضًا ما لنا عادة أن نميزه؛ فإنه إن كانت "الأنطيفاسيس" التي هي النقيض يقابل بعضها بعضًا، فمعلوم أنه لا يمكن أحد أن يظن أن الإثبات والنفي معًا؛ لأنه يلزم الذي يخطئ هذا الخطأ أن يرى أن الضدية معًا. ولذلك جميع الذين يستعملون

البرهان ينتهون إلى هذا الرأي الأقصى؛ لأن هذا الرأي يتقدم سائر جميع الآراء العامية المشتركة بالطباع. فمن الناس، كما قلنا، من يزعم أنه يمكن أن يظن أن الإثبات والنفي معًا هو شيء واحد على ما وصفنا، ويقول بهذا القول كثير من الطبيعيين، فأما نحن فقد قلنا إنه لا يمكن أن يكون الإثبات والنفي معًا؛ ولذلك بينا أن هذا الأول أثبت من جميع الأوائل. ومن الناس من يروم أن يوضح هذا الأول ببرهان بجهله وقلة أدبه؛ فإنه من الجهل وقلة الأدب أن لا يعلم أحد لأي الأشياء ينبغي لنا أن نطلب البرهان، ولأيّها لا ينبغي لنا أن نطلب البرهان؛ فإنه لا يمكن أن يكون برهان لجميع الأشياء بقول كلي؛ لأنه إن أمكن ذلك، صارت الأشياء بلا نهاية، ولا يكون على هذا النحو برهان أيضًا. وأما إن كان من الأشياء ما لا ينبغي لنا أن نطلب برهانه، ولا يقدر أحد أن يقول إن أولًا آخر مثل هذا الأول، إلا أنه أقدم منه في الأولية، ويمكن أن يأخذ أحد برهانًا على نحو الغلط أن هذا الشيء مما لا يمكن إن كان يقول شيئًا الذي يُسأل في هذا؛ وأما إن كان لا يقول شيئًا، فأهل أن يُضحك ممن يلتمس قولًا من الذي ليس عنده قول لشيء من الأشياء؛ لأن من كان على هذه الصفة يشبه النبات بهذه الحال التي هو عليها. وإن زعم أن بين البرهان الذي يكون بنحو الغلط وبين البرهان المرسل فصلًا؛ لأن الذي يأتي بالبرهان إن ظن أنه يأتي به من أول معروف، وكان علة ذلك الأول شيئًا آخر، كان ذلك غلطًا ولم يكن برهانًا؛ فأول جميع هذه الأشياء الإقرار بأن القول إما أن يثبت شيئًا وإما أن ينفي شيئًا.

ترجمة حديثة: فإن قوماً، كما قلنا، هم أيضاً يقولون بإمكان أن يكون الشيء الواحد بعينه موجوداً وغير موجود، وأن يُظَنَّ ذلك. ويستعمل هذا القول كثيرٌ من الذين يبحثون في الطبيعة. أما نحن فقد وضعنا الآن أنه من المحال أن

يكون الشيء الواحد بعينه موجوداً وغير موجود معاً. وبهذا بيّنّا أن هذا المبدأ هو أوثق المبادئ جميعاً.

ولكن قوماً يتكلفون البرهان على هذا أيضاً، وذلك عن جهلٍ منهم. فإن الجهل هو ألا يُعلَم ما الذي يجب أن يُطلَب له برهان، وما الذي لا يجب. إذ من المحال على الإطلاق أن يكون لكل شيء برهان، فإن الأمر يمضي إلى غير نهاية، ولهذا السبب أيضاً لن يكون هناك برهان. فإذا كان لا يجب أن يُطلَب البرهان على بعض الأشياء، فليس لهم أن يقولوا أي مبدأ هو أحق بأن يكون مبدأً من هذا.

ويمكن أيضاً أن يُبرهَن على هذا بالتبكيت، بإظهار أنه محال، شريطة أن ينطق الشاكّ بشيءٍ ما. فإن لم يقل شيئاً؟ فمن السخف أن نلتمس القول ممن لا قول له في شيء، من حيث هو لا قول له. فإن مثل هذا، من حيث هو كذلك، شبيهٌ بالنبات.

وأقول إن البرهان بالتبكيت يخالف البرهان [المطلق]، لأن الذي يريد أن يبرهن [عليه مباشرةً]، يظهر وكأنه يصادر على المطلوب في أول الأمر. وأما إذا كان غيرُنا هو السبب في ذلك [أي الخصم]، كان [البرهان] تبكيتاً، لا برهاناً.

التّفسيرُ

إنه لما وصف الأول الذي هو أعرف من كل شيء بالأوصاف التي تخصه بما هو أول في المعرفة، أخذ يعرف أيّ هو هذا الأول الذي تنطبق عليه تلك

الصفات، فقال: "ولكن ينبغي أن نميز أولًا أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد في شيئين معًا بكل جهة، وسائر الأشياء التي تشبه هذه فتكون مميزة لحاجتنا إليها"، يريد: وإذ قد تقرر أن صاحب هذا العلم ينظر في أوائل المعرفة من طريق أنه يجب عليه أولًا أن يعددها على أنها معروفة بأنفسها، فأول شيء ينبغي للناظر في ذلك أن يميز الأول الذي لا يمكن لإنسان أن ينظر دون أن يعترف به، القائل إنه لا يمكن أن يوجد شيئان متقابلان معًا في زمن واحد من كل جهة، وإنما شرط "من كل جهة" لأنه يمكن أن يوجد شيئان متقابلان معًا في شيء واحد من جهتين، مثل البنوة والأبوة، والكبير والصغير؛ فإنه قد يمكن أن يكون شيء واحد بعينه كبيرًا وصغيرًا بالإضافة إلى شيئين. وقوله "وسائر الأشياء التي تشبه هذه"، يريد: وسائر الأوائل التي تشبه في المعرفة هذا الأول، مثل أن الألفاظ لها دلالات محدودة، وأن الحدود هي أمور ضرورية.

ثم قال: "فهذا هو الأول الذي هو أثبت من جميع الأوائل، فإن فيه التمييز الذي قد قيل"، يريد: والقول بأن المتقابلين لا يجتمعان معًا في شيء واحد من جهة واحدة هو الأول الذي هو أعرف من سائر الأوائل؛ فإن هذا هو الذي تنطبق عليه الأوصاف التي بان أنها أوصاف الأول، أعني من كونه أوضح من كل مقدمة، وأنه لا يخدع فيه أحد، وأن كل ما يبين فإنما يتبين بهذه المقدمة؛ لأن كل برهان إنما يكون برهانًا بتسلم هذه المقدمة.

ثم قال: "لأنه لا يقدر أحد من الناس أن يظن أن الإثبات والنفي شيء واحد مثل ما ظن بعض الناس أن هيرقليطس يقول بهذا القول"، يريد: وإنما قلنا إن هذا الأول هو الأول الذي وصفناه لأنه لا يمكن أحدًا أن يخدع في هذا الأول، أعني في أن النفي والإثبات هما شيء واحد بعينه، مثل ما حكي عن هيرقليطس أنه كان يرى هذا الرأي.

ثمَّ قال: "لأنَّه ليس بمضْطَرّ أنْ يكون ما قال قائلٌ يظنّ به أنَّه الحقّ"، يريد: وليس ما يقوله هذا الرّجل حقًّا ولا واجبًا أنْ يكون؛ لأنَّه ليس كلّ منْ يرى رأْيًا في شيْءٍ ما أوْ يظنّ به ظنًّا يجب أنْ يكون ما ظنّ حقًّا، حتّى يكون النّاس يصدّقون في المتناقضيْن بالْمتناقضيْن معًا. ثمَّ قال: "فإنَّه إنْ أمْكن ذلك أمْكن أنْ تكون الْأضْداد في شيْءٍ واحدٍ"، وهذا الّذي قاله بيّنٌ؛ فإنَّه إنْ كان إذا اعْتقد إنْسانٌ في شيْءٍ ما أنَّه موجبٌ واعْتقد آخر أنَّه منْفيٌّ وكان كلا الاعْتقاديْن صادقًا، وجد الْإيجاب والنّفْي معًا في شيْءٍ واحدٍ بعيْنه.

ثمَّ قال: "ولذلك ينْبغي لنا أنْ نميّز أوّلًا في هذه المقدّمة ما جرتْ لنا العادة أنْ نميّزه، فإنَّه إنْ كان "الْأنْطيفاسيس" الّتي هي النّقيضان يقابل بعْضها بعْضًا، فمعْلومٌ أنَّه لا يمْكن أحدًا أنْ يظنّ أنَّ النّفْي والْإثْبات معًا". يريد: ولذلك ما ينْبغي لنا أنْ نقول في نصْرة هذه المقدّمة القائلة إنَّ الْإثْبات والنّفْي لا يجْتمعان معًا على ما جرتْ عادتنا أنْ نقول في نصْرتها مع هؤلاء القوْم الّذين لا يعْترفون بها، إذْ كان من الْمعْلوم بنفْسه أنَّ النّفْي والْإثْبات لا يمْكن أنْ يجْتمعا في شيْءٍ واحدٍ معًا.

ثمَّ قال: "لأنَّه يلْزم الّذي يخْطئ هذا الخطأ أنْ يرى أنَّ الضّدّيْن معًا"، يريد: وأوّل ما يلْزم منْ يخْطئ هذا الخطأ أنْ يعْتقد أنَّ الضّدّيْن يوجدان معًا في شيْءٍ واحدٍ بالْفعْل، فيكون الشّيْء حارًّا باردًا معًا ومعْدومًا وموْجودًا، وذلك مسْتحيلٌ.

ثمَّ قال: "ولذلك جميع الّذين يسْتعْملون البرْهان ينْتهون إلى هذا الرّأْي الْأقْصى؛ لأنَّ هذا الرّأْي يتقدّم سائر جميع الْآراء المشْتركة بالطّباع"، يريد: ويشْهد لصحّة هذا الاعْتقاد أنَّ كلّ منْ يسْتعْمل البرْهان، وبالْجملة القياس، فلا بدّ أنْ يضع

هذا الرَّأْي، أعْني أنَّ النّقيضيْن لا يجْتمعان، وإلّا لمْ يمْكن أنْ يكون برْهانٌ على شيْءٍ ولا قياسٌ؛ ولذلك كان هذا الرَّأْي مقدّمًا على سائر الْآراء، وكان هذا الرَّأْي هو الرَّأْي المشْترك بالطّبْع للْجميع، فإنَّه لا تصحّ مقاولةٌ ولا مناظرةٌ إلّا به.

ثمَّ قال: "ومن النّاس كما قلنا منْ زعم أنَّه يمْكن أنْ يظنّ أنَّ الْإثْبات والنّفْي معًا هو شيْءٌ واحدٌ على ما وصفْناه." يريد: ولكنْ كما قلنا، من النّاس منْ ظنّ أنَّ الْإثْبات والنّفْي يدلّان على معْنًى واحدٍ، ولهذا بيّنّا أنَّ هذا الْأوّل هو أثْبت منْ جميع الْأوائل. يريد: أنَّه لوْلا إنْكار بعْض النّاس لهذا المبْدإ لما تكلم فيه، لكنْ لمّا كان مبْطل هذا المبْدإ مبْطلًا لجميع الحكْمة، فقدْ ينْبغي أنْ يعْتنى بنصْرته وتعْريف ما يلْحق هذا الرَّأْي من الاسْتحالات الشّنيعة.

ولمّا كان هذا الرَّأْي ليس يبرْهن عليه، وإنَّما يسْتعْمل في نصْرته الْأقاويل الّتي في الغاية من الشّهْرة والصّدْق الّتي لا يمْكن أحدًا إلّا أنْ يعْترف بها، وكان بعْض النّاس يغْلطون أيْضًا في هذا المعْنى فيظنّون أنَّه قدْ يبرْهن عليه. قال: "ومن النّاس منْ يروم أنْ يوضح هذا الْأوّل ببرْهان بجهْله وقلّة أدبه، فإنَّه من الْجهْل وقلّة الْأدب ألّا يعْلم أحدٌ لأيّ الْأشْياء ينْبغي لنا أنْ نطْلب البرْهان ولأيّها لا ينْبغي لنا أنْ نطْلب البرْهان"، يريد: ومن النّاس منْ يعْتقد أنَّه يمْكن أنْ تبرْهن المقدّمة القائلة إنَّ النّقيضيْن لا يجْتمعان، وذلك لقلّة تأدّبه بعلْم المنْطق وجهْله بالْفرْق بيْن الْأشْياء الّتي تحْتاج إلى برْهان وبيْن الْأشْياء الّتي لا تحْتاج إلى برْهان.

ثمَّ قال: "فإنَّه لا يمْكن أنْ يكون برْهانٌ لجميع الْأشْياء بقوْل كلّيّ، لأنَّه إنْ أمْكن ذلك صارت الْأشْياء بلا نهايةٍ ولا يكون على هذا النّحْو برْهانٌ أيْضًا"، يريد: وإنَّما قلنا إنَّه لا يمْكن أنْ يبرْهن هذا المبْدأ لأنَّه إذا برْهن هذا المبْدأ الّذي هو أعْرف المبَادئ، وجب أنْ يكون لجميع الْأشْياء بقوْل عامٍّ برْهانٌ، وإنْ كان

لأوائل البرْهان برْهانٌ، وكان كلّ برْهان إنَّما يبيّن منْ أوائل، وجب أنْ يكون لكلّ برْهان برْهانٌ ويمرّ ذلك إلى غيْر نهايةٍ، وإنْ كان الْأمْر كذلك لمْ يكنْ هنالك برْهانٌ أصْلًا، وهو الّذي دلّ عليه بقوْله "ولا يكون على هذا النّحْو برْهانٌ"، أيْ على المرور إلى غيْر نهايةٍ.

ثمَّ قال: "وأمّا إنْ كان من الْأشْياء ما لا ينْبغي لنا أنْ نطْلب برْهانه ولا يقْدر أحدٌ أنْ يقول إنَّ أوّلًا آخر مثْل هذا الْأوّل إلّا أنَّه أقْدم منْه في الْأوّليّة، ويمْكن أنْ يأْخذ أحدٌ برْهانًا على نحْو الغلط أنَّ هذا الشّيْء ممّا لا يمْكن إنْ كان يقول شيْئًا الّذي يسْأل في هذا." يريد: وأمّا إنْ أنْزلْنا أنَّ من الْأشْياء ما يمْكن أنْ يقوم عليه برْهانٌ ومنْها ما ليس يمْكن أنْ يقوم عليه برْهانٌ، فليس يمْكن أحدًا أنْ يقيم على صحّة هذا المبْدإ برْهانًا إلّا أنْ يكون برْهانًا على نحْو الغلط، إنْ كان الّذي يسْأل في هذا يقول شيْئًا، أيْ يقول شيْئًا مفْهومًا، وإنَّما قال ذلك لأنَّ منْ يقول شيْئًا مفْهومًا فقدْ وضع هذا الْأصْل، أعْني أنَّ المتقابليْن لا يجْتمعان.

ثمَّ قال: "وإنْ زعم أنَّ بيْن البرْهان الّذي يكون بنحْو الغلط وبيْن البرْهان المرْسل فصْلًا، لأنَّ الّذي يأْتي بالْبرْهان إنْ ظنّ أنَّه يأْتي به منْ أوّل معْروفٍ وكان علّة ذلك الْأوّل شيْئًا آخر كان ذلك غلطًا ولمْ يكنْ برْهانًا." إنَّما قال هذا لأنَّ الّذي لا يعْترف بهذا الْأصْل لا يقْدر أنْ يأْتي برْهانًا صحيحًا ولا على جهةِ الغلطِ، لأنّ الّذي يقيم برهانًا غالطًا إنّما يأخذ فيه على أنّه علّة ما ليس بعلّة، فلذلك لا يصحّ لمنكر هذا الأصْل أنْ يكون منه برهانٌ ولا على جهة الغلط. وإذا كان ذلك كذلك، فليس بين البرهانين ما ينفصلُ به أحدهما عن الآخر، حتّى يزْعم زاعم أنّه يُمكن أنْ يقامَ برهانٌ على هذا الأصلِ على جهة الغلط، لأنّه إذا صدق المتقابلان لمْ يكنْ هنالك غلطُ أصلًا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٠

فأوَّلُ جميعِ هذهِ الأشياءِ الإقرارُ بأنَّ القولَ إمَّا أنْ يُثبِتَ شيئاً وإمَّا أنْ يَنفيَ شيئاً، وخليقٌ أنْ يُظنَّ كلُّ أحدٍ أنَّ هذا هوَ الأوَّلُ المفردُ المعروفُ، ومضطرٌّ أنْ يكونَ قولُ المتكلِّمِ دليلاً على شيءٍ عندَ نفسهِ وعندَ غيرِهِ إنْ كانَ يقولُ شيئاً؛ لأنَّهُ إنْ لمْ يكُنْ كذلكَ لمْ يُمكنهُ المناظرةُ بالكلامِ لا لنفسهِ ولا لغيرِهِ. فإنْ أقرَّ أحدٌ بهذا كانَ البرهانُ؛ لأنَّهُ يُقِرُّ أنَّ شيئاً محدوداً متناهياً وعلَّةُ وجودِ هذا الشيءِ الذي قامَ بالبرهانِ، بل الذي يلزمُهُ الإقرارُ لأنَّهُ يَنفي الكلامَ ويلزمُهُ الإقرارُ بالكلامِ. فمعلومٌ أوَّلاً أنَّ هذا القولَ حقٌّ لأنَّ الاسمَ دليلٌ على إثباتِ الشيءِ أو نفيِهِ، وإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ فليسَ إثباتُ الشيءِ ونفيُهُ معاً. وأيضاً إنْ كانَ اسمُ الإنسانِ يدلُّ على شيءٍ واحدٍ فليكنْ هذا الشيءُ الواحدُ حيواناً ذا رجلينِ، وإنَّما أقولُ إنَّ اسمَ الإنسانِ يدلُّ على هذا المعنى الواحدِ إنْ كانَ يُقالُ هذا الشيءُ إنسانٌ على أنَّهُ إنسانٌ بالحقيقةِ. وإنْ قالَ قائلٌ إنَّ الاسمَ يدلُّ على أشياءَ كثيرةٍ إلَّا أنَّ تلكَ الأشياءَ محدودةٌ، فلا فصلَ بينَ قولِهِ وبينَ القولِ الأوَّلِ لأنَّهُ يُمكِنُ أنْ تُوضَعَ أسماءٌ كثيرةٌ على كلِّ واحدٍ مِنَ الأشياءِ اسمٌ يُوافِقُ حدَّ هذا الشيءِ، مثالُ ذلكَ ما نقولُ إنْ قالَ قائلٌ إنَّ اسمَ الإنسانِ لا يدلُّ على شيءٍ واحدٍ بل يدلُّ على أشياءَ كثيرةٍ، وإنْ لواحدٍ منْ تلكَ الأشياءِ الكلمةُ والحدُّ الذي يقولُ حيوانٌ ذو رجلينِ، وإنْ زَعَمَ أنَّ اسمَ الإنسانِ يدلُّ على الشيءِ الذي يُحَدُّ بهذهِ الكلمةِ وعلى أشياءَ أُخَرَ كثيرةٍ تُحَدُّ بكلِمٍ أُخَرَ إلَّا أنَّ تلكَ الأشياءَ محدودةٌ بالعددِ، قُلنا أنَّهُ يُمكِنُ أنْ يُوضَعَ اسمٌ خاصٌّ لكلِّ واحدٍ مِنْ هذهِ الأشياءِ على ما يُوافِقُ حدَّهُ. وأمَّا إنْ قالَ قائلٌ أنَّهُ لا يُمكِنُ أنْ يُوضَعَ اسمٌ خاصٌّ لكلِّ واحدٍ مِنْ هذهِ الأشياءِ على ما

يُوافِقُ حدَّهُ بل زَعَمَ أنَّ اسماً واحداً يدلُّ على أشياءَ كثيرةٍ غيرِ متناهيةٍ، فمعلومٌ أنَّ ذلكَ الاسمَ ليسَ بِكَلِمَةٍ البتَّةَ لأنَّ ما لا يدلُّ على شيءٍ واحد فلا يدلُّ على شيءٍ، وإنْ كانتِ الأسماءُ لا تدلُّ على شيءٍ فقد تبطلُ المناظرةُ والعبارةُ فيما بيننا، وبالحقيقةِ تبطلُ مناظرتُنا أنفسَنا لأنَّ مَنْ لا يفهمُ أنَّ شيئاً مِنَ الأشياءِ واحدٌ لا يُمكِنُهُ أنْ يفهمَ شيئاً البتَّةَ، فأمَّا إنْ أمكنَ أنْ يفهمَ شيئاً مِنَ الأشياءِ أنَّهُ واحدٌ أمكنَ أنْ يضعَ اسماً واحداً لهذا الشيءِ المفهومِ.

ترجمة حديثة: إن المبدأ في جميع هذه الأمور ليس هو أن نلتمس التسليم بالقول من البداية (أي المصادرة على المطلوب الأول)، كأن يُسأل الخصم هل قوله يدل على شيء موجود أو غير موجود (فإن هذا قد يظنه البعض مصادرة على المطلوب)؛ بل المبدأ هو أن يدل [قوله] على شيء ما، سواء لنفسه أو لغيره. فإن هذا ضروري، إن كان يقول شيئًا على الإطلاق. فإنه إن لم يفعل، لم يكن له قول يخاطب به، لا نفسه ولا غيره.

فإذا سلّم الخصم بهذا، أمكن إقامة البرهان. إذ قد صار هناك بالفعل شيء متعين ومحدود. بيد أن [المسؤول عن قيام الحجة] ليس هو من يقيم البرهان، بل من يذعن للحجة. فإنه إذ يرفع القول [بدعوى إبطاله]، فهو يذعن للقول ويلتزم به.

فأولًا، من الجلي أن هذا بعينه حق، وهو أن الاسم يدل على أن الشيء "هو هذا" أو "ليس هذا"، ولهذا فليس كل شيء "هو كذلك وليس كذلك" في آنٍ معًا.

وأيضًا، إذا دلّ اسم "الإنسان" على شيء واحد، فليكن هذا الشيء هو "الحيوان ذو الرجلين". وأعني بقولي "يدل على شيء واحد" أنه: إذا كان هذا الشيء إنسانًا، فإن ما به يكون الإنسان [أي ماهيته] هو عين حقيقة كونه إنسانًا.

ولا فرق إن قال قائل إن الاسم يدل على أشياء عدة، شريطة أن تكون تلك الأشياء محدودة العدد. فإنه يمكن أن يوضع لكل واحد من معانيها اسم خاص به. أما لو لم يوضع [اسم محدود المعاني]، وقيل إنه يدل على أشياء لا متناهية، فمن الجلي أنه لن يكون هناك قول أصلًا.

فإن عدم الدلالة على شيء واحد بعينه هو ألا تدل على أي شيء إطلاقًا. وإذا لم تدل الأسماء على معانٍ، بطلت المحاورة والمناظرة في الحقيقة، سواء بين المرء وغيره أو بين المرء ونفسه. إذ لا يُعقل شيء لمن لا يعقل شيئًا واحدًا محددًا. فإن عقل [شيئًا واحدًا]، أمكن أن يوضع اسم لذلك الشيء.

التّفسيرُ

قولُهُ: "وخليقٌ أنْ يُظَنَّ كلُّ أحدٍ أنَّ هذا هوَ الأوَّلُ المفردُ المعروفُ"، يُريدُ بِهِ القولَ بأنَّ الإثباتَ والنفيَ لا يجتمعانِ معاً.

ثمَّ أخذَ يحتجُّ لهذا المعنى بأمورٍ لا يقدِرُ المناظرُ الجاحدُ انفكاكاً عنها فقالَ: "ومضطرٌّ أنْ يكونَ قولُ المتكلِّمِ دليلاً على شيءٍ عندَ نفسِهِ وعندَ غيرِهِ إنْ كانَ يقولُ شيئاً"؛ يُريدُ فنقولُ أنَّهُ مِنَ الأمورِ التي يضطرُّ الإنسانُ إلى الاعترافِ بِها أنَّ قولَ القائلِ -أي تلفُّظَهُ بالأسماءِ- دليلٌ على ما في نفسِهِ وعلى ما عندَ الذي يخاطبُهُ على ما في نفسِهِ أيضاً إنْ كانَ المتكلِّمُ يقولُ شيئاً مفهوماً.

ثمَّ قالَ: "لأنَّهُ إنْ لمْ يكُنْ كذلكَ لمْ يُمكنهُ المخاطبةُ بالكلامِ لا لنفسِهِ ولا لغيرِهِ"؛ يُريدُ أنَّهُ إنْ لمْ يكُنْ ما يدلُّ عليه اللفظُ مفهوماً عندَهُ ولا عندَ السامعِ لمْ يُمكنهُ المناظرةُ بالكلامِ لا معَ نفسِهِ ولا معَ غيرِهِ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ أقرَّ أحدٌ بهذا كانَ البرهانُ، لأنَّهُ يُقِرُّ أنَّ شيئاً محدوداً متناهياً"؛ يُريدُ فإنْ أقرَّ أحدٌ بأنَّ الألفاظَ لها دلالاتٌ خاصَّةٌ فقد أقرَّ بالبرهانِ وبهذا المبدأِ الذي يُبنى عليه البرهانُ، لأنَّهُ يُقِرُّ أنَّ الألفاظَ تدلُّ على أشياءَ محدودةٍ متناهيةٍ ولا تدلُّ على أشياءَ مختلفةٍ فضلاً عنْ أنْ تدلَّ على المتقابلةِ كما يلزمُ ذلكَ مَنْ يقولُ إنَّ النفيَ والإثباتَ هُما شيءٌ واحدٌ مِثلَ قولِنا: إنسانٌ وليسَ بإنسانٍ.

ثمَّ قالَ: "وعلَّةُ وجودِ هذا الشيءِ الذي يأتي بالبرهانِ"؛ يُريدُ وعلَّةُ التصديقِ بوجودِ هذا المبدأِ هُوَ الذي يأتي بالبرهانِ على نفيِهِ، لأنَّهُ بنفيِهِ البرهانَ، يلزمُهُ القولُ بالبرهانِ.

وقولُهُ: "بل الذي يلزمُهُ الإقرارُ لأنَّهُ بنفيِ الكلامِ يلزمُهُ الإقرارُ بالكلامِ"؛ يُريدُ بل الذي يلزمُهُ هذا الإقرارُ بِما نفى؛ لأنَّ نافيَ الكلامِ يلزمُهُ الإقرارُ بالكلامِ إذ كانَ إنَّما ينفي الكلامَ بكلامٍ، وإنَّما يلزمُهُ نفيُ الكلامِ لأنَّ الكلامَ إنَّما يُفيدُ معنىً إذا اعترفَ أنَّ النقيضينِ لا يجتمعانِ وأنَّ الأسماءَ تدلُّ على أُمورٍ محدودةٍ.

ثمَّ قالَ: "فمعلومٌ أوَّلاً أنَّ هذا القولَ حقٌّ لأنَّ الاسمَ دليلٌ على إثباتِ الشيءِ ونفيِهِ"؛ يُريدُ وإذا كانَ للألفاظِ دلالاتٌ تُفهَمُ فهُنا لفظٌ يدلُّ على إثباتِ الشيءِ ولفظٌ يدلُّ على نفيِهِ.

ثم قال: "وإن كان ذلك كذلك، فليس إيجابُ الشيءِ ونفيُه معاً"، أي: ليسَا يدلانِ على معنىً واحدٍ.

ولما كانت مناظرةُ هؤلاء تنبني على أنَّ الألفاظَ لها دلالاتٌ محدودةٌ، من قِبل أنَّ ههنا معانيَ محدودةً، شرعَ في بيانِ ذلك فقال: "وأيضاً إن كان اسمُ الإنسانِ يدلُّ على شيءٍ واحدٍ، فليكن هذا الشيءُ حيواناً ذا رجلينِ"، يريدُ: وإن كان اسمُ الإنسانِ يدلُّ على معنىً واحدٍ، ولذلك المعنى حدٌّ، فليكن ذلك هو قولَنا: حيوانٌ ذو رجلينِ.

ولما كان اسمُ الإنسانِ قد يُقالُ باستعارةٍ على ما يُشبهُ الإنسانَ في الشكلِ، قال: "وإنما أقولُ إنَّ اسمَ الإنسانِ يدلُّ على هذا المعنى الواحدِ إن كان يُقالُ هذا الشيءُ إنسانٌ على أنَّه إنسانٌ بالحقيقةِ"، يريدُ: وإنما أقولُ إنَّ اسمَ الإنسانِ يدلُّ على معنىً واحدٍ إذا أخذناهُ دالاً على المعنى الحقيقيِّ الذي وُضعَ له أوَّلاً، وهذا هو الإنسانُ الحيُّ الناطقُ، لا إذا أخذناهُ دالاً باستعارةٍ؛ لأنَّه يدلُّ حينئذٍ على معنىً أكثرَ من واحدٍ.

ثم قال: "وإن قال قائلٌ إنَّ الاسمَ يدلُّ على أشياءَ كثيرةٍ، إلا أنَّ تلك الأشياءَ محدودةٌ، فلا فصلَ بين قولِه وبين القولِ الأوَّلِ"، يريدُ: وإن قال قائلٌ إنَّ الأسماءَ لكلِّ واحدٍ منها معانٍ كثيرةٌ، إلا أنَّ تلك المعانيَ محدودةُ العددِ، لم يكن فصلٌ ولا اختلافٌ بين هذا القولِ وبين القولِ: أنَّ الأسماءَ يدلُّ كلُّ واحدٍ منها على معنىً واحدٍ.

ثم أتى بالسببِ في ذلك فقال: "لأنَّه يمكنُ أن تُوضعَ أسماءٌ كثيرةٌ على كلِّ واحدٍ من الأشياءِ اسمٌ يوافقُ حدَّ الشيءِ"، يريدُ: وإنما لم يكن بين القولينِ فرقٌ؛ لأنَّه إذا اعترفَ الخصمُ بأنَّ ههنا أسماءَ تدلُّ على أشياءَ كثيرةٍ لكنَّها محدودةٌ بالعددِ، أمكنَ أن يدلَّ باسمٍ خاصٍّ على كلِّ واحدٍ واحدٍ من تلك الأشياءِ الكثيرةِ، فيكونُ ههنا أسماءُ يدلُّ كلُّ واحدٍ منها على معنىً واحدٍ مطابقٍ لحدِّه.

ثم أتى بمثالٍ فقال: "مثالُ ذلك ما نقولُ: إن قال قائلٌ إنَّ اسمَ الإنسانِ لا يدلُّ على شيءٍ واحدٍ، بل يدلُّ على أشياءَ كثيرةٍ، وأنَّ لواحدٍ من تلك الأشياءِ الكلمةَ والحدَّ الذي يقولُ حيوانٌ ذو رجلينِ، وزعمَ أنَّ اسمَ الإنسانِ يدلُّ على الشيءِ الذي يُحدُّ بهذه الكلمةِ، وعلى أشياءَ أُخرَ كثيرةٍ تُحدُّ بكلامٍ آخرَ، إلا أنَّ تلك الأشياءَ محدودةٌ بالعددِ، قلنا: إنَّه يمكنُ أن يُوضعَ اسمٌ خاصٌّ لكلِّ واحدٍ من هذه الأشياءِ على ما يوافقُ حدَّه"، يريدُ: مثلَ أن يقولَ قائلٌ إنَّ اسمَ الإنسانِ يدلُّ على معانٍ كثيرةٍ لا على معنىً واحدٍ، وواحدٌ تلك المعاني ما يُحدُّ بأنَّه حيوانٌ ذو رجلينِ، ولكلِّ واحدٍ من سائرِ المعاني التي يدلُّ عليها هذا الاسمُ حدٌّ، قلنا: إنَّه يمكنُ على هذا أن يُوضعَ لكلِّ واحدٍ من تلك المعاني اسمٌ بحسبِ حدِّه، فيكونُ ما تدلُّ عليه الأسماءُ والحدودُ من الأشياءِ أُموراً واحدةً.

ثم قال: "وأمَّا إن قال قائلٌ إنَّه لا يمكنُ أن يُوضعَ اسمٌ خاصٌّ لكلِّ واحدٍ من هذه الأشياءِ على ما يوافقُ حدَّه، بل زعمَ أنَّ اسماً واحداً يدلُّ على أشياءَ كثيرةٍ غيرِ متناهيةٍ، فمعلومٌ أنَّ ذلك الاسمَ ليس بكلمةِ البتَّةَ"، يريدُ: فأمَّا إن قال قائلٌ إنَّه ليس يمكنُ أن يكونَ الاسمُ يدلُّ من المسمَّى على معنىً واحدٍ بل على معانٍ لا نهايةَ لها، فمعلومٌ أنَّه يلزمُ هذا القولَ أنَّه لا يُوجدُ للأسماءِ حدودٌ البتَّةَ.

ثم قال: "لأنَّ ما لا يدلُّ على شيءٍ واحدٍ، فلا يدلُّ على شيءٍ"، يريدُ: من قِبل أنَّ ما يدلُّ على ما لا يتناهى فليس له طبيعةٌ محدودةٌ، وما ليس له طبيعةٌ محدودةٌ فلا يحصرُ، وما يدلُّ على ما لا يحصرُ فليس يدلُّ على شيءٍ.

ثم قال: "وإن كانت الأسماءُ لا تدلُّ على شيءٍ فقد تبطلُ المناطقةُ والعبارةُ فيما بيننا، وبالحقيقةِ تبطلُ مناظرتُنا أنفسَنا، لأنَّ مَن لا يفهمُ أنَّ شيئاً من الأشياءِ واحدٌ لا يمكنُه أن يفهمَ شيئاً البتَّةَ"، يريدُ: أنَّا إذا لم نفهمْ معنىً واحداً لم يدلَّ

واحدٌ من الأسماءِ على معنىً واحدٍ، وإذا لم تدلَّ الأسماءُ على معنىً واحدٍ بطلتِ المناظرةُ والمناطقةُ، وكذلك متى لم نفهمْ معنىً واحداً بطلتْ مناظرتُنا أنفسَنا، أعني بيننا وبين أنفسِنا عندَ الفكرِ واستنباطِ القياسِ؛ لأنَّ مَن لا يمكنُه أن يفهمَ أنَّ شيئاً من الأشياءِ واحدٌ فليس يمكنُه أن يفهمَ شيئاً أصلاً، ولا أن يفكّرَ في شيءٍ أصلاً.

ثم قال: "فأمَّا إن أمكنَ أن يفهمَ شيئاً من الأشياءِ أنَّه واحدٌ، أمكنَ أن يضعَ اسماً واحداً لهذا الشيءِ المفهومِ"، وهذا الذي قالَه بيّنٌ بنفسِه، وذلك أنَّ مَن وضعَ اسماً يدلُّ على معنىً واحدٍ فقد فهمَ أنَّ ههنا معنىً واحداً، ومَن فهمَ أنَّ ههنا معنىً واحداً أمكنَه أن يضعَ لذلك المعنى اسماً يدلُّ عليه، وأمَّا مَن لم يفهمْ معنىً واحداً فليس يمكنُه أن يضعَ اسماً أصلاً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١١

فليكنِ الاسمُ دليلاً على شيءٍ كما قلنا أولاً، وليكن اسماً لشيءٍ واحدٍ، فإن كانَ ذلكَ كذلكَ فلا يمكنُ أن يدلَّ اسمُ الإنسانِ بأنَّهُ إنسانٌ على لا إنسانٍ؛ إذ كانَ اسمُ الإنسانِ لا يدلُّ على معنىً واحدٍ فقط، بل قد يدلُّ أيضاً على شيءٍ واحدٍ. فقولُنا إنَّهُ يدلُّ على شيءٍ واحدٍ لا نعني أنَّهُ قد يُحملُ على شيءٍ واحدٍ؛ لأنَّهُ على هذا المثالِ إذ يدلُّ اسمُ الملهى والأبيضِ والإنسانِ على شيءٍ واحدٍ فتصيرُ هذهِ الأسماءُ اسماً واحداً معاً، وإنَّما تكونُ اسماً واحداً للأشياءِ المتفقةِ في الاسمِ والحدِّ، ولا يمكنُ أن يكونَ الشيءُ الواحدُ ولا يكونَ معاً في حالٍ إلا بنوعِ اشتراكِ الاسمِ كقولِنا إنَّهُ يمكنُ أن يُسمَّى غيرُنا لا إنسانٍ الذي نُسمّيهِ نحنُ الإنسانَ. إلا أنَّ الذي نفحصُ عنهُ الآنَ ليسَ هو الفحصَ عن أن يكونَ اسمُ الإنسانِ أو لا

يكونَ اسمُهُ معاً في حالٍ واحدةٍ، بل نفحصُ هل يمكنُ أن يكونَ الإنسانُ وألَّا يكونَ معاً في حالٍ؟ فإن لم يكن ذلكَ كذلكَ، وكان اسمٌ واحدٌ دليلاً على إنسانٍ ولا إنسانٍ، فمعلومٌ أنَّ الاسمَ الدليلَ على لا إنسانٍ يدلُّ على أنَّ إنساناً، ويكونُ قولُ القائلِ إنَّ إنساناً دالٌّ على لا إنسانٍ، ويكونُ هذانِ القولانِ واحداً. وإنَّما تكونُ الأشياءُ الكثيرةُ واحداً إذا كانت كلمتُها وحدَها واحداً مثلَ الثوبِ والقميصِ؛ فإن كان هذانِ القولانِ واحداً، فقولُ القائلِ إنَّ إنساناً وقولُهُ إنَّ لا إنساناً يدلُّ على شيءٍ واحدٍ، ولكن قد بيَّنَّا أنَّ هذهِ الأقاويلَ تدلُّ على أشياءَ مختلفةٍ؛ فمُضطرٌّ أن يكونَ كلُّ ما يُسمَّى إنساناً بالحقيقةِ حيواناً ذا رجلينِ لأنَّ اسمَ الإنسانِ يدلُّ على هذا الشيءِ، وإن كانَ هذا مُضطراً فلا يمكنُ أن يكونَ غيرَ حيوانٍ ذي رجلينِ.

ترجمة حديثة: فالاسم إذن، كما قيل في المبدأ، هو شيءٌ ذو دلالة، ويدل على شيء واحد. فلا يمكن إذن لـ "كونه إنسانًا" أن يدل على "ما ليس بكونه إنسانًا"، إذا كان لفظ "إنسان" لا يدلّ على شيء واحد فقط، بل يدلّ على معنى واحد. فإننا لا نقول إن "الدلالة على شيء واحد" هي [مجرد] ما يُحمل على موضوع واحد، فبهذه الطريقة، لكان "الموسيقي" و"الأبيض" و"الإنسان" جميعها تدل على شيء واحد، وبالتالي تكون كل الأشياء شيئًا واحدًا، لأنها [تكون حينئذ] متحدة في الاسم.

ولن يكون "الوجود" و"اللاوجود" الشيء نفسه، إلا على سبيل الاشتراك في الاسم، كما لو أن ما نسميه نحن "إنسانًا" دعاه آخرون "لا إنسان".

ولكن موضع الشك ليس هو ما إذا كان من الممكن للشيء نفسه أن يكون في آن واحد "إنسانًا" و"لا إنسان" بالاسم، بل [هل يمكن أن يكون كذلك] في الحقيقة.

فإذا كان "الإنسان" و"اللاإنسان" لا يدلان على شيئين مختلفين، فمن الواضح أن "كونه لا إنسان" لا يختلف عن "كونه إنسانًا". ولهذا، سيكون "كونه إنسانًا" هو "كونه لا إنسان"، إذ سيكونان شيئًا واحدًا. فهذا هو معنى أن يكون الشيء واحدًا، مثل "القميص" و"الثوب" إذا كان لهما تعريف واحد.

ولكن إذا كانا شيئًا واحدًا، فهذا يعني أن "كونه إنسانًا" و"كونه لا إنسان" يدلان على معنى واحد، ولكن قد تبيّن أنهما يدلان على شيئين مختلفين. إذن، من الضروري أن يصدق القول إن الإنسان هو "حيوان ذو قدمين"، فهذا هو ما كان يدل عليه لفظ "إنسان". وإذا كان هذا ضروريًا، فلا يمكن للشيء نفسه ألا يكون "حيوانًا ذا قدمين".

التّفسيرُ:

لَمَّا بيَّنَ أنَّ هَهُنا ولا بدَّ اسماً يدلُّ على معنىً واحدٍ وإلَّا بطلتِ المناطقةُ، قالَ: "فليكنِ الاسمُ دليلاً على شيءٍ ما"؛ يُريدُ: فلنضع أنَّ الاسمَ يدلُّ على شيءٍ واحدٍ منَ المسمَّياتِ، وليَدُلَّ على أنَّ الاسمَ هو اسمٌ لشيءٍ واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "فإن كانَ ذلكَ كذلكَ فلا يمكنُ أن يدلَّ اسمُ الإنسانِ بأنَّهُ إنسانٌ على لا إنسانٍ"؛ يُريدُ: وإذا وضعَ واضعٌ أنَّ الأسماءَ تدلُّ على شيءٍ واحدٍ لم يمكنهُ

أن يضعَ أنَّ المتناقضاتِ تدلُّ أسماؤُها على معنىً واحدٍ، مثلَ أن يدلَّ اسمُ الإنسانِ ولا إنسانٍ على معنىً واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "فقولُنا إنَّهُ يدلُّ على شيءٍ واحدٍ لا نعني أنَّهُ قد يُحملُ على شيءٍ واحدٍ"؛ يُريدُ: إذ كنَّا لا نعني بقولنا الإنسانُ يدلُّ على شيءٍ واحدٍ أنَّهُ يُحملُ على شيءٍ واحدٍ؛ لأنَّ الأسماءَ التي تُحملُ على شيءٍ واحدٍ وهيَ المشتقَّةُ ليسَت تدلُّ على معنىً واحدٍ مثلَ الأبيضِ والملهى، بل نعني بالدلالةِ هَهُنا دلالةَ الأسماءِ غيرِ المشتقَّةِ.

وقولُهُ "لأنَّهُ على هذا المثالِ إذ يدلُّ اسمُ الملهى والأبيضُ على شيءٍ واحدٍ"؛ يُريدُ: لأنَّهُ لو أردنا بقولِنا في الإنسانِ إنَّهُ يدلُّ على شيءٍ واحدٍ أنَّهُ يُحملُ على شيءٍ واحدٍ لكانَ على هذا المثالِ ما يدلُّ عليه اسمُ الأبيضِ واسمُ الملهى معنىً واحداً؛ لأنَّهُما يُحملانِ على معنىً واحدٍ، فيصيرُ ما تدلُّ عليه هذهِ الأسماءُ معنىً واحداً، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "فتصيرُ هذهِ الأسماءُ اسماً واحداً معاً".

ثمَّ قالَ: "وإنَّما تكونُ اسماً واحداً للأشياءِ المتفقةِ بالاسمِ والحدِّ"؛ يُريدُ: وإنَّما تكونُ اسماً واحداً للأشياءِ الكثيرةِ إذا كانت تلكَ الأشياءُ متفقةً في الاسمِ والحدِّ وهذهِ هيَ التي تُسمَّى المتواطئةَ.

ثمَّ قالَ: "ولا يمكنُ أن يكونَ الشيءُ الواحدُ ولا يكونَ معاً في حالٍ إلَّا بنوعِ اشتراكِ الاسمِ كقولِنا إنَّهُ يمكنُ أن يُسمَّى غيرُنا لا إنسانَ الذي نُسمّيهِ نحنُ الإنسانَ"؛ يُريدُ: ولا يصدقُ قولُنا إنَّ الشيءَ موجودٌ وغيرُ موجودٍ معاً إلَّا أن يُسمَّى غيرُنا الموجودَ ما ليسَ بموجودٍ، وما ليسَ بموجودٍ موجوداً، فيكونَ ما ليسَ بموجودٍ والموجودُ اسمينِ مشتركينِ، أحدُهُما يُستعملُ عندَ قومٍ دليلاً على السلبِ وعندَ قومٍ على الإيجابِ، إلَّا أنَّ كلَّ أمَّةٍ جعلت للإيجابِ لفظاً خاصاً وللسلبِ

لفظاً خاصاً، فليسَ يمكنُ أن يدلَّ اللفظانِ عندَهُم على شيءٍ واحدٍ، وأمَّا إن عرضَ لهم مثلُ ما عرضَ في لسانِ العربِ أن يكونَ اسمُ السلبِ والإيجابِ عندَهُم مشتركاً فقد يمكنُ أن يجتمعَ اللفظانِ لكن على معنىً واحدٍ لا على المعنيينِ المتقابلينِ. فأمَّا أنَّ الاشتراكَ يُوجدُ في هذا في لسانِ العربِ فبيِّنٌ في قولِهِ: "ما مَنعَكَ أَلَّا تَسجدَ"؛ يُريدُ: أن تسجدَ، وفي قولِهِ تعالى: "يُبيِّنُ اللهُ لكم أن تَضلُّوا"؛ يُريدُ: أَلَّا تضلُّوا، فهذا سلبٌ أُريدَ بهِ الإيجابُ، وإيجابٌ أُريدَ بهِ السلبُ.

ولمَّا كانَ هذا الفحصُ لغوياً قالَ: "إلَّا أنَّ الذي نفحصُ عنهُ الآنَ ليسَ هوَ الفحصَ عن أن يكونَ اسمُ الإنسانِ أو لا يكونَ اسمُهُ معاً في حالٍ واحدةٍ، بل نفحصُ هل يمكنُ أن يكونَ الإنسانُ وألَّا يكونَ معاً في حالٍ"؛ يُريدُ: إلَّا أنَّ هذا الفحصَ ليسَ هوَ الذي قصدنا، أعني هل يمكنُ أن يكونَ اسمُ الإيجابِ والسلبِ عندَ أمَّةٍ ما اسماً واحداً، وإنَّما الذي قصدنا إليهِ هل يمكنُ أن يكونَ معنى السلبِ والإيجابِ معنىً واحداً حتَّى يكونَ ما يُفهمُ منَ الإنسانِ وعدمِهِ معنىً واحداً، وإن كانَ ذلكَ كذلكَ دلَّ عليه اسمٌ واحدٌ ضرورةً، فكان قولنا انسانٌ ولا انسانٌ من الاسماءِ المترادفةِ، وكأن حدَّ قولنا انسانٌ ولا انسانٌ حدٌّ واحدٌ واسمٌ واحدٌ؛ وهذا هو الذي أرادَ بقولِهِ: "فان لم يكن ذلك كذلك، وكان اسمٌ واحدٌ دليلاً على انسانٍ ولا انسانٍ، فمعلومٌ أن الاسمَ الدليلَ على لا انسانٍ يدلُّ على أنَّ انساناً، ويكونُ قولُ القائلِ إنَّ انساناً دليلاً على لا انسانٍ، ويكونُ هذانِ القولانِ واحداً"؛ يريدُ: فان لم يكن دليلُ قولنا انسانٌ دليلَ قولنا لا انسانٍ، لا باشتراكِ الاسمِ بل كانت قوتُهما قوةَ اسمٍ واحدٍ كالحالِ في الاسماءِ المترادفةِ، فمعلومٌ أنَّ اسمَ لا انسانٍ وانسانٍ يدلُّ على معنىً واحدٍ.

ثم أخذَ يذكرُ متى يعرضُ هذا في الاسماءِ، أعني أن تكونَ الاسماءُ المختلفةُ تدلُّ على معنىً واحدٍ بعينِهِ، فقالَ: "وإنما تكونُ الاسماءُ الكثيرةُ واحداً إذا كان كلمتُها

حدُّها واحداً مثلَ الثوبِ والقميصِ"؛ يريدُ: وانما تكونُ الاسماءُ الكثيرةُ تدلُّ على معنىً واحدٍ إذا كانت الاشياءُ التي يدلُّ عليها بالاسماءِ الكثيرةِ واحدةً بالحدِّ مثلَ الثوبِ والقميصِ، فإنَّ حدَّها واحدٌ وإن لم يكن الاسمُ واحداً.

ثم قالَ: "فإن كان هذانِ القولانِ واحداً، فقولُ القائلِ إنَّ انساناً وقولُهُ لا انسانٍ يدلانِ على معنىً واحدٍ"؛ يريدُ: فإن كان حدُّ الانسانِ ولا انسانٍ معنىً واحداً، فدلالةُ قولنا انسانٌ ولا انسانٌ تكونُ دلالةً واحدةً، ويكونُ اسمانِ مترادفانِ يدلانِ على معنىً واحدٍ.

ثم قالَ: "ولكن قد بيَّنا أنَّ هذهِ الاقاويلَ تدلُّ على أشياءَ مختلفةٍ"؛ يريدُ: ولكن قد بيَّنا أنَّ الحدَّ الذي يدلُّ عليه الانسانُ غيرُ الحدِّ الذي يدلُّ عليه لا انسانٍ بما قلناهُ من أنهُ لو كان الحدُّ واحداً لبطلتِ المناطقةُ.

ثم قالَ: "فمضطرٌ أن يكونَ كلُّ ما يُسمَّى انساناً بالحقيقةِ حيواناً ذا رجلينِ، لأنَّ اسمَ الانسانِ يدلُّ على هذا الشيءِ، وإن كان هذا مضطراً فلا يمكنُ أن يكونَ الانسانُ غيرَ الحيوانِ ذي الرجلينِ"؛ يريدُ: وإذا كان الحدُّ الذي يدلُّ عليه أحدُهما غيرَ الحدِّ الذي يدلُّ عليه الآخرُ، فواجبٌ أن يكونَ اسمُ الانسانِ الحقيقيُّ يدلُّ أبداً على حيوانٍ ذي رجلينِ الذي هو حدُّهُ، ولا يدلُّ في وقتٍ من الاوقاتِ على غيرِ الحيِّ المشّاءِ ذي الرجلينِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٢

فإنْ قالَ قائلٌ إنَّهُ مضطرٌّ أَنْ يكونَ قولُ القائلِ "إنسانٌ" يدُلُّ على أنَّهُ لَا يمكنُ أَنْ لَا يكونَ إنسانًا، فإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ فليسَ يمكنُ أَنْ يصدُقَ قولُنا إنَّ

الشَيءَ الواحِدَ بعينِهِ هُوَ إنسانٌ ولَا إنسانٌ معًا. وهذَا القولُ جائزٌ أيضًا فِي قولِ القائلِ "إنَّ لَا إنسَانَ"، لأَنَّ قولَ القائلِ "إنَّ إنسانًا" يدُلُّ علَى غيرِ مَا يدُلُّ عليه قولُنا "إنَّ لَا إنسَانَ"، كمَا أَنَّ قولَ القائلِ "إنَّ أبيَض" دليلٌ علَى غيرِ مَا يدُلُّ عليه "إنَّ إنسانًا"، إلَّا أَنَّ اسمَ "الإنسَانِ" و"لَا إنسَانَ" يتضادّانِ فِي الوضعِ جدًّا أكثرَ مِنِ اسمِ "الأبيَضِ" و"الإنسَانِ"، فمعلومٌ أَنَّ كُلَّ واحِدٍ منهما يدُلُّ علَى غيرِ مَا يدُلُّ عليه الآخَرُ. فإنْ قالَ قائلٌ إنَّ اسمَ "الأبيَضِ" و"الإنسَانِ" يدلاَّنِ علَى شَيءٍ واحِدٍ بعينِهِ، نقولُ لَهُ أيضًامَا قلناُه أوَّلًا: إنَّ جميعَ الأشيَاءِ علَى هذَا القولِ شَيءٌ واحِدٌ بعينِهِ، لَا الأشيَاءُ التِي يضَادُّ بعضُها بعضًا فقَطْ بَلْ جميعُها. فإنْ لَمْ يمكنْ ذلكَ فيعرِضُ أَنْ يكونَ مَا قلناُه إنْ كانَ المتكلّمُ يجيُبُ عمَّا يُسأَلُ، فأمَّا إنْ كانَ يسأَلُ بنوعِ مرسَلٍ عَنِ السوالِبِ فليَس يجيُبُ عمَّا يُسأَلُ، لأَنَّهُ يمكنُ أَنْ يكونَ الشَيءُ الواحِدُ بعينِهِ إنسانًا وأبيَض وأشيَاءَ أُخَرَ كثيرَةً. إلَّا أَنَّهُ إذَا سئِلَ أحَدٌ هَلْ يصدُقُ إذَا قلنا إنَّ هذَا الشَيءَ إنسانٌ أَمْ لَا يصدُقُ، فينبغِي لَهُ أَنْ يجيَبَ باسمٍ يدُلُّ علَى شَيءٍ واحِدٍ ممَّا يُسأَلُ عنهُ ولَا يزيدَ فِي قولِهِ فيقولَ إنَّ هذَا المقولَ إنسانٌ وأبيَضُ وكبيرٌ، فإنَّهُ ممَّا لَا يمكنُ أَنْ نحصِيَ جميعَ الأعراِضِ لكثرتِها إذْ هِيَ بلَا نهايَةٍ، ولذلكَ ينبغِي لَهُ إمَّا أَنْ يحصِيَ جميعَ مَا لَا نهايَةَ لَهُ وإمَّا أَنْ لَا يذكُرَ شيئًا منها. نصّ مِنَ الرومِيّ. وكذلكَ أيضًا إنْ هُوَ سأَلَ ولَوْ مرارًا هَلِ الشَيءُ الواحِدُ إنسانٌ ولَا إنسانٌ، فينبغِي أَنْ يجاَبَ السائلُ إنْ كانَ الشَيءُ إنسانًا بأَنَّهُ إنسانٌ، وكذلكَ بأَنَّهُ لَا إنسانٌ إنْ لَمْ يكُنْ إنسانًا، وكذلكَ مَعَ هذَا يجاُبُ فِي سائرِ الأشيَاءِ التِي تعرِضُ، يجاُبُ إنْ كانَتْ أَوْ لَمْ تكُنْ، فإنَّ مَنْ فعَلَ هذَا الفعَلَ ليَس يطلُبُ طلبًا طبيعيًّا.

ترجمة حديثة: فإن هذا يدل على أنه من الضروري أن يكون [الشيء] إنساناً — إذ محالٌ ألا يكون إنساناً — لا على جهة الإمكان. فليس يصدق إذن

أن يُقال في الشيء الواحد بعينه معاً إنه إنسان وإنه ليس بإنسان. والاعتبار هو نفسه في "ليس بإنسان". فإن لقولنا "هو إنسان" وقولنا "ليس بإنسان" دلالتين مختلفتين. فإذ كان حتى لقولنا "هو أبيض" وقولنا "هو إنسان" دلالة مختلفة، فبأولى أن يكون لذلك [أي: ليس بإنسان] دلالة مختلفة، لأنه أشد له مقابلة. فإن قال قائل إن "الأبيض" يدل على الشيء الواحد بعينه [الذي يدل عليه الإنسان]، قلنا مرة أخرى ما قيل من قبل، وهو أن جميع الأشياء شيء واحد، لا المتقابلات وحدها. فإن لم يكن هذا ممكناً، لزم ما قيل، إن هو أجاب عن السؤال المتعلق بالشيء [بماهيته]. وأما إذا أضاف، حين يُسأل سؤالاً بسيطاً، السلوب أيضاً، فإنه لا يجيب عن المسألة.

فلا مانع يمنع أن يكون الشيء الواحد بعينه إنساناً وأبيض وأشياء أُخَر بكثرة لا نهاية لها. ولكن، إذا سأل سائل هل يصدق القول إن هذا إنسان أم لا، فالجواب يجب أن يكون بما يدل على معنى واحد، وألا يُضاف إليه أنه أبيض وعظيم أيضاً. إذ من المحال استقصاء الأعراض، لأنها غير متناهية. فإما أن يستقصيها كلها، وإما ألا يستقصي شيئاً منها. وكذلك، يجب عليه أن يجيب بأنه أيضاً "ليس بإنسان" في الوقت نفسه، إلا إذا أجاب أيضاً بسائر الأعراض الأخرى، أي بكل ما هو عليه وبكل ما ليس هو عليه. فإن لم يفعل ذلك، فإنه لا يجادل.

التّفسيرُ

قولُهُ: "فإنْ قالَ قائلٌ إنَّهُ مضطرٌّ أَنْ يكونَ قولُ القائلِ "إنسانٌ" يدُلُّ على أنَّهُ لَا يمكنُ إلَّا أَنْ يكونَ إنسانًا" إلى قولِهِ: "ولَا إنسانَ معًا" يريدُ: فإذَا اعترَفَ الخصمُ ممَّا قلناهُ أنَّهُ مضطرٌّ أَنْ يكونَ قولُ القائلِ "إنسانٌ" يدُلُّ على أنَّهُ لَا يمكنُ أَنْ لَا يكونَ إنسانًا، فإنَّهُ يلزَمُهُ باضطرارٍ أَنْ لَا يصدُقَ قولُنا في الشَيءِ الواحِدِ بعينِهِ أنَّهُ إنسانٌ وأنَّهُ لَا إنسانٌ.

ثُمَّ قالَ: "وهذَا القولُ أيضًا جائزٌ في قولِ القائلِ إنَّ لَا إنسانَ" يريدُ: وإذَا لَمْ يصدُقْ قولُنا "إنسانٌ ولَا إنسانٌ" على شَيءٍ واحدٍ بعينِهِ، فكذلكَ لَا يصدُقانِ أيضًا وإنْ قيلَ "لَا إنسانٌ" على مَا عدَا إنسانٍ، مثلُ أَنْ يقالَ "لَا إنسانٌ" على الأبيَضِ لأنَّ الأبيَضَ ليسَ بإنسانٍ.

ثُمَّ أتَى بالفرقِ بينَ الإيجابِ والسلبِ وسائرِ الأسمَاءِ المتباينةِ فقالَ: "إلَّا أنَّ اسمَ الإنسَانِ ولَا إنسَانَ متضادَّانِ في الوضعِ أكثرَ مِن اسمِ الأبيَضِ والإنسَانِ" يريدُ: إلَّا أنَّ اسمَ السلبِ المطلَقِ والإيجابِ همَا في الوضعِ أشَدُّ مضادَّةً مِن اسمِ السلبِ والإيجابِ الذي على جهةِ العدلِ، مثلُ قولِنا فيمَا عدَا الإنسَانَ أنَّهُ لَا إنسانٌ، وإنمَّا كانَ ذلكَ كذلكَ لأنَّهُ يمكنُ أَنْ يوجدَ شَيءٌ واحدٌ بعينِهِ إنسانٌ وأبيَضُ، وليسَ يمكنُ أَنْ يوجدَ إنسانٌ ولَا إنسانٌ معًا.

ثُمَّ قالَ: "فإنْ قالَ قائلٌ إنَّ اسمَ الإنسَانِ والأبيَضِ يدلَّانِ على شَيءٍ واحدٍ بعينِهِ نقولُ لَهُ مَا قلناهُ أوَّلًا: إنَّ جميعَ الأشيَاءِ على هذَا القولِ شَيءٌ واحدٌ بعينِهِ" يريدُ: أنَّهُ كمَا يلزَمُ مَنْ قالَ إنَّ السلبَ المطلَقَ والإيجابَ يدلَّانِ على شَيءٍ واحدٍ بعينِهِ أَنْ يكونَ الموجودُ والمعدومُ شيئًا واحدًا بعينِهِ، كذلكَ يلزَمُ مَنْ قالَ إنَّ الإيجابَ والعدلَ يدلَّانِ على معنًى واحدٍ أَنْ تكونَ الموجوداتُ كلُّها موجودًا واحدًا بعينِهِ، وهذَا هُوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "لَا الأشيَاءُ التي يضَادُّ بعضُها بعضًا

فقَطْ بَلْ جميعُها" يريدُ: إنَّ هذَا ليَسَ يلزَمُ في الأشيَاءِ المتقابلةِ فقَطْ، بَلْ وفِي الأشيَاءِ غيرِ المتقابلةِ، أعنِي أَنْ تكونَ واحِدَةً.

ثُمَّ قالَ: "فإنْ لَمْ يمكِنْ ذلكَ فيعرِضُ أَنْ يكونَ مَا قلناهُ إنْ كانَ المتكلِّمُ يجيبُ عمَّا يُسأَلُ" يريدُ: فإنْ لَمْ تمكِنْ هذِهِ المحالاتُ فيعرِضُ ضرورَةً أَنْ يكونَ اسمُ الإيجابِ والسلبِ يقتسمانِ الصدقَ والكذبَ دائمًا علَى الإنسَانِ وعلَى كُلِّ مَا سواهُ، وإذَا كانَ ذلكَ كذلكَ وَجَبَ أَنْ يكونَ الطلَبُ بالإيجابِ والسلبِ المطلقِ إنْ كانَ القائلُ يريدُ أَنْ يجيبَهُ بقولٍ واحدٍ عمَّا عنهُ سأَلَ.

ثُمَّ قالَ: "فأمَّا إنْ كانَ سأَلَ بنوعٍ مرسَلٍ عَنِ السوالِبِ فليَسَ يجيُبُ عمَّا سأَلَ، لأنَّهُ يمكِنُ أَنْ يكونَ الشَيءُ الواحِدُ بعينِهِ إنسانًا وأبيَضَ وأشيَاءَ أُخَرَ كثيرَةً" يريدُ: فأمَّا إنْ كانَ السائلُ لنَا سأَلَ بالإيجابِ وحرفِ العدلِ، فليَسَ يمكنُنا أَنْ نجيبَهُ عمَّا سأَلَ، لأَنَّ حرَفَ العدلِ قَدْ يدُلُّ علَى أشيَاءَ كثيرَةٍ كلُّها توجَدُ مَعَ الإنسَانِ، مثُلَ قولِنا "إنسانٌ ولَا إنسانٌ"، فإنَّهُ قَدْ يوجَدُ الإنسَانُ مَعَ أشيَاءَ كثيرَةٍ لَا تحصَى يصدُقُ عليها أنَّها لَا إنسانٌ، مثُلَ وجودِ أبيَضَ وأشيَاءَ كثيرَةٍ مِنْ سائرِ الأعراضِ الموجودةِ فيهِ.

ثُمَّ قالَ: "إلَّا أنَّهُ إذَا سئِلَ أحَدٌ هَلْ يصدُقُ قولُنا إنَّ هذَا الشَيءَ إنسانٌ أَمْ لَا يصدُقُ، فينبغِي أَنْ يجيبَهُ باسمٍ يدُلُّ علَى شَيءٍ واحدٍ ولَا يزيدَ في قولِهِ فيقولَ إنَّ هذَا المقولَ إنسانٌ وابيضُ وكبيرٌ، فإنَّهُ ممّا لا يمكنُ أَنْ تُحصى جميعُ الاعراضِ"، يريدُ: ولذلكَ إذا سألنا سائلٌ هلْ يصدقُ على هذا أنّهُ إنسانٌ أوْ لا يصدقُ؟ فينبغِي أنْ نجيبَهُ بأنّهُ يصدقُ عليه أوْ لا يصدقُ، ولا نقولُ إنّهُ يصدقُ عليه أنّهُ إنسانٌ وابيضُ وجميعُ ما يوجدُ فيه، وأنّهُ لا يصدقُ عليه كذا وكذا، فنتعرّضُ لإحصاءِ جميعِ ما ليسَ فيهِ، فإنَّ ذلكَ غيرُ ممكنٍ إحصاؤُهُ.

ثمّ قالَ: "ولذلكَ يجبُ إمّا أنْ يُحصى ما لا نهايةَ لهُ، وإمّا ألّا نتعرّضَ لذكرِ شيءٍ منها"، يريدُ: ولكنْ إذا لمْ يمكنْ أنْ يحصرَ ما لا نهايةَ لهُ فينبغي ألّا نتعرّضَ لذكرِ شيءٍ منها. ولهذا قالَ: "ولذلكَ ينبغي لهُ إمّا أنْ يُحصى جميعُ ما لا نهايةَ لهُ، وإمّا ألّا يذكرَ شيئًا منها"، يريدُ: أنّهُ متى سألَ سائلٌ بحرفِ السَّلبِ يريدُ بهِ العدلَ، فقدْ يجبُ على السائلِ إمّا أنْ يُحصيَ جميعَ الاشياءِ المخالفةَ لاسمِ الملكةِ، وإمّا ألّا يجيبَ في أمثالِ هذهِ المسائلِ. ثمّ قالَ: "وكذلكَ أيضًا إذا هوَ سألَ ولوْ مرارًا: هلِ الشيءُ الواحدُ إنسانٌ أوْ لا إنسانَ؟ فينبغي أنْ يُجابَ السائلُ إنْ كانَ الشيءُ إنسانًا بأنّهُ إنسانٌ، وكذلكَ بأنّهُ لا إنسانَ إنْ لمْ يكنْ إنسانًا. وكذلكَ معَ هذا يُجابُ في سائرِ الاشياءِ التي تعرضُ، يُجابُ إنْ كانتْ أوْ لمْ تكنْ"، يريدُ: ولمكانِ هذا إذا سألَ سائلٌ هلْ هذا إنسانٌ أوْ ليسَ بإنسانٍ، نظرَ المجيبُ فإنْ كانَ إنسانًا قالَ إنّهُ إنسانٌ، وإنْ كانَ ليسَ هوَ بإنسانٍ قالَ إنّهُ ليسَ بإنسانٍ، ولا يقولُ إنّهُ إنسانٌ ولا إنسانَ معًا، وهوَ يفهمُ منْ قولِهِ "لا إنسانَ" موجودًا منَ الموجوداتِ التي يصدقُ عليها "لا إنسانَ". وإلى هذا الفعلِ أشارَ بقولِهِ: "فإنَّ منْ فعلَ هذا الفعلَ ليسَ يطلبُ طلبًا طبيعيًّا"، يعني منْ دلَّ بالسالبِ على أمرٍ موجودٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٣

وفي الجملةِ، الّذينَ يقولونَ هذا القولَ ينفونَ الجوهرَ الّذي يبَيّنُ الحدَّ ما هوَ، ويضطرُّونَ إلى أنْ يقولوا إنَّ جميعَ الأشياءِ أعراضٌ. والقولُ على الإنسانِ بأنّهُ إنسانٌ وعلى الحيوانِ بأنّهُ حيوانٌ أيضًا، وما ليسَ هوَ أيضًا، فإنّهُ إنْ كانَ شيءٌ للإنسانِ بما هوَ إنسانٌ، فليسَ ذلكَ لهُ إذا لمْ يكنْ إنسانًا، أوْ بما ليسَ هوَ إنسانًا، فإنَّ سوالبَ هذا مثلُ هذهِ. فإنّهُ إنْ كانَ يدلُّ على شيءٍ واحدٍ وكانَ ذلكَ جوهرًا

ما لشيءٍ، وإنَّما هوَ دليلٌ على جوهرٍ ما، أيْ أنَّهُ دليلٌ على أَنِيَّتِهِ لا على غيرِ أَنِيَّتِهِ؛ فإنْ كانَ لهُ ما لأَنِيَّةِ الإنسانِ، فإذًا لغيرِهِ ما لأَنِيَّةِ ما ليسَ بإنسانٍ، أوْ ما لما لا إنسانَ؛ فإذًا باضطرارٍ أنْ يقولوا إنَّهُ ليسَ لشيءٍ منَ الأشياءِ كلمةٌ مثلُ هذهِ، بلْ جميعُ الأشياءِ بنوعِ العرضِ؛ فإنَّ بهذا يفصلُ الجوهرُ منَ العرضِ، فإنَّ البياضَ عرضٌ للإنسانِ لأنَّهُ أبيضُ وليسَ لأنَّهُ ما هوَ البياضُ.

ترجمة حديثة: والذين يقولون هذا، إنما يهدمون الجوهر بالكلية، وكذلك الماهية نفسها. إذ لا بد لهم أن يقولوا إن كل الأشياء أعراض، وإن ماهية الإنسان أو الحيوان ليس لها وجود. فإنه لو كان هناك شيء هو "ماهية الإنسان"، فلن يكون هذا الشيء هو "أن يكون لا-إنسان" أو "ألا يكون إنساناً"، مع أن هذين هما نفيُه (أو سلبُه). لأن ما كان يدل عليه شيءٌ واحد، وهذا كان جوهرَ شيءٍ ما. والدلالة على الجوهر هي أن لا يكون كونه شيئاً آخر. فإذا كانت "ماهية الإنسان" هي نفسها "ماهية أن يكون لا-إنسان" أو "ماهية ألا يكون إنساناً"، فسيكون شيئاً آخر. ولذلك، لا بد لهم أن يقولوا إنه لا وجود لـ "حدّ" (أي تعريف) لشيء من هذا القبيل، بل كل الأشياء أعراض. وبهذا يختلف الجوهر عن العَرَض، فالبياض يعرض للإنسان، لأنه وإن كان أبيض، فإنه ليس هو البياض نفسه.

التّفسيرُ

قولُهُ: "وفي الجملةِ الّذينَ يقولونَ هذا القولَ ينفونَ الجوهرَ الّذي يبَيّنُ الحدَّ ما هوَ"، يريدُ: وبالجملةِ الّذينَ يقولونَ إنَّ المتناقضينِ يجتمعانِ معًا ينفونَ الجوهرَ الّذي يدلُّ عليه الحدُّ ويبَيّنُ ما هوَ.

وقولُهُ: "ويضطرُّونَ إلى أنْ يقولوا إنَّ جميعَ الأشياءِ أعراضٌ"، إنَّما قالَهُ لأنَّ الحدَّ إنَّما يوجدُ بالحقيقةِ للجوهرِ، فإذا انتفتِ الحدودُ الدّالّةُ على الجوهرِ، كانتِ الأشياءُ كلُّها أعراضًا. وإنَّما يلزمُ هذا انتفاءَ الجوهرِ لأنَّهُ إنْ لمْ يكنْ في الشيءِ صفةٌ ضروريّةٌ كانتْ جميعُ الصفاتِ أعراضًا، ولمْ يكنْ ههنا صفةٌ جوهريّةٌ، فترتفعَ الأمورُ الضّروريّةُ.

ثمَّ قالَ: "والقولُ على الإنسانِ بأنَّهُ إنسانٌ وعلى الحيوانِ بأنَّهُ حيوانٌ أيضًا، وما ليسَ هوَ أيضًا"، يريدُ: والقولُ الّذي يوصفُ بهِ الإنسانُ بما هوَ إنسانٌ وما يوصفُ بهِ ما ليسَ بإنسانٍ هوَ أيضًا شيءٌ مخالفٌ بالحدِّ لما يوصفُ بهِ الإنسانُ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ إنْ كانَ شيءٌ للإنسانِ بما هوَ إنسانٌ، فليسَ ذلكَ لهُ إذا لمْ يكنْ إنسانًا، أوْ بما ليسَ هوَ إنسانًا، فإنَّ سوالبَ هذا مثلُ هذهِ"، يريدُ: والسببُ في استحالةِ ذلكَ أنَّهُ منَ المعلوماتِ الأوَّلِ أنَّهُ إنْ كانَ يوجدُ شيءٌ للإنسانِ بما هوَ إنسانٌ فإنَّ ذلكَ ليسَ يوجدُ لهُ إذا لمْ يكنْ إنسانًا، لأنَّ الّذي يوجدُ لما ليسَ بإنسانٍ منْ جهةِ ما هوَ ليسَ بإنسانٍ غيرُ الّذي يوجدُ للإنسانِ بما هوَ إنسانٌ. وقولُهُ: "فإنَّ سوالبَ هذا مثلُ هذهِ"، يريدُ: فإنَّ حدودَ الأشياءِ معَ حدودِها حالُها هذهِ الحالُ، أيْ لا تجتمعُ أصلًا لشيءٍ واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ إنْ كانَ يدلُّ على شيءٍ واحدٍ كانَ ذلكَ جوهرًا ما لشيءٍ"، يريدُ: فإنَّهُ إنْ كانَ الاسمُ يدلُّ على شيءٍ واحدٍ في المسمَّى ضروريٍّ لهُ، وهوَ والمسمَّى واحدٌ بالعددِ، فإنَّ ذلكَ الشيءَ يدلُّ منهُ على جوهرٍ. وإنْ كانَ يدلُّ على

شيءٍ فيهِ غيرِ ضروريٍّ ولا هوَ وإيَّاهُ واحدٌ، فذلكَ هوَ عرضٌ، وهوَ الّذي أرادَ بقولِهِ: "وإنَّما هوَ دليلٌ على جوهرٍ ما"، أيْ جوهرِ الإنسانِ، يريدُ: منْ قبلِ أنَّهُ يدلُّ على صفةٍ غيرِ متبدّلةٍ.

ثمَّ قالَ: "أيّ أنَّهُ دليلٌ على أنِيَّتِهِ لا على غيرِ أنِيَّتِهِ"، يريدُ: ومعنى قولِنا إنَّ الاسمَ الّذي يدلُّ على شيءٍ واحدٍ هوَ دليلٌ على الجوهرِ، أيْ أنَّهُ يدلُّ على هويّةِ ذلكَ الشيءِ الّتي بها صارَ موجوداً، لا على صفةٍ متبدّلةٍ، وذلكَ بخلافِ أسماءِ الأعراضِ الّتي تدلُّ منْ مسمّياتِها على اثنينِ أحدُهما متبدّلٌ.

ولمَّا وضعَ هذا على أنَّهُ أمرٌ مقرٌّ بهِ، قالَ: "فإنْ كانَ لهُ ما لأنِيَّةِ إنسانٍ، فإذًا لغيرِهِ ما لأنِيَّةِ ما ليسَ بإنسانٍ، أوْ ما لما لا إنسانَ"، يريدُ: فإنْ كانَ الإنسانُ يدلُّ على ما لهُ هويّةُ إنسانٍ هوَ وهويّتُهُ شيءٌ واحدٌ، فإذًا لغيرِ الإنسانِ هويّةُ ما ليسَ بإنسانٍ، أوْ هويّةُ ما ليسَ هوَ إنسانًا هوَ والّذي ليسَ بإنسانٍ شيءٌ واحدٌ أيضًا لا مركّبٌ، وهذا يبيّنُ في مقالاتِ الجوهرِ بيانًا تامًّا.

ثمَّ قالَ: "فإذًا مضطرٌّ أنْ يقولوا إنَّهُ ليسَ لشيءٍ منَ الأشياءِ كلمةٌ"، يريدُ: فإذًا يضطرُّونَ إذا لمْ يعترفوا أنَّ ههنا أسماءً تدلُّ على أشياءَ بسيطةٍ وواحدةٍ أنْ يقولوا إنَّهُ ليسَ يوجدُ لشيءٍ منَ الأشياءِ حدٌّ يدلُّ على جوهرِ شيءٍ منَ الأشياءِ.

وقولُهُ: "بلْ جميعُ الأشياءِ بنوعِ العرضِ"، يريدُ: بلْ يلزمُهمْ أنْ تكونَ جميعُ الأشياءِ أعراضًا، أيْ تكونَ أوصافُها كلُّها عرضيّةً غيرَ ذاتيّةٍ.

وقولُهُ: "وبهذا يفصلُ الجوهرُ منَ العرضِ"، يعني أنَّ الجوهرَ هوَ أمرٌ ضروريٌّ وليسَ كذلكَ العرضُ، وهوَ وموضوعُهُ واحدٌ بالفعلِ، ولذلكَ كانَ الجوهرُ لهُ حدٌّ والعرضُ ليسَ لهُ حدٌّ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ البياضَ عرضٌ للإنسانِ لأنَّهُ أبيضُ، وليسَ لأنَّهُ ما هوَ البياضُ"، يريدُ: فإنَّ البياضَ هوَ عرضٌ موجودٌ في الإنسانِ لأنَّهُ يوصفُ بأنَّهُ أبيضُ، وليسَ يوصفُ بالبياضِ منْ جهةِ أنَّ الموصوفَ بهِ هوَ البياضُ نفسُهُ، أيْ ليسَ يوصفُ الإنسانُ بالبياضِ على أنَّ جوهرَ الإنسانِ هوَ البياضُ؛ لأنَّهُ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لكانَ البياضُ والإنسانُ معنًى واحدًا، وكانَ قولُنا "إنسانٌ أبيضُ" يدلُّ على معنًى واحدٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٤

وإنْ كانَ جميعُ الأشياءِ تقالُ بنوعِ العرضِ فليسَ يكونُ شيءٌ أوَّلًا كلِّيًّا وإنْ كانَ العرضُ يدلُّ على أنَّهُ محمولٌ أبدًا على شيءٍ موضوعٍ فباضطرارٍ أنْ يخرجَ هذا إلى ما لا نهايةَ لهُ ولكنَّ هذا ممَّا لا يمكنُ فلا يجتمعانِ في خاصٍّ واحدٍ فإنَّ العرضَ ليسَ هوَ بالعرضِ عرضًا بلْ عرضًا جميعًا لشيءٍ واحدٍ وذلكَ كالَّذي أقولُ إنَّ الأبيضَ موسيقارٌ والموسيقارَ أبيضُ لأنَّهما جميعًا عرضا للإنسانِ وليسَ سقراطُ موسيقارًا بهذا النَّوعِ أعني بأنَّهما جميعًا عرضا لشيءٍ واحدٍ فإذا كانَ بعضُ الأعراضِ تقالُ على هذا النَّوعِ وبعضها على النَّوعِ الآخرِ فجميعُ ما يقالُ منها مثلَ ما يقالُ الأبيضُ لسقراطَ فليسَ يمكنُ أنْ تكونَ لا نهايةَ لها فيما فوقها مثلَ العرضِ الَّذي يعرضُ لسقراطَ منَ البياضِ فإنَّهُ شيءٌ آخرُ وليسَ يكونُ شيءٌ واحدٌ منَ الجميعِ ولا يكونُ عرضٌ آخرُ ممَّا للأبيضِ مثلَ الموسيقارِ فإنَّ هذا بالعرضِ ليسَ أكثرَ منْ ذلكَ ولا ذاكَ منْ هذا وفيما بينهما فصلٌ فإنَّ بعضها يعرضُ على هذا النَّوعِ وبعضها يعرضُ مثلَ الموسيقارِ لسقراطَ فما كانَ بهذا النَّوعِ فليسَ هوَ عرضًا بنوعِ عرضٍ بلْ ما كانَ بذلكَ النَّوعِ فإذا لا تقالُ جميعها بنوعِ

العرضِ بلْ يكونُ شيءٌ يدلُّ دلالةَ الجوهرِ وإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ فقدْ تبيَّنَ أنَّهُ ممَّا لا يمكنُ أنْ يحملَ النَّقيضانِ معًا على شيءٍ واحدٍ .

ترجمة حديثة: ولكن إن كانت كل الأشياء تُقال بالعَرَض، فلن يكون هناك شيءٌ أول. وإن كان العَرَض يدل دائمًا على حملٍ على موضوعٍ ما، لزم التسلسل إلى غير نهاية. ولكن هذا محال. ذلك أن العَرَض ليس عَرَضًا للعَرَض، إلا لأن كليهما (العَرَضين) يعرضان للشيء نفسه. أعني، على سبيل المثال، [في قولنا] 'الأبيض موسيقيّ'، وهذا 'الأبيض' [موسيقيّ]، لأن كليهما يعرضان للإنسان. ولكن الأمر ليس كذلك في قولنا 'سقراط موسيقيّ'، إذ ليس كلٌّ منهما يعرض لشيء آخر [غيره].

وإذًا، بما أن بعض الأعراض تُقال على نحو، وبعضها على نحو آخر، فإن تلك [الأعراض] التي تُقال على النحو الذي يُقال به 'الأبيض' لسقراط، لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية صعودًا، كأن يعرض لسقراط الأبيض شيءٌ آخر، [وهكذا دواليك]. فإنه لا يتكون من كل هذه [السلسلة] شيءٌ واحد، كما أنه لن يعرض للبياض شيءٌ آخر، كالموسيقى مثلًا. فليس هذا (الموسيقى) يعرض لذاك (البياض) بأكثر مما يعرض ذاك لهذا.

وقد تم التمييز بأن بعض الأعراض تكون على نحوٍ ما، وبعضها على نحو آخر، مثل 'الموسيقيّ لسقراط'. ففي الحالات من النوع الأول [حمل عَرَض على

عَرَض]، لا يكون العَرَضُ عَرَضًا لعَرَضٍ آخر، أما في الحالات من النوع الثاني [حمل عَرَض على جوهر، فالحمل مباشر].

وعليه، لن تُقال كل الأشياء بالعَرَض، بل سيكون هناك بالضرورة شيءٌ ما يدل على ما هو بمثابة الجوهر. وإذا صحّ هذا، فقد تم البرهان على استحالة حمل المتناقضات معًا [على الشيء نفسه].

التّفْسيرُ

قولهُ "وإنْ كانَ جميعُ الأشياءِ تقالُ بنوعِ العرضِ فليسَ يكونُ شيءٌ أوَّلًا كلِّيًّا"، يريدُ:- وإنْ كانتْ جميعُ المحمولاتِ أعراضًا فليسَ يكونُ ههنا محمولٌ كلِّيٌّ جوهريٌّ وأوَّلٌ وهيَ الَّتي منها تأتلفُ الحدودُ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ العرضُ يدلُّ على أنَّهُ محمولٌ أبدًا على شيءٍ موضوعٍ فباضطرارٍ أنْ يخرجَ هذا إلى ما لا نهايةَ"، يريدُ:- وإنْ كانتْ جميعُ الأشياءِ أعراضًا وكانَ العرضُ منْ طبيعتهِ أنْ يحملَ على غيرهِ وجبَ أنْ يحملَ العرضُ بما هوَ عرضٌ على عرضٍ ومرَّ ذلكَ إلى غيرِ نهايةٍ وذلكَ مستحيلٌ.

ثمَّ قالَ: "ولكنَّ هذا ممَّا لا يمكنُ فلا يجتمعانِ في خاصٍّ واحدٍ"، يريدُ:- ولكنْ ممَّا لا يمكنُ أنْ يحملَ عرضٌ على عرضٍ دونَ أنْ يجتمعا في موضوعٍ واحدٍ موجودٍ بذاتهِ.

ولَمَّا كانَ العرضُ إنَّما يحملُ على العرضِ بالعرضِ منْ قبلِ وجودهما في شيءٍ واحدٍ وهوَ الموضوعُ مثلَ قولنا الأبيضُ موسيقار، قالَ: "فإنَّ العرضَ ليسَ هوَ بالعرضِ عرضًا بلْ عرضًا لشيءٍ واحدٍ" يريدُ:- إنَّ العرضَ ليسَ وجودهُ في

الجوهرِ بالعرضِ وأمَّا وجودهُ في عرضٍ آخرَ فهوَ بالعرضِ وذلكَ أنَّهُ لوْ كانَ العرضُ يحملُ على العرضِ لا منْ قبلِ وجودهما في الجوهرِ لكانَ العرضُ يوجدُ بالعرضِ لا بالذَّاتِ ومحالٌ أنْ يوجدَ شيءٌ بالعرضِ إلَّا منْ قبلِ ما بالذَّاتِ لأنَّ ما بالذَّاتِ أقدمُ مِمَّا بالعرضِ، فلولا وجودُ كلِّ واحدٍ منَ الأعراضِ في الجوهرِ بالذَّاتِ لما وجدتْ بعضها في بعضٍ بالعرضِ، وهذا هوَ الَّذي دلَّ عليه بقولهِ: "وذلكَ كالَّذي أقولُ إنَّ الأبيضَ موسيقارٌ والموسيقارَ أبيضُ هما جميعًا عرضا للإنسانِ وليسَ سقراطُ موسيقارًا بهذا النَّوعِ أعني بأنَّهما جميعًا عرضا لشيءٍ واحدٍ" يريدُ:- إنَّ وصفَ الموسيقارِ بأنَّهُ أبيضُ هوَ وصفٌ بالعرضِ منْ قبلِ أنَّهما اجتمعا في شيءٍ واحدٍ وهوَ سقراطُ مثلًا، وليسَ وصفنا سقراطَ بأنَّهُ موسيقارٌ أوْ أبيضُ بهذا النَّوعِ، أيْ منْ قبلِ أنَّ سقراطَ والموسيقارَ اجتمعا في شيءٍ واحدٍ، بلْ منْ قبلِ أنَّ أحدهما موجودٌ في الآخرِ بالذَّاتِ أعني أنَّ الموسيقى موجودةٌ في سقراطَ بالذَّاتِ.

ثمَّ قالَ: "فإذا كانَ بعضُ الأعراضِ تقالُ على هذا النَّوعِ وبعضها على النَّوعِ الآخرِ فجميعُ ما يقالُ منها مثلَ ما يقالُ الأبيضُ لسقراطَ فليسَ يمكنُ أنْ تكونَ لا نهايةَ لها فيما فوقها مثلَ العرضِ الَّذي يعرضُ لسقراطَ منَ البياضِ فإنَّهُ شيءٌ آخرُ" يريدُ:- وإذا كانتِ الأعراضُ تحملُ بنوعينِ أحدهما بالذَّاتِ مثلَ قولنا في سقراطَ إنَّهُ أبيضُ، والآخرُ بالعرضِ مثلَ قولنا في الأبيضِ أنَّهُ موسيقارٌ، فما كانَ بالذَّاتِ منها فليسَ يمكنُ أنْ يحملَ شيءٌ منها على شيءٍ آخرَ إلى غيرِ نهايةٍ إلى فوقُ، وأمَّا ما كانَ منها يوجدُ بالعرضِ فإنَّهُ يمكنُ ذلكَ فيهِ مثلَ ما يعرضُ لسقراطَ أنْ يكونَ موسيقارًا وأبيضَ وأشياءَ كثيرةً وهذا هوَ الَّذي دلَّ عليه بقولهِ: "مثلَ العرضِ الَّذي يعرضُ لسقراطَ منَ البياضِ فإنَّهُ شيءٌ آخرُ" يعني أنَّ أحدهما محمولٌ

على الآخرِ بالعرضِ أعني البياضَ الموجودَ في سقراطَ والعرضَ الآخرَ الَّذي عرضَ لهُ مثلَ أنَّهُ طبيبٌ أوْ موسيقارٌ.

ثمَّ قالَ: "وليسَ يكونُ شيءٌ واحدٌ منَ الجميعِ"، يريدُ:- وليسَ يكونُ منَ الموضوعِ والعرضِ شيءٌ واحدٌ، ومنَ الأعراضِ الموجودةِ في شيءٍ واحدٍ واحدٌ، إلّا أنْ يقالَ فيها واحدٌ بالعرضِ.

ثمَّ قالَ: "ولا يكونُ عرضٌ آخرُ ممّا للأبيضِ مثلُ الموسيقار، فإنَّ هذا بالعرضِ ليسَ أكثرَ منْ ذلكَ ولا ذلكَ منْ هذا" يريدُ:- وليسَ حملُ العرضِ على العرضِ في كونِهِ حملًا عرضيًّا بأكثرَ منْ حملِ العرضِ على الجوهرِ، لا هذا أكثرُ منْ هذا ولا هذا أكثرُ منْ هذا، يعني في اجتماعِهِما في أنَّهُما لا يعرفانِ ممّا يحملانِ عليه جوهرَهُ.

ثمَّ قالَ: "وفيما بينَهُما فصلٌ، فإنَّ بعضَها يعرضُ على هذا النوعِ وبعضَها مثلُ الموسيقارِ للإنسانِ" يريدُ:- والفصلُ بينَهُما أنَّ بعضَها عرضٌ بالذّاتِ، أيْ عرضٌ بالذّاتِ، فإنَّ العرضَ بالذّاتِ ليسَ هوَ للشّيءِ الّذي عرضَ لهُ بالعرضِ مثلُ الموسيقي لسقراطَ، وبعضَها عرضٌ بالعرضِ مثلُ الطِّبِّ للموسيقي.

ثمَّ قالَ: "فما كانَ بهذا النوعِ فليسَ عرضًا بنوعِ العرضِ، بلْ ما كانَ بذلكَ النوعِ" يريدُ:- فما كانَ مثلَ الموسيقي لسقراطَ فليسَ عرضًا بنوعِ العرضِ، وما كانَ مثلَ البياضِ للموسيقارِ فهوَ عرضٌ بنوعِ العرضِ. ثمَّ قالَ: "فإذًا لا يقالُ موسيقارٌ بنوعِ العرضِ"، يعني أنَّهُ لا يحملُ على الإنسانِ بنوعِ العرضِ الّذي يحملُ الأبيضُ عليه.

وقولُهُ: "بلْ يكونُ شيءٌ يدلُّ دلالةَ الجوهرِ" يشبهُ أنْ يكونَ إنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ هذا الحملَ يشاركُ الحملَ الجوهريَّ في أنَّهُ على المجري الطبيعيِّ، أعني الأعراضَ

المحمولةَ على الجوهرِ، وذلكَ أنَّ الأعراضَ هيَ موجودةٌ في الجواهرِ بذاتِها ومنسوبةٌ إليها بالذّاتِ، وهيَ منْ جهةِ ما توصفُ بها الجواهرُ أعراضٌ للجواهرِ، وأمّا نسبةُ عرضٍ إلى عرضٍ فليستْ نسبةً بالذّاتِ، ولا يوصفُ عرضٌ بعرضٍ على جهةِ ما يوصفُ الجوهرُ بهِ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ فقدْ تبيَّنَ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يحملَ النّقيضانِ معًا على شيءٍ واحدٍ" يريدُ:- وإنْ كانتْ هذهِ الأمورُ كلُّها محالًا، أعني الّتي تلزمُ وضعَ النّقيضينِ صادقينِ معًا على شيءٍ واحدٍ، فقدْ تبيَّنَ أنَّ النّقيضينِ ليسَ يمكنُ أنْ يحملا على شيءٍ واحدٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٥

"وأيضًا بيَّنَ أنَّهُ على هذا القولِ ستكونُ جميعُ الأشياءِ شيئًا واحدًا، فليكنْ هذا زورقٌ وطولٌ وإنسانٌ، ويمكنُ أيضًا أنْ تقالَ الموجبةُ على جميعِ الأشياءِ وكذلكَ السَّالبةُ، كما يضطرُّ أنْ يقولَ منْ قالَ بقولِ أفروطاغورسَ؛ فإنَّ أصحابَ هذا القولِ يقولونَ إنَّ الإنسانَ ليسَ يظنُّ أنَّهُ زورقٌ، وهوَ بيّنٌ أنَّهُ ليسَ بزورقٍ، وهوَ إنْ كانَ طرفا النَّقيضِ صادقينِ فهوَ زورقٌ. فيجبُ منْ هذا ما قالَ أنكساغورسُ: إنَّ جميعَ الأشياءِ معًا، وألَّا يكونَ شيءٌ بالحقيقةِ. وهؤلاءِ يشبهُ أنْ يكونوا يقولونَ قولًا لا حدَّ لهُ، ويظنُّونَ أنَّهمْ يقولونَ ما هوَ وهمْ يقولونَ ما ليسَ هوَ؛ فإنَّ الَّذي هوَ بالقوَّةِ وليسَ هوَ بالفعلِ هوَ الَّذي لا حدَّ لهُ. فلنسألهمْ: هلِ الموجبةُ والسَّالبةُ تقالانِ في الجميعِ على شيءٍ واحدٍ بعينهِ؟ فإنَّهُ ممَّا لا ينبغي في جميعِ الأشياءِ أنْ تقالا على شيءٍ واحدٍ، بلْ تقالُ الموجبةُ على شيءٍ، وما ليسَ يقالُ على شيءٍ آخرَ، كقولي: إنْ كانَ قولي إنَّ الإنسانَ ليسَ بإنسانٍ حقًّا، فبيّنٌ أنَّهُ

ليسَ بزورقٍ أيضًا؛ فإنَّهُ إنْ كانتِ الموجبةُ، فمضطرٌّ أنْ تكونَ السَّالبةُ أيضًا، وإنْ لمْ تكنِ الموجبةُ، فإنَّ السَّالبةَ الَّتي لهُ أخرى أنْ تكونَ؛ فإنْ كانتْ تلكَ فستكونُ الَّتي للزَّورقِ أيضًا، وإنْ كانتْ هذهِ تكونُ الموجبةُ أيضًا؛ فإنَّ هذا ممَّا يعرضُ لمنْ قالَ هذا القولَ، ويعرضُ أنْ يقولوا إنَّهُ ليسَ باضطرارٍ أنْ تكونَ الموجبةُ والسَّالبةُ على جميعِ الأشياءِ؛ فإنَّهُ إنْ كانَ حقًّا أنَّ إنسانًا ولا إنسانَ، فبيّنٌ أنَّهُ حقٌّ لا إنسانَ، وأنْ لا لا إنسانَ؛ فإنَّ كلتيهما سالبتانِ، فإنْ كانتْ تلكَ واحدةً منِ اثنتينِ، فهذهِ أيضًا تكونُ واحدةً متعادلةً في الوضعِ.

ترجمة حديثة: كذلك، إذا كانت المتناقضات كلها تصدق على الشيء نفسه في آنٍ واحد، فمن الواضح أن كل الأشياء ستكون شيئًا واحدًا، إذ سيكون الشيء نفسه هو سفينة ثلاثية المجاديف، وجدارًا، وإنسانًا، إذا جاز إثبات أي شيء لكل شيء أو نفيه عنه؛ كما يلزم من يتبعون رأي بروتاغوراس.

فإنه إذا بدا لأحدٍ أن الإنسان ليس سفينة ثلاثية المجاديف، فمن الواضح أنه لن يكون سفينة ثلاثية المجاديف. ولكنه يكون [سفينة] أيضًا، إذا كان النقيض صادقًا حقًا. وبالتأكيد يتحقق ما قاله أناكساجوراس، وهو أن "الأشياء كلها معًا"، بحيث لا يكون أي شيء واحدًا على الحقيقة. ولذلك، يبدو أنهم يتحدثون عن [أمرٍ] غير مُعيَّن؛ فبينما يظنون أنهم يبحثون في الموجود، فإنهم في الحقيقة يتكلمون عن غير الموجود. وذلك لأن ما هو بالقوة، لا بالفعل، هو ذلك الشيء غير المُعيَّن.

ولكن يجب أن يُقال لهم إن [القول] بالإيجاب أو بالسلب لكل شيء [فقط] هو أمر غير متسق؛ فمن غير اللائق أن يصدق على شيءٍ ما سلبُهُ الذاتي، بينما سلبُ شيءٍ آخر ليس فيه، لا يصدق عليه. أعني، على سبيل المثال، إذا صحّ القول عن الإنسان إنه "ليس إنسانًا"، فمن الجلي أنه أيضًا "ليس سفينة ثلاثية المجاديف". فإذا صَدَق الإيجاب إذن، فمن الضروري أن يصدق السلب أيضًا. وإن لم يصدق الإيجاب، فسيصدق السلب على أي حال، وربما بأولى من صدق سلبه الذاتي. فإذا صَدَق ذلك [السلب الأول]، فسيصدق سلبُ السفينة. وإذا صَدَق هذا [السلب الثاني]، فسيصدق الإيجاب أيضًا.

فهذه إذن هي النتائج التي تلزم من يقولون بهذا القول، ومن يرون أنه ليس من الضروري إما الإثبات أو النفي. لأنه إذا صحّ أن الشيء هو "إنسان" و"لا إنسان" معًا، فمن الواضح أنه لن يكون لا إنسانًا ولا لا إنسان. إذ للإيجابين سلبان. فلو كانت تلك العبارة [المركبة من الإيجاب والسلب] عبارة واحدة، لكانت هذه [العبارة الأخرى] بالتأكيد هي نقيضها الواحد."

التّفسيرُ

قولهُ: "وأيضًا بيّنَ أنَّهُ على هذا القولِ ستكونُ جميعُ الأشياءِ شيئًا واحدًا"، يريدُ:- وأيضًا فإنَّهُ يلزمُ هذا الوضعَ أنْ تكونَ جميعُ الأشياءِ شيئًا واحدًا.

ثمَّ قالَ: "فليكنْ هذا زورقٌ وطولٌ وإنسانٌ"، يريدُ:- فلنزلْ أنَّ هذا زورقٌ وطولٌ وإنسانٌ، أيْ معاني متباينةٌ.

ثمَّ قالَ: "ويمكنُ أيضًا أنْ تقالَ الموجبةُ على جميعِ الأشياءِ وكذلكَ السَّالبةُ كما يضطرُّ أنْ يقولَ منْ قالَ بقولِ أفروطاغورسَ"، يريدُ:- ولننزلْ أيضًا أنَّ الموجبةَ تصدقُ على جميعِ الأشياءِ وكذلكَ السَّالبةُ، فإنَّ هذا الوضعَ يلزمُ منْ قالَ بقولِ أفراطاغورسَ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ أصحابَ هذا القولِ يقولونَ إنَّ الإنسانَ ليسَ يظنُّ أنَّهُ زورقٌ وهوَ بيِّنٌ أنَّهُ ليسَ بزورقٍ"، يريدُ:- أنَّهُ يلزمُ منْ قالَ بقولِ أفراطاغورسَ أنَّ كلَّ ما يظنُّهُ إنسانٌ فهوَ صادقٌ، أيْ تصدقُ الموجبةُ والسَّالبةُ، وإذا لزمهمْ هذا لزمهمْ أنْ يكونَ الإنسانُ والزَّورقُ والإلهُ واحدًا، وإنْ كانوا لا يقولونَ بهذا، والسَّببُ في هذا عندهمْ أنَّهُ ليسَ يظنُّ أحدٌ بالإنسانِ أنَّهُ زورقٌ ولا أنَّهُ إلهٌ، وإنَّما الَّذي يصدقُ عندهمُ الإيجابُ والسَّلبُ معًا في الشَّيءِ الواحدِ، إذْ كانَ قدْ تتعلقُ الظّنونُ المتقابلةُ في الشَّيءِ الواحدِ بعينهِ، مثلَ أنْ يظنَّ ظانٌّ في هذا أنَّهُ زورقٌ وآخرُ أنَّهُ ليسَ بزورقٍ، فهمْ يقولونَ إنَّ الموجبةُ والسَّالبةُ إنَّما تجتمعانِ في الشَّيءِ الواحدِ، فأمَّا أنْ يظنَّ أحدٌ في الإنسانِ أنَّهُ زورقٌ ويظنَّ آخرُ أنَّهُ ليسَ بزورقٍ فليسَ يقولونَ بذلكَ.

ثمَّ أخذَ يذكرُ كيفَ يلزمهمْ ذلكَ فقالَ: "وهوَ إنْ كانَ طرفا النَّقيضِ صادقينِ فهوَ زورقٌ"، يريدُ:- وإنَّما لزمهمْ أنْ يكونَ الإنسانُ زورقًا لأنَّهمْ إذا سلَّموا أنَّ الإنسانَ ليسَ بإنسانٍ لزمهمْ أنْ يكونَ الإنسانُ زورقًا.

ثمَّ قالَ: "فيجبُ منْ هذا ما قالَ أنكساغورسُ إنَّ جميعَ الأشياءِ معًا وألَّا يكونَ شيءٌ بالحقيقةِ"، يريدُ:- فيلزمُ أفراطاغورسَ ومنْ قالَ بقولهِ أنْ يقولَ ولا بدَّ بقولِ أنكساغورسَ إنَّ جميعَ الأشياءِ هيَ موجودةٌ معًا، وأنَّ الضّدَّ موجودٌ في الضّدِّ، وإلَّا لمْ يكنْ لقولِ أفراطاغورسَ أنَّ كلَّ ما اعتقدهُ الإنسانُ صادقٌ معنًى،

لأنَّ اعتقادَ النَّاسِ إنَّما هوَ تابعٌ للموجودِ لا الموجودُ تابعٌ لاعتقاداتهمْ، إلَّا لوْ لمْ يكنْ للموجوداتِ وجودٌ إلَّا في النَّفسِ.

ثمَّ قالَ: "وهؤلاءِ يشبهُ أنْ يقولوا قولاً لا حدَّ لهُ، ويظنُّونَ أنَّهُمْ يقولونَ ما هوَ، وهمْ يقولونَ ما ليسَ هوَ"، يريدُ:— ويشبهُ أنْ يكونَ أنكساغورسُ ومَنْ قالَ بقولهِ يرومونَ أنْ يقولوا في الموجوداتِ قولاً لهُ حدٌّ، وهمْ يقولونَ ما ليسَ لهُ حدٌّ ولا هوَ موجودٌ، فيظنُّونَ أنَّهُمْ يقولونَ ما لهُ حدٌّ وما هوَ موجودٌ، وليسَ لما يقولونَ حدٌّ ولا هوَ موجودٌ، وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ جميعَ الأضدادِ إنَّما هيَ موجودةٌ معاً بالقوَّةِ لا بالفعلِ، وما ليسَ بالفعلِ فهو عدمٌ، فلذلكَ قالَ إنَّهُمْ لمَّا أرادوا أنْ يحدّوا الموجودَ بما هوَ حدُّوهُ بما ليسَ هوَ، لأنَّ الحدَّ إنَّما هوَ لما هوَ بالفعلِ، فلمَّا حدّوا الموجوداتِ بأنَّها معاً، وكانتْ معاً بالقوَّةِ، والقوَّةُ لما ليسَ بموجودٍ، فكأنَّهُمْ حدُّوها بما ليسَ هوَ، وهمْ يظنُّونَ أنَّهُمْ يحدُّونها بما هوَ، ولذلكَ قالَ بأثرِ هذا: "فإنَّ الشّيءَ الّذي هوَ بالقوَّةِ وليسَ هوَ بالفعلِ هوَ الّذي لا حدَّ لهُ". يريدُ:— أنَّهُمُ التمسوا أنْ يحدّوا الموجودَ الّذي بالفعلِ فحدّوا الّذي بالقوَّةِ، وهمْ يظنُّونَ أنَّهُمْ يحدُّونَ الموجودَ بالفعلِ.

ثمَّ أخذَ يذكرُ كيفَ يلزمُهُمْ قولُ أنكساغورسَ — أعني أنْ تكونَ الأشياءُ شيئاً واحداً — فقالَ: "فلنسأَلْهُمْ هلِ الموجبةُ والسالبةُ تقالانِ في الجميعِ على شيءٍ واحدٍ بعينهِ؟ فإنهُ مما لا ينبغي في الجميعِ أنْ تقالا على شيءٍ واحدٍ، بلْ تقالُ الموجبةُ على شيءٍ وما ليسَ يقالُ على شيءٍ آخرَ". يريدُ:— فلنسأَلْ هؤلاءِ القومَ — يعني آلَ إفراطاغورسَ — هلْ يجتمعُ الإيجابُ والسلبُ في كلِّ شيءٍ أمْ في بعضِ الأشياءِ دونَ بعضٍ؟ فإنَّهُمْ يسلمونَ أنَّهُ منَ المحالِ أنْ يجتمعَ الإيجابُ والسلبُ في كلِّ شيءٍ، إذْ بعضُ الأشياءِ ليسَ يظنُّ أحدٌ فيها ظنوناً مختلفةً مثلَ الإنسانِ وأشياءَ كثيرةٍ، وهذا هوَ الّذي دلَّ عليه بقولهِ: "بلْ تقالُ الموجبةُ على شيءٍ وما ليسَ على

شيءٍ آخرَ". يريدُ:— أنَّهُمْ يسلمونَ هذا في الذواتِ المختلفةِ، وإنَّما يجحدونَ هذا في الذاتِ الواحدةِ بعينها.

ثمَّ أخذَ يعرّفُ كيفَ يلزمُهُمْ أنْ تكونَ الأشياءُ كلُّها شيئاً واحداً فقالَ: "كقولي إنْ كانَ قولي إنَّ الإنسانَ ليسَ بإنسانٍ حقّاً فبينٌ أنَّهُ ليسَ بزورقٍ أيضاً"، يريدُ:— أنَّ مَنْ يضعُ أنَّ الإنسانَ ولا إنسانَ هوَ حقٌّ، يضعُ أنَّ الإنسانَ ليسَ بزورقٍ، أعني أنَّهُ حقٌّ أيضاً كما يفعلُ هؤلاءِ.

ثمَّ أخذَ يذكرُ لزومَ صدقِ سالبةِ الزورقِ — أعني أنَّ الإنسانَ يصدقُ عندَ الجميعِ أنَّهُ ليسَ بزورقٍ — فقالَ: "فإنهُ إنْ كانتِ الموجبةُ فمضطرٌّ أنْ تكونَ السالبةُ، وإنْ لمْ تكنِ الموجبةُ فإنَّ السالبةَ أحرى بذلكَ"، يريدُ:— وإذا سلَّمَ هؤلاءِ القومُ أنَّ الموجبةَ والسالبةَ تصدقانِ على الشّيءِ الواحدِ، فإذا لمْ توجدِ الموجبةُ لشيءٍ فإنَّ السالبةَ أحرى ألّا توجدَ لهُ، مثالُ ذلكَ أنَّهُ إنْ صدقَ على الإنسانِ أنَّهُ لا إنسانَ، فإذا كذبَ عليه أنَّهُ زورقٌ، فأحرى أنْ يصدقَ عليه أنَّهُ ليسَ بزورقٍ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانتْ تلكَ فستكونُ الّتي للزّورقِ أيضاً"، يريدُ:— فإنْ صدقَ على الإنسانِ أنَّهُ ليسَ بإنسانٍ، فأحرى أنْ يصدقَ عليه أنَّهُ ليسَ بزورقٍ، لأنَّ قولنا ليسَ بإنسانٍ وليسَ بزورقٍ سالبتانِ للإنسانِ، فإذا صدقتِ السالبةُ الواحدةُ معَ أنَّهُ إنسانٌ — أيْ معَ الموجبةِ — فأحرى أنْ تصدقَ السالبةُ الأخرى وهوَ أنَّهُ ليسَ بزورقٍ معَ كذبِ الموجبةِ أنَّهُ زورقٌ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانتْ هذهِ تكونُ الموجبةُ"، يريدُ:— وإنْ صدقَ على الإنسانِ أنَّهُ ليسَ بزورقٍ كانَ يصدقُ أيضاً على الزّورقِ أيضاً عندَهُمْ أنَّهُ ليسَ بزورقٍ، فيلزمُهُمْ أنْ يكونَ الإنسانُ يصدقُ عليه أنَّهُ زورقٌ، وهذا تأليفٌ في الشّكلِ الأوَّلِ: الإنسانُ ليسَ بزورقٍ، وما ليسَ بزورقٍ هوَ زورقٌ، فينتجُ مِنْ ذلكَ أنَّ الإنسانَ

زورقٌ، فيلزمُ عَنْ ذلكَ أنَّ الإنسانَ زورقٌ وليسَ بزورقٍ، كما يقولونَ إنَّهُ يصدقُ عليه أنَّهُ إنسانٌ ولا إنسانٌ معاً.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ هذا مما يعرضُ لمَنْ قالَ بهذا القولِ"، يريدُ:— أنَّ هذا يلزمُ لقائلِ هذا القولِ في جميعِ الأشياءِ، فتكونُ الأشياءُ كلُّها على هذا شيئاً واحداً.

ثمَّ أخذَ يذكرُ أيضاً محالاً آخرَ يلزمُهُمْ فقالَ: "ويعرضُ أنْ يقولوا إنَّهُ ليسَ باضطرارٍ أنْ تكونَ الموجبةُ والسالبةُ على جميعِ الأشياءِ"، يريدُ:— ويلزمُهُمْ أنْ يقولوا إنَّهُ ليسَ واجباً بالضرورةِ أنْ تكونَ الموجبةُ والسالبةُ تصدقانِ معاً على كلِّ شيءٍ، بلْ يصدقُ على الأشياءِ ما ليسَ بموجبةٍ ولا سالبةٍ، لأنَّ كليهما نقيضُ وهوَ قولنا لا موجبةَ ولا سالبةَ، وهوَ الّذي دلَّ عليه بقولهِ: "فإنهُ إنْ كانَ حقّاً أنَّ إنساناً ولا إنسانَ، فبينٌ أنَّهُ حقٌّ لا إنسانَ ولا لا إنسانَ معاً".

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانتْ تلكَ واحدةً منِ اثنتينِ، فهذهِ أيضاً تكونُ واحدةً متعادلةً في الوضعِ". يريدُ:— وذلكَ أنَّهُ إنْ كانتِ الموجبةُ والسالبةُ التّعادلُ فيهما فيما بينَ اثنينِ، فإنَّ التّعادلَ يوجدُ أيضاً في هذهِ بينَ أربعةٍ، أعني ما هوَ لا موجبةَ ولا سالبةَ يقابلانِ ما هوَ موجبةٌ وسالبةٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٦

وأيضًا فأمّا أنْ يكونَ في الجميعِ على هذهِ الحالِ ويكونَ أبيضَ ولا أبيضَ وهويّةً ولا هويّةً وعلى هذا النّوعِ في سائرِ الموجباتِ أيضًا، وإمّا ألاّ يكونَ بلْ يكونَ في بعضها وفي بعضها لا يكونَ. فإنْ لمْ يكنْ في كلّها فهذهِ إذًا مقرٌّ بها، وإنْ كانَ في كلّها قلنا أيضًا: إمّا أنْ تقالَ السّالبةُ على جميعِ الّتي تقالُ عليها الموجبةُ

وتقالُ الموجبةُ على جميعِ الّتي تقالُ عليها السّالبةُ، وإمّا في بعضِ الأشياءِ تقالُ السّالبةُ على جميعِ ما تقالُ عليه الموجبةُ ولا تقالُ الموجبةُ على حالٍ على جميعِ ما تقالُ السّالبةُ عليه. وإنْ كانَ على هذهِ الحالِ فسيكونُ شيءٌ على حالٍ ليسَ بهويّةٍ، وهذا رأيٌ ثابتٌ. وإنْ كانَ الّذي هوَ بالسّالبةِ شيئًا ما ثابتًا معروفًا، فإنّ القولَ المضادَّ بالوضعِ سيكونُ أعرفَ منهُ. وإنْ كانتْ تقالُ الموجبةُ على جميعِ الأشياءِ الّتي تقالُ عليها السّالبةُ أيضًا، فباضطرارٍ إمّا أنْ يكونَ قولُ منْ قسمَ وقالَ مثلاً كلّ شيءٍ أبيضَ ليسَ بأبيضَ حقٌّ، وإمّا ألاّ يكونَ حقًّا. وإنْ كانَ ليسَ بحقٍّ ما قيلَ بهذهِ القسمةِ، فليسَ يقالُ لهذهِ، وليسَ ما ليسَ بهويّاتٍ، ويكونُ اللفظُ والمشيُ شيئًا واحدًا، فتكونُ إذنْ جميعُ الأشياءِ شيئًا واحدًا كما قيلَ أوّلاً، وسيكونُ شيئًا واحدًا الإنسانُ والزورقُ واللهُ تعالى وسلبُ هذهِ أيضًا. وإنْ كانَ القولُ على كلّ واحدٍ منها شيئًا واحدًا، فليسَ يخالفُ شيئًا منها الآخرُ بنوعٍ منَ الأنواعِ، فإنّهُ إنْ خالفَ فهوَ ذاكَ بالحقيقةِ أبدًا. ويعرضُ هذا الّذي قلنا إنْ أمكنَ أنْ تصدقَ القسمةُ أيضًا، ومعَ هذا يعرضُ أيضًا أنْ يصدقوا أجمعينَ ويكذبوا أجمعينَ، والمتكلّمُ أيضًا يقرُّ على نفسهِ أنّهُ يكذبُ. ويبيّنُ أيضًا معَ هذا أنّ المناظرةَ معَ هذا هيَ فيما ليسَ؛ لأنّهُ ليسَ يقولُ شيئًا، لأنّهُ لا يقولُ كذا ولا ليسَ كذا، بلْ يقولُ كذا وليسَ كذا معًا، ويسلبُ أيضًا هذهِ جميعًا معًا أنّهما ليسا كذلكَ، ولوْ لا ذلكَ لعلمَ أنّ للأشياءِ شيئًا محدودًا.

ترجمة حديثة: وأيضًا، فإما أن يكون الأمر في جميع الأشياء على هذا النحو، فيكون الشيء أبيض، وهو موجود وغير موجود، ويجري الأمر على هذا المثال في سائر الإيجابات والسلوب؛ وإما أن لا يكون كذلك، بل في بعضها دون بعض. فإن لم يكن في جميعها، لكانت هذه [الأشياء] يقينية.

أما إن كان الأمر في كلها، فمرة أخرى: إما أن يكون كل ما يصدق عليه الإيجاب، يصدق عليه السلب أيضًا، وكل ما يصدق عليه السلب، يصدق عليه الإيجاب أيضًا؛ أو يكون كل ما يصدق عليه الإيجاب، يصدق عليه السلب، ولكن ليس كل ما يصدق عليه السلب، يصدق عليه الإيجاب. وإن كان كذلك، لكان ثَمَّةَ شيءٌ ما هو على اليقين غير موجود، ولكان هذا الرأي رأيًا ثابتًا، فإذا كان اللاوجود نفسه شيئًا يقينيًا ومعروفًا، كان الإيجاب المقابل له أعرف.

أما إذا كان كل ما يصح سلبه، يجب بالضرورة أن يصح إيجابه أيضًا، فإما أن يكون القول بالقسمة صادقًا، كأن تقول "أبيض" ثم تقول "ليس بأبيض"، أو لا يكون صادقًا.

وإن لم يكن القول بالقسمة صادقًا، فإن هذا القائل لا يقول شيئًا، والأشياء التي ليست بموجودة هي لا شيء على الإطلاق، فلمَ يتكلمون أو يمشون؟ وكما قيل من قبل، ستكون عندئذٍ جميع الأشياء واحدًا: فالإنسان، والإله، والسفينة ثلاثية المجاديف، ومتناقضاتها ستكون شيئًا واحدًا. وإذا كان الأمر كذلك في كل شيء، لما اختلف شيء عن شيء آخر، فإنه لو اختلف، لكان هذا [الاختلاف] حقًا وخاصًّا به.

وإن اتفق أن يكون القول بالقسمة صادقًا، فإن ما قيل لازمٌ له. وإضافة إلى ذلك، لكان الجميع صادقين، والجميع كاذبين، ولأقرّ هو نفسه بأنه كاذب.

وفي الوقت نفسه، من الجليّ أنه لا فائدة من النظر معه في شيء، فإنه لا يقول شيئًا. إذ لا يقول "هو كذلك" ولا "ليس كذلك"، بل "هو كذلك وليس كذلك". ثم يسلب هذين الأمرين معًا، فيقول "لا هو كذلك ولا ليس كذلك"، فإنه لو لم يفعل، لكان ثَمَّةَ شيءٌ ما على سبيل التعيين.

التّفْسيرُ

قولهُ: "وأيضًا إمّا أنْ يكونَ في الجميع على مثلِ هذهِ الحالِ ويكونَ أبيضَ ولا أبيضَ وهويّةً ولا هويّةً وعلى هذا النّوعِ في سائرِ الموجباتِ أيضًا، وإمّا ألاّ يكونَ بلْ يكونَ في بعضها وفي بعضها لا يكونَ"، يريدُ: وأيضًا إمّا أنْ تكونَ الموجبةُ والسّالبةُ في جميعِ الأشياءِ على مثلِ هذه الحالِ، أيْ يكونُ كلاهما صادقًا فيكونَ صادقًا قولنا: أبيضُ ولا أبيضُ، وموجودٌ ولا موجودٌ، وكذلكَ في سائرِ الموجباتِ والسّوالبِ، وإمّا ألاّ يكونَ الأمرُ كذلكَ بلْ تكونَ الموجبةُ والسّالبةُ في بعضِ الأشياءِ تصدقانِ معًا وفي بعضها تقتسمانِ الصّدقَ والكذبَ، فإنّهمْ لا يقدرونَ أنْ يقولوا في ذلكَ شيئًا.

ثمّ قالَ: "وإنْ كانَ في كلّها قلنا أيضًا إمّا أنْ تقالَ السّالبةُ على جميعِ الّتي تقالُ عليها الموجبةُ وتقالُ الموجبةُ على جميعِ الّتي تقالُ عليها السّالبةُ، وإمّا في بعضِ الأشياءِ تقالُ السّالبةُ على جميعِ ما تقالُ عليها الموجبةُ ولا تقالُ الموجبةُ على حالٍ على جميعِ ما تقالُ السّالبةُ عليه"، يريدُ: وإنْ كانتِ الموجبةُ والسّالبةُ تجتمعانِ فلا تخلو القسمةُ إمّا أنْ يكونَ كلّ ما تصدقُ عليه الموجبةُ تصدقُ عليه السّالبةُ وعكسُ هذا، وهوَ كلّ ما تصدقُ عليه السّالبةُ تصدقُ عليه الموجبةُ، والموجبةُ أيضًا تصدقُ على جميعِ ما تصدقُ عليه السّالبةُ، وهذا القسمُ قدْ تبيّنَ استحالتُهُ، وإمّا أنْ يكونَ

كلّ ما تصدقُ عليه الموجبةُ تصدقُ عليه السّالبةُ، ولا تصدقُ الموجبةُ على كلّ ما تصدقُ عليه السّالبةُ، وإمّا عكسُ هذا وهوَ أنْ تصدقَ الموجبةُ على كلّ ما تصدقُ عليه السّالبةُ، فإنْ كانَ ما تصدقُ عليه السّالبةُ لا تصدقُ عليه الموجبةُ فستكونُ أعدامٌ ضروريّةٌ، وليسَ ينقلبُ ما ليسَ بشيءٍ شيئًا، وهذا هوَ الّذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وإنْ كانَ على هذهِ الحالِ فسيكونُ شيءٌ ما ليسَ بهويّةٍ ويكونُ رأيٌ ثابتٌ"، يريدُ: وإنْ كانَ ما تصدقُ عليه السّالبةُ ليسَ تصدقُ عليه الموجبةُ على حالٍ، فسيكونُ ههنا شيءٌ هوَ عدمٌ، ويكونُ رأينا فيهِ أنّهُ عدمٌ رأيًا ثابتًا، أيْ ليسَ يمكنُ ألاّ يعتقدَ فيهِ أنّهُ عدمٌ وأنّهُ موجودٌ.

ثمّ قالَ: "وإنْ كانَ الّذي هوَ بالسّالبةِ شيئًا معروفًا فإنّ القولَ المضادَّ بالوضعِ سيكونُ أعرفَ منهُ"، يريدُ: وإنْ كانَ معروفًا أنّ ههنا عدمًا هوَ عدمٌ ضروريٌّ، فسيكونُ أعرفَ عندنا الشيءُ الّذي هوَ مضادٌّ لهُ ومقابلٌ وهوَ الوجودُ، أيْ يكونُ عندنا رأيٌ ثابتٌ في أنّ ههنا أشياءَ موجودةً وليستْ أعدامًا، وإنّما كانَ هذا لازمًا لأنّ العدمَ وبالجملةِ السّلبَ إنّما يفهمُ بالإضافةِ إلى الوجودِ، فإنْ كانَ عندنا رأيٌ ثابتٌ في العدمِ فسيكونُ عندنا رأيٌ ثابتٌ في الوجودِ، فلا تجتمعُ السّالبةُ والعدمُ في شيءٍ أصلاً، وكذلكَ إنْ كانَ عندنا رأيٌ في الوجودِ ثابتٌ فعندنا رأيٌ في السّلبِ ثابتٌ، وذلكَ هوَ أنْ يدعيَ مدّعٍ أنّ كلّ ما تصدقُ عليه السّالبةُ تصدقُ عليه الموجبةُ ولا تصدقُ السّالبةُ على الموجبةِ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانتْ تقالُ الموجبةُ على جميعِ الأشياءِ الّتي تقالُ عليها السّالبةُ أيضاً فباضطرارٍ إمّا أنْ يكونَ قولُ منْ قسمَ وقالَ مثلاً كلُّ شيءٍ أبيضَ ليسَ بأبيضَ حقٌّ وإمّا ألاّ يكونَ"، يريدُ:- وأمّا إنْ كانتِ الموجبةُ تقالُ على جميعِ الأشياءِ الّتي تقالُ عليها السّالبةُ فيلزمُ باضطرارٍ إمّا أنْ يكونَ قولُ منْ قسمَ فقالَ كلُّ ما ليسَ بكذا يصدقُ عليه أنّهُ كذا هوَ قولٌ حقٌّ أوْ ليسَ بحقٍّ فإنْ كانَ

اجتماعُ هذينِ المتقابلينِ ليسَ بحقٍّ أعني قولنا هوَ حقٌّ وليسَ بحقٍّ وكانَ حقّاً قولنا إنَّ كلَّ موجبٍ سالبٌ ولمْ يكنْ فرقٌ في هذا المعنى بينَ السّلبِ المقّيدِ والسّلبِ المطلقِ أعني كونَ الإيجابِ صادقاً على كلِّ سلبٍ أعني الإيجابَ المطلقَ على السّلبِ المطلقِ والإيجابَ المقّيدَ على السّلبِ المقّيدِ كانتِ الأشياءُ كلّها شيئاً واحداً كما قيلَ أوّلاً اللهُ تعالى والزّورقُ والإنسانُ والصّوتُ.

فقولهُ: "وإنْ كانَ ليسَ بحقٍّ ما قيلَ بهذهِ القسمةِ"، يريدُ:- وإنْ كانَ ليسَ بحقٍّ اجتماعُ هذهِ القسمةِ أعني أنْ يكونَ حقّاً وليسَ بحقٍّ معاً.

وقولهُ: "وليسَ يقالُ لهذهِ وليسَ ما ليسَ هويّاتٍ"، يريدُ:- والسّلبُ المقّيدُ الّذي تسلبُ بهِ الأشياءُ بعضها عنْ بعضٍ هوَ كالسّلبِ لما هوَ بذاتهِ أيْ معدومٌ وإنّما أرادَ بهذا كلّهِ أنّهُ إذا وضعَ لزمَ عنّهُ أنْ تكونَ الأشياءُ كلّها شيئاً واحداً وألّا تكونَ شيئاً أصلاً.

وقولهُ: "وإنْ كانَ القولُ على كلِّ واحدٍ منها شيئاً واحداً فليسَ يخالفُ شيئاً منها الآخرُ بنوعٍ منَ الأنواعِ"، يريدُ:- وإنْ كانَ سلبُ كلِّ واحدٍ منَ الموجوداتِ ليسَ يختلفُ فليسَ السّلبُ يصدقُ عليه الإيجابُ فالموجوداتُ كلّها واحدٌ وليسَ تختلفُ بنوعٍ واحدٍ منَ الأنواعِ فيكونُ الموجودُ كلّهُ واحداً لا واحداً.

وقولهُ: "فإنّهُ إنْ خالفَ فهوُ ذلكَ بالحقيقةِ أبداً"، يريدُ:- لأنّهُ إنْ خالفَ موجودٌ موجوداً بفصلٍ منَ الفصولِ فهوُ مخالفٌ لهُ أبداً أيْ دائمٌ ضروريٌّ.

وقولهُ: "ويعرضُ هذا الّذي قلنا إنْ أمكنَ أنْ تصدقَ القسمةُ أيضاً ومعَ هذا يعرضُ أيضاً أنْ يصدقوا أجمعينَ ويكذبوا أجمعينَ"، يريدُ:- ويعرضُ أيضاً معَ هذا أنْ يكونَ جميعُ النّاسِ صادقينَ معاً وكاذبينَ معاً لأنَّ قولنا إنَّ كلَّ النّاسِ صادقونَ

يصدقُ معهُ أيضاً أنَّ كلَّ النّاسِ كاذبونَ فيكونُ المناظرونَ صادقينَ أجمعينَ وكاذبينَ أجمعينَ ويصدقُ عليهم أيضاً أنّهُمْ لا كاذبونَ ولا صادقونَ.

ثمَّ قالَ: "والمتكلّمُ يقرُّ أيضاً على نفسهِ أنّهُ يكذبُ"، يريدُ:- ويلزمُ المتكلّمَ إذا ادّعي دعوي ما أنْ يعترفَ بأنّهُ يكذبُ لأنّهُ يسلّمُ أنّهُ يصدّقُ مقابلَ تلكَ الدّعوي.

ثمَّ قالَ: "وبيّنٌ أيضاً معَ هذا أنَّ المناظرةَ هيَ فيما ليسَ فإنّهُ ليسَ يقولُ شيئاً لأنّهُ لا يقولُ كذا ولا ليسَ كذا"، يريدُ:- وبيّنَ أنَّ مناظرةَ منْ يري هذا الرّأيَ والتّكلّمَ معهُ هوَ في لا شيءٍ لأنَّ منْ لا يقولُ إنَّ كذا هوَ كذا وكذا ليسَ بكذا لا على أنَّ لهُ في أحدهما أمراً ثابتاً فليسَ يقولُ شيئاً.

ثمَّ قالَ: "بلْ يقولُ كذا وليسَ كذا معاً ويسلبُ هذهِ أيضاً جميعاً معاً أنّهما ليسا كذلكَ"، يريدُ:- وإنّما كانتْ مناظرةُ هؤلاءِ ليستْ في شيءٍ معقولٍ ولا موجودٍ لأنّهُمْ يقولونَ في الشّيءِ الواحدِ أنّهُ كذا وأنّهُ ليسَ كذا وسلبَ هذينِ جميعاً أعني أنّهُ لا كذا ولا ليسَ بكذا.

ثمَّ قالَ: "ولوْ لا ذلكَ لعلمَ أنَّ للأشياءِ شيئاً محدوداً"، يريدُ:- ولوْ لا الشّبهُ الّتي حرّكتْ هؤلاءِ لعلموا علماً أوّلاً أنَّ للأشياءِ طبائعَ محدودةً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٧

وأيضًا إنْ كانَ إذا كانتِ الموجبةُ حقًّا كانتِ السَّالبةُ كذبًا وإذا كانتْ هذهِ حقًّا كانتِ الموجبةُ كذبًا فليسَ بحقٍّ أنْ تصدقَ الموجبةُ والسَّالبةُ في شيءٍ واحدٍ معًا وخليقٌ أنْ يقولوا هذا هوَ الموضوعُ الأوَّلُ وأيضًا إنْ كانَ الّذي يظنُّ كيفَ الأشياءُ أوْ كيفَ ليسَ هيَ يلحقهُ الكذبُ والّذي يظنُّ كليهما يصدقُ فالقولُ في

ذلكَ أنَّ طبيعةَ الهوياتِ على هذهِ الحالِ وإنْ كانَ لا يصدقُ بلْ يصدقُ أكثرَ منَ الّذي يرى ذلكَ الرَّأيَ الّذي يظنُّ كيفَ الهوياتُ فإنَّهُ سيكونُ هذا أيضًا حقًّا وليسَ بحقٍّ وإنْ كانوا أجمعينَ يكذبونَ بالسَّويَّةِ ولا يقولونَ حقًّا فليسَ لقائلٍ مثلَ هذا قولٌ فإنَّهُ يقولُ أشياءَ ولا يقولُ معًا وإنْ كانَ لا يظنُّ شيئًا بلْ ظنُّهُ وغيرُ ظنِّهِ يكونُ شيئًا واحدًا فأيُّ فصلٍ بينهُ وبينَ النَّباتِ.

ترجمة حديثة: وأيضاً، إذا كان الإثبات صادقاً كان النفي كاذباً، وإذا كان النفي صادقاً كان الإثبات كاذباً، وعليه فلا يصحّ إثبات الشيء ونفيه معاً على وجه الحقيقة. ولكن لعلهم سيقولون إن هذا هو ما افتُرِض منذ البدء. كذلك، فإن الرجل الذي إما أن يعتقد أن الشيء على حالٍ ما، أو يكذب فيدّعي أنه ليس كذلك، أو ذاك الذي يقول بصدق الأمرين معاً: فإنه إذا كان يقول الصدق، فماذا يقول سوى أن طبيعة الموجودات هي كذلك؟

فإن لم يكن هذا الأخير هو الصادق، بل كان الأصدق منه هو الذي يعتقد بتلك الحال [المُعيّنة]، لكانت الموجودات على صفةٍ ما بالفعل. ولكان هذا هو الحق، وليس حقاً وباطلاً في آنٍ معاً. ولكن ماذا لو كان الجميع يكذبون ويصدقون على السواء؟ عندئذٍ يستحيل على مثل هذا الإنسان أن يتكلم أو يقول شيئاً على الإطلاق، لأنه يقول الشيء ونقيضه في آنٍ واحد. وإن كان لا يعتقد شيئاً، بل يظنّ ولا يظنّ على السواء، فبأي شيءٍ يختلف عن النباتات؟"

التّفسيرُ

يريدُ:- وإذا تقرَّرَ منْ هذهِ الأشياءِ كلِّها أنَّهُ إذا كانتِ الموجبةُ حقًّا كانتِ السَّالبةُ كذبًا وإذا كانتِ السَّالبةُ حقًّا كانتِ الموجبةُ كذبًا، فليسَ بحقٍّ قولنا إنَّ الموجبةَ والسَّالبةَ تصدقانِ معًا في شيءٍ واحدٍ بعينهِ. ثمَّ قالَ: "وخليقٌ أنْ يقولوا هذا هوَ الموضوعُ الأوَّلُ"، يريدُ:- وخليقٌ لكلِّ مناظرٍ ومتكلِّمٍ أنْ يسلِّمَ أنَّ هذا هوَ الموضوعُ الأوَّلُ أعني أنَّ الموجبةَ والسَّالبةَ تقتسمانِ الصِّدقَ والكذبَ.

ثمَّ عادَ إلى ذكرِ الشَّناعاتِ الّتي تلزمهمْ، فقالَ: "وأيضًا إنْ كانَ الّذي يظنُّ كيفَ الأشياءُ أوْ كيفَ ليسَ هيَ يلحقهُ الكذبُ والّذي يظنُّ كليهما يصدقُ فالقولُ في ذلكَ أنَّ طبيعةَ الهوياتِ على هذهِ الحالِ"، يريدُ:- وإنْ كانَ الّذي يظنُّ أنَّ أحدَ المتقابلينِ هوَ الصَّادقُ، إمَّا أنَّ الشَّيءَ كذا أوْ ليسَ بكذا يكذبُ، والّذي يظنُّ كليهما يصدقُ، فواجبٌ أنْ تكونَ طبيعةُ الموجوداتِ بهذهِ الحالِ أيْ تكونُ موجودةً معدومةً معًا.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ لا يصدقُ بلْ يصدقُ أكثرَ منَ الّذي يرى ذلكَ الرَّأيَ الّذي يظنُّ كيفَ الهوياتُ فإنَّهُ سيكونُ هذا حقًّا وليسَ بحقٍّ معًا"، يريدُ:- وإنْ كانَ لا يصدقُ فقطِ الّذي يرى أنَّ الإيجابَ والسَّلبَ صادقانِ معًا، بلْ يكونُ أكثرَ صدقًا منَ الّذي يرى أنَّ الإيجابَ والسَّلبَ يقتسمانِ الصِّدقَ والكذبَ، وكانَ المتقابلانِ اللّذانِ هما صادقٌ ولا صادقٌ يصدقانِ معًا، فسيكونُ قولُ كلِّ واحدٍ منهمْ حقًّا ليسَ بحقٍّ، فيكذبونَ بالسَّويَّةِ ويصدقونَ بالسَّويَّةِ. وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ لمْ يكنْ ههنا نطقٌ وكانَ الإنسانُ بمنزلةِ النَّباتِ، وهذا هوَ الّذي دلَّ عليه بقولهِ: "وإنْ كانوا يكذبونَ جميعًا بالسَّويَّةِ ولا يقولونَ حقًّا فليسَ لقائلٍ مثلَ هذا قولٌ" يريدُ:- وإنِ اعتقدوا أنَّ كلَّ إيجابٍ وسلبٍ يجتمعانِ، وأنَّ كلَّ قولٍ يصدقُ ويكذبُ على السَّواءِ، فليسَ لمنْ يعتقدُ هذا الاعتقادَ قولٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ يقولُ شيئًا ولا يقولُ شيئًا"، يريدُ:- فإنَّهُ يتكلَّمُ بلسانهِ، ولا يقولُ شيئًا، لأنَّهُ إذا قالَ لمْ يقلْ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ لا يظنُّ شيئًا بلْ ظنُّهُ وغيرُ ظنِّهِ يكونُ شيئًا واحدًا فأيُّ فصلٍ بينهُ وبينَ النَّباتِ"، يريدُ:- وإنْ كانَ لا يظنُّ شيئًا دونَ شيءٍ ولا حالةً دونَ حالةٍ فأيُّ فصلٍ بينهُ وبينَ النَّباتِ والجماداتِ فإنَّ النَّاطقَ إنَّما انفصلَ عنِ الجماداتِ بالإدراكاتِ والظُّنونِ المحدودةِ أعني بالظَّنِّ بأنَّ كذا هوَ كذا أوْ ليسَ كذا.

فصل: الرد على بروتاغوراس، القائل بأن كل ما يُظَنُّ، لأنه يظهر لنا كذلك، فهو حق

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٨

ومنْ هنا نبّينُ أنّهُ ليسَ أحدٌ يرى هذا الرّأيَ لا منْ سائرِ النّاسِ ولا ممّنْ قالَ هذا القولَ؛ فإنَّ الّذي يمشي يمشي ولا يقفُ لما يرى أنّهُ ينبغي المشيُ، ولا يسلكُ طريقًا واحدًا إلى هاويةٍ أوْ بئرٍ إنْ عرضَ لهُ في طريقهِ، وبيّنٌ أنّهُ يتجنّبُ ذلكَ لأنّهُ يعرفُ أنّ السّقوطَ فيهِ ولا سقوطَ ليسَ شيئًا واحدًا بعينهِ، وليسَ ظنّهُ بخيرٍ ذا وشرّهِ شيئًا واحدًا. فإذا قدْ تبيّنَ أنّهُ يرى أنّ بعضَ ذلكَ خيرٌ وبعضهُ ليسَ بخيرٍ. وإذا كانَ هذا هكذا فلهُ علمٌ أنّ بعضَ الأشياءِ إنسانٌ وبعضها ليسَ بإنسانٍ، وأنَّ بعضها حلوٌ وبعضها ليسَ بحلوٍ باضطرارٍ؛ فإنّهُ لا يظنُّ الأشياءَ كلّها شيئًا واحدًا، ولا يتساوى طلبهُ في جميعِ الأشياءِ إذا ظنَّ أنّ شربَ الماءِ أجودُ، والنّظرَ

إلى الإنسانِ إذا كانَ يطلبُ ذلكَ، ولوْ كانَ بالضّرورةِ شيئًا واحدًا إنسانٌ ولا إنسانٌ، بلْ كما قيلَ ليسَ نرى أحدًا إلّا ليتوقّى بعضها دونَ بعضٍ. فإذْ قدْ تبيّنَ أنّ المعرفةَ في الكلّيّةِ في جميعِ الأشياءِ، وإنْ لمْ تكنْ في جميعِ الأشياءِ إلّا أنّها في الّذي هوَ خيرٌ والّذي هوَ شرٌّ فهيَ موجودةٌ، وإنْ لمْ تكنْ هذهِ المعرفةُ بعلمٍ بلْ هيَ بالظّنِّ، فأجدرُ أنْ نفحصَ عنِ الحقِّ كمثلِ ما ينبغي للمريضِ أنْ يفحصَ عنِ البرءِ أكثرَ منَ الصّحيحِ، فإنَّ صاحبَ الظّنِّ ليسَ بصحيحِ التّحقيقِ إذا قيسَ إلى العالمِ. وأيضًا إنْ كانَ جميعُ الأشياءِ أكثرُ ذلكَ على هذهِ الحالِ وعلى غيرها، إلّا أنّ الأقلَّ والأكثرَ منْ طبيعةِ الهوّيّاتِ، فإنّا لا نقولُ إنَّ الاثنينِ والثّلاثةَ متشابهةٌ في الزّوجِ، وليسَ غرورُ منْ ظنَّ أنّ الأربعةَ خمسةٌ كغرورِ منْ ظنَّ أنّها ألفٌ. فإنْ كانَ غرورهما ليسَ بسواءٍ، فبيّنٌ أنّ غرورَ أحدهما أقلُّ، فإذا هوَ أكثرُ في الصّدقِ. وإنْ كانَ الأكثرُ هوَ الأقربَ، فسيكونُ شيءٌ منِ الحقِّ يقربُ منهُ الحقُّ الأكثرُ، وإنْ لمْ يكنْ ذلكَ ولكنْ يكونُ أوكدَ وأثبتَ وأشدَّ صدقًا، ونكونُ قدِ استرحنا منْ هذا القولِ الّذي لا يحصرُ شيئًا ويمنعُ العقلَ أنْ يحدَّ شيئًا.

ترجمة حديثة: ولهذا فمن أظهر الأمور أنه ليس يوجد أحدٌ على هذه الحال، لا من سائر الناس ولا من القائلين بهذا القول. فإنه لِمَ يسير [أحدُهم] إلى ميجارا ولا يستقر في مكانه؟ ولِمَ لا يمضي منذ الصباح إلى بئر أو إلى هُوَّة، بل يُرى مُحترِزًا، كأنه يرى أن الوقوع فيها شرٌ وليس بخير؟ فمن البيّن إذن أنه يظن أن هذا الشيء أفضل، وذاك ليس بأفضل. وإن كان هذا، فمن الضروري أن يظن أيضًا أن هذا إنسانٌ وذاك ليس بإنسان، وأن هذا حلوٌ وذاك ليس بحلو. فإنه لا يطلب كل الأشياء ويظنها على السواء، إذ هو متى اعتقد أن شرب الماء

أو زيارة إنسانٍ أمرٌ أفضل، سعى في طلب ذلك. ولكن كان ينبغي [أن تكون كلها على السواء] لو كان الإنسان واللاإنسان شيئًا واحدًا بعينه.

ولكن، كما قيل، ليس ثمّة أحدٌ لا يبدو عليه أنه يحذر أشياء دون أشياء. ولهذا، كما يظهر، فإن جميع الناس يحكمون حكمًا مطلقًا، وإن لم يكن في كل شيء، فعلى الأقل في الأفضل والأردأ. وإن كانوا لا يعلمون ذلك بل يظنونه ظنًا، لوجب أن تكون العناية بالحق أشد، كما أن عناية المريض بالصحة أشد من عناية الصحيح بها؛ وذلك لأن الظانّ، بالقياس إلى العالم، ليس في حالٍ سليمة بالنسبة إلى الحق.

وأيضًا، حتى وإن كانت الأشياء كلها على حالٍ وغير حالٍ في أقصى درجة، فإن "الأشد" و"الأنقص" موجودٌ في طبيعة الموجودات. فإننا لا نقول إن اثنين وثلاثة متساويان على السواء، ولا يخطئ على النحو نفسه من يظن أن الأربعة خمسة، ومن يظن أنها ألف. فإن لم يكن الخطأ متساويًا، فمن البيّن أن أحدهما أقل [خطأً]، ولهذا فهو أكثر صدقًا. فإن كان ما هو أشد [صدقًا] أقرب إلى الحق، فلا بد أن يوجد حقٌ ما يكون هذا الذي هو أشد صدقًا أقرب إليه. وإن لم يكن [مثل هذا الحق موجودًا]، فعلى الأقل يوجد لدينا ما هو أثبت وأصدق. وهكذا نكون قد تخلصنا من ذلك القول المفرط الذي يمنع العقل من أن يجزم بشيء.

التّفسيرُ

لمّا بيّنَ المحالاتِ الّتي تلزمُ منْ قالَ بأنَّ الموجبةَ والسّالبةَ تجتمعانِ معًا، وذلكَ منْ قبلِ اعتقادهمْ في الأمورِ الموجودةِ، أخذَ يعرّفُ المحالاتِ الّتي تلزمهمْ منْ قبلِ أعمالهمْ وسعيهمْ في الحياةِ الدّنيا[8]، فقالَ: "ومنْ هنا نبّينُ أنّهُ ليسَ يرى أحدٌ هذا الرّأيَ لا منْ سائرِ النّاسِ ولا ممّنْ قالَ هذا القولَ"، يريدُ: وممّا أذكرهُ الآنَ وممّا سلفَ يبينُ أنّهُ ليسَ يعتقدُ أحدٌ هذا الرّأيَ لا منَ النّظّارِ ولا منَ العوامِّ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الّذي يمشي يمشي ولا يقفُ لما يرى أنّهُ ينبغي المشيُ"، يريدُ: فإنَّ الّذي يرى أنّهُ واجبٌ عليه أنْ يمشيَ لأمرٍ ما، يمشي إلى ذلكَ الأمرِ ولا يقفُ، وذلكَ لما يرى أنّ المشيَ هوَ الموصلُ لذلكَ الأمرِ، ولوْ كانَ يرى أنّ المشيَ يوصلُ إليهِ ولا يوصلُ لما مشى، ولوْ كانَ يرى أنّ المشيَ والوقوفَ أيضًا سواءٌ لما مشى ولا وقفَ.

ثمَّ قالَ: "ولا سلكَ طريقًا واحدًا إلى هاويةٍ أوْ بئرٍ إنْ عرضَ ذلكَ لهُ في طريقهِ، وبيّنٌ أنّهُ يتجنّبُ ذلكَ لأنّهُ يعرفُ أنّ السّقوطَ فيهِ ولا سقوطَ ليسَ شيئًا واحدًا"، يريدُ: أنّهُ لوْ اعتقدَ أحدٌ أنّ السّقوطَ في البئرِ وعدمَ السّقوطِ شيءٌ واحدٌ لما تجنّبَ أحدٌ في طريقهِ بئرًا ولا هاويةً مخافةَ أنْ يسقطَ فيها.

ثمَّ قالَ: "وليسَ ظنّهُ بخيرٍ ذا وشرّهِ شيئًا واحدًا"، يريدُ: وليسَ ظنّهُ بأنَّ الشّيءَ خيرٌ وأنّهُ شرٌّ ظنًّا واحدًا، لأنّهُ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لمْ يطلبِ الّذي هوَ خيرٌ ويهربْ منَ الّذي هوَ شرٌّ.

ثمَّ قالَ: "فإذا قدْ تبيّنَ أنّهُ يرى أنّ بعضَ ذلكَ خيرٌ وبعضهُ ليسَ بخيرٍ"، يريدُ: فإذا تبيّنَ منْ طلبِ الإنسانِ بعضَ الأشياءِ وهربهِ منْ بعضها أنّهُ يرى أنّ بعضَ

---

[8] أي من بعد ما بيّن ما يلزمهم من محالات في المتعقدات النظرية يريد أن يبيّن ما يلزمهم من محالات في الأمور العملية.

الأشياءِ خيرٌ وبعضها شرٌّ، ليسَ في الأشياءِ المختلفةِ المتعدّدةِ، بلْ وفي أجزاءِ الشّيءِ الواحدِ بعينهِ إذا كانتْ مختلفةَ القوى.

ثمَّ قالَ: "وإذا كانَ هذا هكذا فلهُ علمٌ أنّ بعضَ الأشياءِ إنسانٌ وبعضها ليسَ بإنسانٍ"، يريدُ: وإذا كانَ علمهُ في الأمورِ النّافعةِ والضّارّةِ محصّلًا ولا يرى فيها النّقيضينِ معًا، فكذلكَ في العلومِ النّظريّةِ، مثالُ ذلكَ أنّهُ يجبُ أنْ يكونَ عندهمْ أنّ بعضَ الأشياءِ إنسانٌ وبعضها ليسَ بإنسانٍ، لا أنّهُ يعتقدُ أنّ كلَّ ما ليسَ بإنسانٍ هوَ إنسانٌ.

وقولهُ: "وأنَّ بعضها حلوٌ وبعضها ليسَ بحلوٍ باضطرارٍ"، يريدُ: وواجبٌ أنْ يعتقدَ أنّ بعضَ المطعوماتِ حلوٌ في طبيعتهِ وبعضها ليسَ بحلوٍ في طبيعتهِ، وبالإضافةِ إلى كلِّ ذائقٍ سليمِ الذّوقِ.

ثمَّ قالَ: "فإنّهُ لا يظنُّ الأشياءَ كلّها شيئًا واحدًا ولا يتساوى طلبهُ في جميعِ الأشياءِ إذا ظنَّ أنّ شربَ الماءِ أجودُ"، يريدُ: أنّهُ لا يظنُّ ظانٌّ سليمُ الفطرةِ أنّ الأشياءَ كلّها شيءٌ واحدٌ، ولذلكَ لا يتساوى طلبُ الإنسانِ لجميعِ الأشياءِ، بلْ يطلبُ بعضها دونَ بعضٍ، مثالُ ذلكَ إذا ظنَّ إنسانٌ أنّ شربَ الماءِ أجودُ لهُ منَ الشّرابِ فإنّهُ يطلبُ الماءَ دونَ الشّرابِ، ولوْ كانَ عندهُ أنْ يشربَ الماءَ ولا يشربهُ بمنزلةٍ واحدةٍ لمْ يطلبْ شربَ الماءِ.

وقولهُ "والنَّظرُ إلَى الإنسانِ إذَا كانَ يطلبُ ذلكَ"، يريدُ:- ولَا يتساوَى عندَهُ النَّظرُ إلَى إنسانٍ ثانٍ، وإلَّا نظرَ إليهِ إذَا كانَ يحبُّ النَّظرَ إليهِ يعنِي المحبوبَ.

ثُمَّ قالَ: "ولوْ كانَ بالضَّرورةِ شيئاً واحداً الإنسانُ ولَا إنسانٌ بلْ كَمَا قيلَ ليسَ يرَى أحدٌ إلَّا ليتوقَّى بعضهَا دونَ بعضٍ"، يريدُ:- ولوْ كانَ ظنُّنَا أنَّ الإنسانَ ولَا

إنسانَ شيءٌ واحدٌ، لَمَا كُنَّا نؤثرُ ألَّا نتجنَّبَ بعضَ النَّاسِ دونَ بعضٍ، ولَا نتوقَّى بعضُهُمْ دونَ بعضٍ، ولَمْ يكنْ عندنَا فرقٌ بينَ الأعداءِ والأحبَّاءِ.

ثُمَّ قالَ: "فإذْ قدْ تبيَّنَ أنَّ المعرفةَ في الكلّيّةِ في جميعِ الأشياءِ إلَى قولِهِ فهيَ موجودةٌ"، يريدُ:- فإذْ قدْ تبيَّنَ أنَّ هاهنَا معرفةً ضروريّةً، إمَّا في جميعِ الأشياءِ، وإمَّا في الأشياءِ الَّتي هيَ خيرٌ وشرٌّ، فهاهنَا إذنْ معرفةٌ ضروريّةٌ موجودةٌ.

ثُمَّ قالَ: "وإنْ لَمْ تكنْ هذهِ المعرفةُ بعلمٍ بلْ هيَ بالظَّنِّ فأجدرُ أنْ نفحصَ عنِ الحقِّ كمثلِ مَا ينبغي للمريضِ أنْ يفحصَ عنْ طلبِ البرءِ أكثرَ منَ الصَّحيحِ فإنَّ صاحبَ الظَّنِّ ليسَ بصحيحِ التَّحقيقِ إذَا قيسَ إلَى العالِمِ"، يريدُ:- وإنْ كانَ إنسانٌ منَ النَّاسِ إنَّمَا عندَهُ منْ هذهِ الأشياءِ ظنٌّ، فهذا الإنسانُ أجدرُ أنْ يفحصَ عنِ الحقِّ، كَمَا أنَّ المريضَ هوَ أحقُّ بالفحصِ عنِ البرءِ منَ الصَّحيحِ، وذلكَ أنَّ حالَ الَّذي عندَهُ ظنٌّ عندَ حالِ الَّذي عندَهُ علمٌ هيَ حالُ المريضِ منَ الصَّحيحِ، وإنَّمَا أرادَ بهذَا أنَّهُ إنْ كُنَّا نعترفُ أنَّ عندنَا علماً بالأشياءِ، فقدْ ينبغي أنْ نفحصَ عنِ الأشياءِ وأنْ نتعلَّمَ، وإنْ كُنَّا نرَى أنَّ الَّذي عندنَا منْ مبادئِ النَّظَرِ هوَ ظنٌّ، فذلكَ بنَا أحرَى أنْ نفحصَ كيفَ عرضَ لنَا هذَا الظَّنُّ في الأشياءِ الَّتي هيَ مبادئُ النَّظَرِ، ومنْ أينَ عرضَ.

ثُمَّ قالَ: "وإنْ كانَ جميعُ الأشياءِ أكثرَ ذلكَ علَى هذهِ الحالِ وعلَى غيرِهَا إلَّا أنَّ الأقلَّ والأكثرَ منْ طبيعةِ الهويَّاتِ"، يريدُ:- وإنْ كانَ يعتقدُ معتقدٌ أنَّ اعتقاداتِ الإنسانِ كلَّهَا ظنونٌ، فإنَّ الظُّنونَ تختلفُ بالأقلِّ والأكثرِ في الصِّدقِ، والأقلَّ والأكثرَ منْ طبيعةِ الموجودِ، فإذنْ هاهنَا شيءٌ هوَ صدقٌ في نفسِهِ.

ثُمَّ قالَ: "فإنَّا لَا نقولُ إنَّ الاثنينِ والثَّلاثةَ عددٌ زوجٌ" أيْ أنَّهُ معلومٌ أنَّ لنَا هاهنَا معارفَ أولَ يقينيّةً ضروريّةً، مثلَ اعتقادنَا أنَّ الاثنينِ زوجٌ، والثَّلاثةَ فردٌ، وأنَّهَا ليستْ تشتركُ في الزَّوجيّةِ.

ثُمَّ قالَ: "وليسَ غرورُ منْ ظنَّ أنَّ الأربعةَ خمسةٌ كغرورِ منْ ظنَّ أنَّهَا ألفٌ"، يريدُ:- وهوَ معلومٌ عندنَا أيضاً، أنَّ هاهنَا خطأً وغلطاً خارجاً عنِ الحقِّ أكثرَ منْ غلطِ آخرَ، وأنَّ النَّاسَ يتفاضلونَ فيهِ، فإنَّهُ ليسَ غلطُ منْ ظنَّ أنَّ الأربعةَ خمسةٌ نكطأ منْ ظنَّ أنَّهَا ألفٌ.

ثُمَّ قالَ: "فإنْ كانَ غرورُهُمَا ليسَ بالسَّواءِ فبيّنٌ أنَّ غرورَ أحدهمَا أقلُّ"، يريدُ:- فإنْ كانَ خطأُ منْ يعتقدُ أنَّ الأربعةَ خمسةٌ، ومنْ يعتقدُ أنَّهَا ألفٌ ليسَ بالسَّواءِ، فخطأُ أحدهمَا أقلُّ، وهذَا هوَ الَّذي يعتقدُ في الأربعةِ أنَّهَا خمسةٌ منَ الَّذي يعتقدُ فيهَا أنَّهَا ألفٌ. ثُمَّ قالَ: "وإنْ كانَ الأكثرُ هوَ الأقلَّ فسيكونُ هاهنَا شيءٌ آخرُ منِ الحقِّ يقربُ منهُ الحقُّ الأكثرُ"، يريدُ:- وإذَا كانَ هاهنَا شيءٌ هوَ أقلُّ خطأً، فهاهنَا شيءٌ هوَ أكثرُ صدقاً وأقلُّ خطأً، وإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ فسيكونُ هاهنَا حقٌّ مَا ضرورةً يكونُ أقربَ إليهِ الأكثرُ صدقاً والأقلُّ كذباً، وهذَا الَّذي قالَهُ بيّنٌ بنفسهِ، فإنَّهُ إنْ كانتْ هاهنَا أشياءُ بعضهَا أقلُّ كذباً منْ بعضٍ، وأكثرُ صدقاً، فسيكونُ هاهنَا شيءٌ هوَ في نفسهِ صادقٌ بإطلاقٍ، ومثالُ ذلكَ أنَّهُ إنْ كانتْ أشياءُ بعضهَا أقلُّ برداً منْ بعضٍ وأكثرُ حرّاً فسيكونُ هاهنَا حارٌّ مطلقٌ يكونُ الأقربُ إليهِ الأكثرُ حرّاً والأقلُّ برداً.

ثُمَّ قالَ: "وإنْ لمْ يكنْ ذلكَ يكونُ أوكدَ وأثبتَ كذَا وقعَ" وتأويلُهُ علَى هذَا فإنْ لمْ يكنْ هاهنَا حقٌّ بإطلاقٍ يقالُ الَّذي هوَ أكثرُ حقّاً بالمقايسةِ إليهِ، فإنَّ هاهنَا

حقّاً هوَ أكثرُ حقّاً منَ الَّذي قيلَ بالمقايسةِ إليهِ أنَّهُ أكثرُ حقّاً، ويمرُّ ذلكَ إلَى غيرِ نهايةٍ، أوْ ينتهي الأمرُ إلَى حقٍّ هوَ في نفسِهِ حقٌّ بإطلاقٍ لَا بالمقايسةِ.

ثُمَّ قالَ: "ونكونُ قد استرحنَا منْ هذَا القولِ الَّذي لَا يحصرُ شيئاً ويمنعُ العقلَ أنْ يحدَّ شيئاً" يريدُ:- وإذَا تقرَّرَ أنَّ هاهنَا حقّاً بإطلاقٍ وتقرَّرَ هذَا الرَّأيُ بمَا لزمتْ منَ المحالاتِ فقدِ استرحنَا منَ القولِ الَّذي لَا يتحصَّلُ منهُ معلومٌ ويمنعُ أنْ يكونَ حدٌّ لشيءٍ منَ الأشياءِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٩

وقولُ أفروطاغورشَ منْ أقاويلِ منْ يرى هذا الرَّأيَ، ويضطرّونَ جميعاً إلى أنْ يقولوا إنَّ الأشياءَ أو أنْ ليسَ شيءٌ، فإنّهُ إنْ كانَ جميعُ الظّنونِ والآراءِ حقّاً فباضطرارٍ أنْ يكونَ جميعُ الأشياءِ حقّاً وباطلاً معاً، لأنَّ كثيراً منَ النّاسِ يرى ويظنُّ ضدَّ ما يراهُ غيرُه، ويرونَ أنَّ الّذي لا يرى ما يرونَ هم مغرورونَ، فإذًا مضطرٌّ أنْ يكونَ الشّيءُ الواحدُ وألّا يكونَ، وإنْ كانَ ذلكَ فمضطرٌّ أنْ تكونَ جميعُ الظّنونِ صادقةً، فإنَّ المغرورينَ والّذينَ يصدّقونَ يظنّونَ الأضدادَ، فإنْ كانتِ الهويّاتُ على هذهِ الحالِ فسيصدقونَ أجمعونَ. فهوَ بيّنٌ أنَّ هذهِ الأقاويلَ وما أشبهها منْ فكرةٍ واحدةٍ، وليستِ الحيلةُ في مناظرةِ هؤلاءِ أجمعينَ واحدةً، بلْ يحتاجُ بعضهمْ إلى إقناعٍ، وبعضهمْ إلى أنْ يضطرَّ في المناظرةِ إلى الإقرارِ. فمنْ كانَ منهمْ ظنَّ هذا الظّنَّ لعسرِ الدّركِ وتحيّرِهِ فيهِ فإنَّ لجهلهِ شفاءً، لأنَّ مقاولتهمْ ليستْ تكونُ بتصحيحِ الكلامِ بلْ بتصحيحِ المعنى، وأمّا منْ قالَ بتصحيحِ الكلامِ فإنَّ شفاءهمْ بتصحيحِ كلامِ الصّوتِ والأسماءِ. وإنّما أتى هذا الظّنُّ لمنْ حادَ عنِ الأشياءِ المحسوسةِ، ولزمهُ أنْ يقولَ بالتّناقضِ في الأشياءِ وأنَّ الأضدادَ معاً، لأنّهمْ

رأوا أنَّ الأضدادَ تكونُ منْ شيءٍ واحدٍ، وأنّهُ إنْ كانَ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ الّذي ليسَ هوَ، فقدْ كانَ الشّيءُ قبلَ ذلكَ مشتركاً منْ كليهما؛ كمثلِ ما قالَ أنكساغورسُ أيضاً إنَّ الكلَّ مختلطٌ بالكلِّ، وكذلكَ قالَ ديمقراطيسَ، فإنّهُ قالَ مثلَ هذا القولِ في الجزءِ الّذي هوَ منَ الخلاءِ والملاءِ، وإنْ كانَ بعضُ هذهِ هويّةً وبعضٌ ليسَ بهويّةٍ.

ترجمة حديثة: وأيضًا فإن قول بروتاغوراس لازمٌ عن هذا الرأي نفسه، ومن الضروري أن يكون القولان كلاهما [أي القول بأن كل الآراء حق والقول بأنها ليست كلها حقًا] صادقين معًا أو كاذبين معًا. فإنه إن كانت كل الأشياء التي يُظَنُّ بها على ما تظهر عليه حقًا، لزم بالضرورة أن تكون جميعها حقًا وكاذبة في آنٍ واحد. إذ إن كثيرًا من الناس يرون آراءً متضادة بعضها لبعض، ويظنون أن من لا يرى رأيهم فهو على باطل. فلذلك يلزم أن يكون الشيء الواحد نفسه موجودًا وغير موجود. وإن كان الأمر كذلك، لزم بالضرورة أن تكون كل الآراء حقًا؛ فإن الكاذبين والصادقين يرون آراءً متقابلة. فإذا كانت الأمور على هذا النحو، فإن الجميع يقولون الصدق.

فأما أن كلا القولين يصدران عن أصل واحد، فأمرٌ بيّن. ولكن ليست طريقة مخاطبة الجميع واحدة؛ فإن بعضهم يحتاج إلى الإقناع، وبعضهم إلى الإلزام بالقسر. فكل من اعتقد هذا الرأي لأنه وقع في حيرة وشك، فإن جهله هذا قابل للعلاج؛ إذ ليس الرد موجهًا إلى قوله، بل إلى ما في ذهنه. وأما من يقول

ذلك لمجرد الجدل اللفظي، فعلاجه هو التبكيت، أي تبكيت قوله الذي بالصوت والذي بالأسماء.

وهذا الرأي إنما نشأ للذين وقعوا في حيرة من جهة المحسوسات، أعني الرأي القائل بوجود المتناقضات والمتضادات معًا، وذلك لأنهم يرون المتضادات تصدر عن الشيء الواحد نفسه. فإذن، إن كان محالاً أن يصير الشيء مما ليس بموجود، فقد كان كلاهما [أي الضدان] موجودًا من قبل على السواء، كما يقول أنكساغوراس إن كل شيء مختلط في كل شيء، وكذلك ديموقريطس؛ فإن هذا الأخير يزعم أيضًا أن الخلاء والملأ موجودان في كل جزء، ومع ذلك فإن أحدهما، وهو الملأ، هو الموجود، والآخر، وهو الخلاء، هو اللا موجود.

التّفْسيرُ

قولهُ: "وقولُ أفروطاغورشَ منْ أقاويلِ منْ يرى هذا الرّأيَ" يريدُ:- وأفروطاغورشُ (بروتاغورس) ممّنْ يرى هذا الرّأيَ، أعني منْ يرى أنَّ الموجبةَ والسّالبةَ تصدقانِ معاً.

ثمَّ قالَ: "ويضطرّونَ جميعاً إلى أنْ يقولوا إنَّ الأشياءَ وإنْ ليسَ شيءٌ" يريدُ:- ويضطرُّ كلُّ منْ قَالَ بهذا القولِ أنْ يقولَ إنَّ الأشياءَ موجودةٌ ولا شيءَ موجودٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنّهُ إنْ كانتِ جميعُ الظّنونِ والآراءِ حقّاً فباضطرارٍ أنْ تكونَ جميعُ الأشياءِ حقّاً وباطلاً معاً" يريدُ:- فإنَّ منْ قالَ إنَّ كلَّ ظنٍّ صادقٌ وأنَّ الأشياءَ تابعةٌ للظّنونِ يلزمهُ أنْ تكونَ الأشياءُ حقّاً وباطلاً معاً.

ثمَّ أخذَ يعرّفُ كيفَ يصحُّ هذا اللّزومُ فقالَ: "لأنَّ كثيراً منَ النّاسِ يرى ويظنُّ ضدَّ ما يراهُ غيرهُ ويرونَ أنَّ الّذي لا يرى ما يرونَ هم مغرورونَ" يريدُ:- وإنّما وجبَ أنْ تكونَ الأشياءُ حقّاً وباطلاً إنْ كانتِ تابعةً لظنونِ النّاسِ منْ قبلِ أنَّ كثيراً منَ النّاسِ يظنّونَ في الشّيءِ الواحدِ بعينهِ ظنوناً متضادّةً؛ أيْ يعتقدُ واحدٌ فيهِ أنّهُ موجبٌ وصادقٌ، ويعتقدُ الآخرُ أنّهُ سالبٌ، ويرى الّذي يعتقدُ فيهِ أنّهُ موجبٌ أنَّ الّذي يعتقدُ فيهِ أنّهُ سالبٌ مغرورٌ ومخطئٌ وكاذبٌ، وكذلكَ الّذي يعتقدُ فيهِ أنّهُ سالبٌ يعتقدُ فيهِ أنّهُ حقٌّ ويعتقدُ فيمنْ يعتقدُ أنّهُ موجبٌ أنّهُ مغرورٌ وكاذبٌ. ويلزمُ عنْ ذلكَ أنْ يكونَ الشّيءُ الواحدُ بعينهِ حقّاً وباطلاً معاً؛ أمّا حقّاً فمنْ قبلِ اعتقادِ بعضِ النّاسِ فيهِ أنّهُ حقٌّ، وأمّا كذباً فمنْ قبلِ اعتقادِ بعضِ النّاسِ فيهِ أنّهُ باطلٌ وكذبٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذًا مضطرٌّ أنْ يكونَ الشّيءُ الواحدُ وألّا يكونَ" يريدُ:- فإذًا يلزمُ باضطرارٍ على هذا القولِ أنْ يكونَ الشّيءُ الواحدُ موجوداً معدوماً معاً؛ أمّا موجودٌ فمنْ قبلِ منْ يرى فيهِ أنّهُ موجودٌ، وأمّا معدومٌ فمنْ قبلِ منْ يرى فيهِ أنّهُ معدومٌ. وهذا يتصوّرُ وقوعهُ في كُلِّ موجودٍ؛ أعني أنَّ كلَّ شيءٍ يعتقدُ فيهِ إنسانٌ أنّهُ موجودٌ يمكنُ أنْ يعتقدَ فيهِ إنسانٌ آخرُ أنّهُ معدومٌ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ ذلكَ فمضطرٌّ أنْ تكونَ جميعُ الظّنونِ صادقةً، فإنَّ المغرورينَ والّذينَ يصدّقونَ يظنّونَ الأضدادَ، وإنْ كانَ كلَّ ما يظنّهُ الإنسانُ حقّاً فمضطرٌّ أنْ تكونَ جميعُ الظّنونِ صادقةً" يريدُ:- وإنْ كانتِ الموجبةُ والسّالبةُ تصدقانِ معاً فمضطرٌّ أنْ تكونَ جميعُ الآراءِ والظّنونِ حقّاً؛ فإنَّ المعتقدينَ شيئاً والمكذّبينَ لهمْ في ذلكَ الاعتقادِ يظنّونَ ظنوناً متضادّةً، فإنْ كانَ ما يظنّهُ كلُّ إنسانٍ صادقاً فمضطرٌّ أنْ تكونَ الظّنونُ كلّها صادقةً.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانتِ الهويّاتُ على هذهِ الحالِ فسيصدقونَ أجمعونَ" يريدُ:- وإنْ كانتِ الموجوداتُ تابعةً لاعتقاداتِ النّاسِ فسيلزمُ أنْ يكونَ النّاسُ جميعاً صادقينَ.

ثمَّ قالَ: "فهوَ بيّنٌ أنَّ هذهِ الأقاويلَ وما أشبهها منْ فكرةٍ واحدةٍ". يريدُ:- وهوَ بيّنَ أنَّ الّذينَ يرونَ هذا الرّأيَ فكرتهمْ واحدةٌ، أيْ اعتقادهمْ اعتقادٌ واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "وليسَ الحيلةُ في مناظرةِ هؤلاءِ واحدةً". يريدُ:- لكنْ وإنْ كانتْ فكرتهمْ واحدةً، فليسَ الحيلةُ في مناظرتهمْ وصرفهمْ عنْ هذا الاعتقادِ حيلةً واحدةً.

ثمَّ قالَ: "بلْ يحتاجُ بعضهمْ إلى إقناعٍ وبعضهمْ إلى أنْ يضطرّوا في المناظرةِ إلى الإقرارِ". يريدُ:- أنَّ بعضهمْ ينصرفُ عنْ هذا الاعتقادِ بالأقاويلِ الّتي تقنعهُ في حلِّ الشّبهةِ الّتي منْ قبلها عرضَ لهُ هذا الاعتقادُ الفاسدُ، وبعضهمْ لا ينصرفُ لشرّيّتِه، والحيلةُ في هذا هوَ أنْ يضطرَّ إلى الاعتراضِ ببعضِ ما وضعَ حتّى يلحقهُ التّوبيخُ ويظهرَ عجزهُ وانقطاعهُ، لأنَّ هذا لا يعترفُ بنطقهِ الدّاخلِ، فمضطرٌّ إلى أنْ نجعلهُ منقاداً قسراً بنطقهِ الخارجِ.

ثمَّ قالَ: "فمنْ كانَ منهمْ ظنَّ هذا الظَّنَّ لعسرِ الإدراكِ وتحيّرِهِ فيهِ، فإنَّ لجهلهِ شفاءً". يريدُ:- أنَّ منْ كانَ منهمْ ظنَّ هذا الظَّنَّ لشبهةٍ دخلتْ عليه منْ قبلِ ضعفِ قريحتهِ، فإنَّ لمرضهِ منْ هذهِ الجهالةِ شفاءً، وهوَ أنْ تحلَّ لهُ تلكَ الشّبْهةُ الّتي أدخلتْ عليه هذا الفسادَ في قريحتهِ.

ثمَّ قالَ: "لأنَّ مقاولتهمْ ليسَ تكونُ بتصحيحِ الكلامِ". يريدُ:- لأنَّ معاندةَ هؤلاءِ ليسَ تكونُ بالتّواضعِ على دلالةِ الألفاظِ واستعمالِ الجدلِ معهمْ حتّى

يقهروا، بلْ إنّما يصحّحُ لهمُ المعنى الّذي غلطوا فيهِ بأنْ تحلَّ لهمُ الشّبْهةُ الّتي عرضتْ لهمْ في هذا المعنى.

ثمَّ قالَ: "وأمّا منْ قالَ بتصحيحِ الكلامِ فإنَّ مقاومتهمْ بتصحيحِ كلامِ الصّوتِ والأسماءِ". يريدُ:- وأمّا السّوفسطانيّونَ الّذينَ يزعمونَ أنَّ الأشياءَ إنّما تثبتُ بالكلامِ الصّحيحِ، ويطالبوننا بتصحيحِ هذا المبدأِ، فإنَّ كلامنا معهمْ في هذهِ المسألةِ يكونُ بأنْ نصحّحَ أوّلاً معهمْ دلالاتِ الأسماءِ، فإذا اعترفوا أنَّ للأسماءِ دلالاتٍ خاصّةً أمكنَ أنْ نقاومهمْ ونعاندهمْ حتّى ينقطعوا، وهذا هوَ الّذي فعلهُ هوَ في أوّلِ هذا القولِ، وهوَ الّذي أرادَ بقولهِ: "ونبدأهمْ أوّلاً بتصحيحِ دلالاتِ الصّوتِ والأسماءِ".

ثمَّ قالَ: "وإنّما أتى هذا الظَّنُّ لمنْ حادَ عنِ المحسوساتِ". يريدُ:- وإنّما اعتقدَ هذا القولَ منْ انقادَ إلى الكلامِ ولمْ يعتبرْ موافقةَ القولِ لما يظهرُ بالحسِّ.

ثمَّ قالَ: "ولزمهُ التّناقضُ في الأشياءِ وأنَّ الأضدادَ معاً". يريدُ:- ومنْ قالَ بهذا المذهبِ ولمْ يلتفتْ إلى الحواسِّ لزمهُ التّناقضُ في الأشياءِ، وأنْ يعتقدَ أنَّ الأضدادَ توجدُ معاً.

ثمَّ ذكرَ ما حرَّكَ بعضَ النّاسِ إلى أنْ يعتقدوا أنَّ الأضدادَ توجدُ معاً، فقالَ: "لأنّهمْ رأوا أنَّ الأضدادَ تكونُ منْ شيءٍ واحدٍ، وأنَّهُ إنْ كانَ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ الّذي ليسَ هوَ، فقدْ كانَ الشّيءُ قبلَ ذلكَ مشتركاً منْ كليهما". يريدُ:- وإنّما صارَ كثيرٌ منَ القدماءِ إلى هذا الرّأيِ لأنّهمْ رأوا أنَّ الأضدادَ تكونُ منْ شيءٍ واحدٍ، واعتقدوا معَ هذا أنَّ الكونَ لا يكونُ منْ غيرِ شيءٍ موجودٍ أيْ منَ العدمِ، فقالوا: إنَّ الأضدادَ معاً موجودةٌ في شيءٍ واحدٍ بعينهِ، وهوَ الّذي منهُ يتكوّنُ، وهوَ الّذي دلَّ عليه بقولهِ: "فقدْ كانَ الشّيءُ قبلَ ذلكَ مشتركاً منْ

كليهما". يريدُ:- فقدْ كانَ الشّيءُ الّذي منهُ الكونُ مركّباً منْ كليهما أيْ منْ وجودٍ وعدمٍ.

ثمَّ قالَ: "كمثلِ ما قالَ أنكساغورسُ: إنَّ الكلَّ مختلطٌ بالكلِّ". يريدُ:- ولمكانِ هذا الرّأيِ قالَ أنكساغورسُ: إنَّ الأجزاءَ المتشابهةَ الّتي هيَ عندهُ الأسطقساتُ مختلطةٌ بالكلِّ، أيْ أنَّ كلّها مختلطةٌ بكلّها.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ قالَ ديمقراطيس: فإنَّهُ قالَ مثلَ هذا القولِ في الجزءِ الّذي منَ الخلاءِ والملاءِ، وإنْ كانَ بعضُ هذهِ هويّةً وبعضٌ ليسَ بهويّةٍ". يريدُ:- وقريبٌ منْ هذا هوَ قولُ ديمقراطيس في قولهِ بالجزءِ الّذي لا يتجزّأُ، الّذي هوَ عندهُ منَ الخلاءِ والملاءِ في اختلاطِ الخلاءِ بالملاءِ، وإنْ كانَ يرى أنَّ أحدهما هويّةٌ وهوَ الملاءُ، والآخرُ ليسَ بهويّةٍ وهوَ الخلاءُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٠

فَنَحْنُ نَقُولُ فِي الّذِينَ ظَنّوا هَذِهِ الظّنونَ السّمجةَ مِنَ هَذِهِ الأشياءِ إنَّ قولهمْ يصحُّ بنوعٍ مَا وبنوعٍ آخرَ لَا يمكنُ، وذلكَ أنَّ الهوّيةَ تقالُ بنوعينِ، فإذا هيَ بنوعٍ مَا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ منْ لَا شيءٍ، ويمكنُ أنْ لَا يكونَ ذلكَ بنوعٍ آخرَ، ويمكنُ أنْ يكونَ معاً الهوّيةُ وَلَا هوّيةُ ينقسمُ إِلَى نوعينِ: لَا هوّيةٌ هوّيةٌ موجودةٌ، أعني إنساناً صارَ تراباً، وَلَا هوّيةٌ بحالِ الهويّاتِ، ولكنْ ليسَ هما شيئاً واحداً، فإنّهُ يمكنُ أنْ تكونَ الأضدادُ فِي شيءٍ واحدٍ معاً بالقوّةِ، فأمّا بالفعلِ فَلَا. وأيضاً فلنطلقْ لهمْ أنْ يروا أنَّ للهوّياتِ جوهراً آخرَ أيضاً ليسَ لهُ حركةٌ وَلَا فسادٌ وَلَا كونٌ البتّةَ.

ترجمة حديثة: فلنقل إذن لهؤلاء الذين يعتقدون هذه الاعتقادات الباطلة، إنّ كلامهم صحيحٌ من وجهٍ ومستحيلٌ من وجهٍ آخر، فإن التضاد يُقال على نحوين. فمن الممكن إذن من وجهٍ ما أن يحدث شيءٌ من لا شيء، ومن الممكن أن لا يحدث من وجهٍ آخر. ومن الممكن أن ينقسم الموجود واللاموجود معاً إلى قسمين: اللاموجود الذي يصير موجوداً قائماً (كأن يصير الإنسان تراباً)، وليس الموجود كهيئة الموجودات [الأخرى]، فإنهما ليسا نفس الشيء. فمن الممكن أن تكون الأضداد في الشيء نفسه معاً بالقوة، ولكن ليس بالفعل. فيُقال لهم إذن ردًا على رأيهم: إن للموجودات جوهراً آخر أيضاً، لا حركة له، ولا فساد، ولا كونٌ على الإطلاق.

التّفسيرُ

يقولُ: والّذينَ ظنّوا منْ هذهِ الشّبهةِ أنَّ الأضدادَ توجدُ معاً، فنحنُ نقولُ فِي ذلكَ إنَّ قولهمْ يصحُّ بوجهٍ مَا وبوجهٍ لَا يصحُّ.

ثمَّ قالَ: "وذلكَ أنَّ الضّدّيةَ تقالُ بنوعينِ"، يريدُ:- وذلكَ أنَّ الضّدّيةَ ليسَ يقالُ إنّها موجودةٌ بنوعٍ واحدٍ، بلْ بنوعينِ، أحدهما بالقوّةِ والآخرُ بالفعلِ. فإذا كانا بالقوّةِ كانَ قولنا إنَّ الأضدادَ توجدُ معاً فِي شيءٍ واحدٍ صحيحاً، وإذا كانتْ بالفعلِ كانَ قولاً باطلاً.

ثمَّ قالَ: "فإذا هيَ بنوعٍ مَا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ منْ لَا شيءٍ، ويمكنُ ألَّا يكونَ ذلكَ بنوعٍ آخرَ"، يريدُ:- وكذلكَ قولهمْ إنّهُ ليسَ يمكنُ أنْ تتكوّنَ هوّيةٌ منْ لَا هوّيةٍ تقالُ أيضاً بنوعينِ، فبنوعٍ يمكنُ أنْ تكونَ وبنوعٍ لَا يمكنُ.

ثمَّ قالَ: "ويمكنُ أنْ يكونَ معاً الهوّيةُ وَلَا هوّيةُ ينقسمُ إلَى نوعينِ: لَا هوّيةٌ هوّيةٌ موجودةٌ، أعني إنساناً صارَ تراباً، وَلَا هوّيةٌ بحالِ الهوّياتِ، ولكنْ ليسَ هما شيئاً واحداً، فإنّهُ يمكنُ أنْ تكونَ الأضدادُ فِي شيءٍ واحدٍ معاً بالقوّةِ، وأمّا بالفعلِ فَلَا"، يريدُ:- أنَّ كلَّ واحدٍ منْ قولنا هوّيةٌ وَلَا هوّيةٌ ينقسمُ إلَى نوعينِ: إلَى هوّيةٍ بالفعلِ وإلَى هوّيةٍ بالقوّةِ، وكذلكَ لَا هوّيةٌ ينقسمُ إلَى نوعينِ: أحدهما لَا هوّيةٌ بالفعلِ والآخرُ لَا هوّيةٌ بالقوّةِ، وأعني بهذا مثلَ الإنسانِ المشارِ إليهِ إذا صارَ تراباً، فإنّهُ لَا هوَ هذا الإنسانُ بالفعلِ، وَلَا هوَ بالقوّةِ هذا الإنسانُ لَا بالقوّةِ القريبةِ وَلَا بالبعيدةِ، وهذا هوَ الّذي دلَّ عليه بقولهِ: "وَلَا هوّيةٌ بحالِ الهوّياتِ، بلْ إنْ كانَ هذا التّرابُ إنساناً بالقوّةِ فإنسانٌ آخرُ بالعددِ لَا الإنسانُ الّذي فسدَ بعينهِ".

ثمَّ قالَ: "ولكنْ ليسَ هما شيئاً واحداً"، يريدُ:- ولكنَّ الضّدَّ الّذي هوَ موجودٌ بالقوّةِ والّذي هوَ بالفعلِ ليسَ هما شيئاً واحداً.

ثمَّ قالَ: "فإنّهُ يمكنُ أنْ تكونَ الأضدادُ فِي شيءٍ واحدٍ معاً بالقوّةِ، فأمّا بالفعلِ فَلَا"، يريدُ:- أنَّ هؤلاءِ القومَ التبسَ عليهم الأمرُ فلمْ يفرّقوا بينَ القوّةِ والفعلِ، أيْ لمّا وجدوا الأضدادَ معاً بالقوّةِ فِي شيءٍ واحدٍ توهّموا أنّهُ جائزٌ أنْ توجدَ بالفعلِ، وكونهما بالفعلِ هوَ محالٌ، وأمّا بالقوّةِ فواجبٌ لمكانِ الكونِ.

ثمَّ قالَ: "فلنطلقْ لهمْ أنْ يروا أنَّ للهوّياتِ جوهراً آخرَ أيضاً ليسَ لهُ حركةٌ وَلَا فسادٌ وَلَا كونٌ البتّةَ"، يريدُ:- ولذلكَ الأولى بهمْ ألَّا يمنعوا أنْ يضعوا أنَّ ههنا جوهراً آخرَ غيرَ الجوهرِ المحسوسِ ليسَ لهُ حركةٌ وَلَا كونٌ وَلَا فسادٌ البتّةَ كما

كانَ يرى ذلكَ أفلاطونُ، أعني جوهراً يتعلّقُ بهِ العلمُ الضّروريُّ، وهذا كأنّهُ علاجٌ بالعرضِ ونقلةٌ منْ خطأٍ إلَى مَا هوَ أقلُّ خطأً منهُ وأقربُ إلَى الصّوابِ، فإنَّ نقلةَ هؤلاءِ إلَى الصّوابِ ممَّا هوَ أقلُّ خطأً أقربُ منْ نقلتهمْ إلَى الصّوابِ منْ هذا الخطأِ العظيمِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢١

وكذلكَ أبى بعضُ النّاسِ حقيقةَ المعرفةِ في الأشياءِ الظّاهرةِ منَ المحسوساتِ، وليسَ يمكنُ أنْ يقضى على الحقِّ بالكثرةِ ولا بالقلّةِ؛ فإنَّ الشّيءَ الواحدَ قدْ يحسّهُ بعضُ النّاسِ بالذّوقِ حلواً ويحسّهُ بعضهمْ مرًّا ويظنُّ أنّهُ كذلكَ. فلوْ كانَ جميعُ النّاسِ مرضى أوْ كانوا تغيّرتْ عقولهمْ، وكانَ الأصحّاءُ منهمُ الاثنينِ أوِ الثّلاثةَ، أوِ الّذينَ لهمْ عقولٌ اثنانِ أوْ ثلاثةٌ، لظنَّ بهؤلاءِ أنّهمْ مرضى وأنّهمْ قدْ تغيّرتْ عقولهمْ، وأنَّ الباقينَ ليسوا كذلكَ. وأيضًا إنَّ كثيرًا منَ الحيوانِ تظهرُ لهمُ الأشياءُ بضدِّ ما هيَ عليه، ولنا يظهرُ كذلكَ، ولكلِّ واحدٍ في ذاتهِ تظهرُ أشياءُ في حواسّهِ على الضّدِّ وعلى خلافِ ما يظنُّ، وليسَ على ما هيَ عليه، وليسَ ببيّنٍ لهمْ أيُّ هذهِ حقٌّ أوْ باطلٌ؛ لأنَّ هذهِ ليسَ تؤدّي إلى الضّدِّ أكثرَ ممّا تؤدّي إليهِ تلكَ، بلْ هيَ متشابهةٌ فيما تؤدّي. ولذلكَ قالَ ديمقراطيس: إمّا ألّا يكونَ حقٌّ البتّةَ، وإمّا أنْ يكونَ لا يبينُ لنا. وبالجملةِ، لمّا ظنّوا أنَّ العقلَ هوَ الحسُّ، والحسَّ هوَ اليقينُ، قالوا إنَّ الحقَّ باضطرارٍ ما يظهرُ بالحسِّ. ومنْ هذهِ الآراءِ اعتقدَ ابنُ دقليسَ وديمقراطيس وكلُّ واحدٍ منَ الباقينَ هذهِ الظّنونَ، وصاروا كقولِ القائلِ علّةً لهذهِ الأقاويلِ؛ فقدْ قالَ ابنُ دقليسَ إنَّ منْ تغيّرتْ بنيتهُ تغيّرَ عقلهُ. ويقولُ أيضًا برمنيدسُ مثلَ هذا القولِ؛ فإنّهُ يقولُ إنَّ العقلَ يخصُّ النّاسَ على قدرِ مزاجِ

أعضاءِ كلِّ واحدٍ منَ النّاسِ الكثيرةِ التّغيُّرِ، وأفهامهمْ أجمعونَ على قدرِ ذلكَ. وقدْ ذكرَ بعضُ أصحابنا قولًا منْ أقاويلِ أنكساغورسَ يقولُ فيهِ إنَّ الهويّاتِ عندَ النّاسِ على قدرِ ظنونهمْ فيها. وقدْ ذكروا أنَّ أوميرشَ كانَ يرى قديمًا هذا الرّأْيَ بما تبيّنَ منْ قولهِ؛ فإنّهُ ذكرَ في شعرهِ لا قطرَ، وقالَ فيهِ إنّهُ لمّا ضربَ فزعَ وطارَ عقلهُ، فعقلَ عقلًا آخرَ كأنّهُ كانَ يرى أنَّ الّذينَ طارَ عقلهمْ يعقلونَ أيضًا. وهذا ليسَ هكذا، وهوَ بيّنٌ أنّهُ إنْ كانَ في الحالينِ جميعًا ذا عقلٍ، فليسَ إذا عقلَ أنَّ الهويّاتِ معًا، وليستْ هيَ على حالٍ وعلى خلافِ تلكَ الحالِ معًا. ويعرضُ منَ الحالينِ جميعًا أمرٌ صعبٌ جدًّا؛ فإنّهُ إنْ كانَ هؤلاءَ همُ الّذينَ رأوا ما يمكنُ منَ الحقِّ أكثرَ منْ غيرهمْ وهمُ المجدّونَ في الطّلبِ، وإنْ كانتْ ظنونُ هؤلاءِ على قدرِ هذا الاختلافِ وأقوالهمْ هذهِ الأقاويلَ في معرفةِ الحقِّ، فكيفَ لا ينبغي لمنْ أرادَ أنْ يشرعَ في النّظرِ في الفلسفةِ أنْ تكفَّ عنايتهُ؟ فإنّهُ إنْ كانَ هذا هكذا، فطلبُ الحقِّ يشبهُ العدوَ في طلبِ ما يطيرُ.

ترجمة حديثة: وكذلك الحقُّ في هذه الأشياء الظاهرة إنما يحصل للبعض من جهة المحسوسات. ولكن لا ينبغي لهم أن يروا أن الحقَّ يُحكم عليه بالكثرة أو القلة. فالشيء الواحد نفسه يبدو لبعض الذائقين حلواً، ولبعضهم الآخر مُرّاً. ولهذا السبب، لو كان الجميع مرضى أو مجانين، وكان اثنان أو ثلاثة فقط أصحاء أو عاقلين، لَبَدَا هؤلاء هم المرضى والمجانين، وأما الباقون فلا. كذلك، إن كثيراً من الأمور تظهر لكثير من الحيوانات الأُخَر على عكس ما تظهر لنا، بل ولكل واحد منا، لا تظهر له الأشياء نفسها على حالها دائماً بحسب الحسّ.

فأيُّ هذه الظواهر هي الحق وأيُّها الباطل، فذلك أمرٌ غير بيّن. فليست هذه بأحقَّ من تلك، بل هي على السواء. ولهذا قال ديموقريطس: إما أنه لا حقَّ موجود، وإما أنه مجهولٌ لنا. وببساطة، فلأنهم يظنون أن الحسَّ هو الفطنة، وأن هذه الفطنة هي استحالة، فإنهم يقولون إن ما يظهر بحسب الحس هو بالضرورة حقّ. فمن هذه الأصول تورَّط في مثل هذه الآراء كلٌّ من إمقذقلس وديموقريطس وسائرهم. فإن إمقذقلس يقول إن الفطنة أيضاً تتغير بتغير المزاج.

إذ يقول: "إن الفطنة تزداد للناس مع ما هو حاضر". وفي موضع آخر يقول أيضاً: "وبقدر ما يتغيرون، بقدر ما يطرأ عليهم دائماً فكرٌ آخر".

وبارمنيدس أيضاً يقرر الأمر نفسه على هذا النحو:

"فكما تكون لكل إنسانٍ بنيةُ أعضائه المرنة، كذلك يكون له العقل. فإن ما يفكر به هو الشيء نفسه عند جميع الناس وكلِّهم، وهو طبيعة الأعضاء؛ لأن ما يزيد [على ذلك] هو الفكر".

وأما أنكساغوراس، فقد نُقل عنه قولٌ لأحد أصحابه المقربين: "إن الموجودات ستكون لهم على الصفة التي يظنونها عليها". ويقولون إن هوميروس أيضاً يبدو أنه كان على هذا الرأي، إذ جعل هكتور، وقد أصابه الذهول من جرحه، راقداً يفكر في شيء آخر، كأن المجانين أيضاً يفكرون، ولكن ليس في الأشياء نفسها.

فمن البيّن إذن أنه لو كان كلا الإدراكيْن المتقابليْن فطنة، لكانت الموجودات في الوقت نفسه على حالٍ وغيرِ على تلك الحال. ومن هذا يلزم أصعبُ ما يكون. فإذا كان الذين يرون الحق على أتم وجه ممكن - وهم الذين يطلبونه ويحبونه أكثر من غيرهم - لهم مثل هذه الآراء ويصدرون مثل هذا الحكم في شأن الحقيقة، فكيف لا يصيب اليأسُ أولئك الذين يحاولون التفلسف؟ إذ إن طلب الحق عندئذ لا يكون إلا كمطاردة الطير الطائر.

التّفْسيرُ

لمّا بيّنَ الشّبهةَ الّتي أفضتْ إلى القولِ بأنَّ الأضدادَ موجودةٌ معًا، عندَ منْ قالَ بذلكَ، وحلَّ تلكَ الشّبهةَ، أخذَ يذكرُ أيضًا شبهةً أخرى عرضَ منْ قبلها أيضًا أنِ استنكرَ أناسٌ آخرونَ النّظرَ، فقالوا ليسَ حقيقةٌ هاهنا. فقالَ: "وكذلكَ أبى بعضُ النّاسِ حقيقةَ المعرفةِ في الأشياءِ الظّاهرةِ منَ المحسوساتِ". يريدُ: وكذلكَ أنكرَ بعضُ النّاسِ أنْ يكونَ لما تدركهُ الحواسُّ منَ المحسوساتِ حقيقةٌ بأنْ قالوا إنَّ الّذي يدركونهُ بالحسّ ليسَ لهُ حقيقةٌ.

ثمَّ ذكرَ السّببَ الّذي أدّاهمْ إلى ذلكَ، فقالَ: "وليسَ يمكنُ أنْ يقضى على الحقّ بالكثرةِ ولا بالقلّةِ؛ فإنَّ الشّيءَ الواحدَ قدْ يحسّهُ بعضُ النّاسِ بالذّوقِ حلوًا ويحسّهُ بعضهمْ مرًّا". يريدُ: أنّهمْ قالوا إنَّ السّببَ في أنَّ ما يدركُ منَ المحسوساتِ ليسَ لهُ حقيقةٌ في ذاتهِ أنَّ بعضَ الأشياءِ يحسّها بعضُ النّاسِ بالذّوقِ حلوًا وبعضهمْ مرًّا، ولا فرقَ بينها إلّا أنَّ الّذينَ يحسّونَ الأشياءَ الّتي تقالُ حلوةً همُ الكثيرُ -أعني الأصحّاءَ- والّذينَ يحسّونها مرّةً همُ القليلُ -أعني المرضى- ولا يقضى على الشّيءِ أنّهُ حقٌّ بشهادةِ الكثيرِ دونِ القليلِ.

ثمَّ ذكرَ السّببَ الّذي منْ قبلِه ردّوا على منْ ردَّ عليهم بأنْ قالَ إنَّ الّذي يدركهُ الأصحّاءُ هوَ الحقُّ، والّذي يدركهُ المرضى هوَ باطلٌ؛ لأنَّ الأصحّاءَ همُ الكثيرُ، فقالَ: "فلوْ كانَ جميعُ النّاسِ مرضى وكانوا قدْ تغيّرتْ عقولهمْ، وكانَ الأصحّاءُ منهمُ الاثنينِ أوِ الثّلاثةَ، أوِ الّذينَ لهمْ عقولٌ اثنانِ أوْ ثلاثة، لظنَّ بهؤلاءِ أنّهمْ مرضى وأنّهمْ قدْ تغيّرتْ عقولهمْ، وأنَّ الباقينَ ليسوا كذلكَ". يريدُ: وقالوا ولا ينبغي أنْ يوثقَ بظنِّ الأصحّاءِ أنَّ المرضى قدْ تغيّرتْ حواسّهمْ وعقولهمْ إذْ يحسّونَ أشياءَ غيرَ الّتي يحسّها الأصحّاءُ ويعقلونَ أشياءَ غيرَ الّتي يعقلها الأصحّاءُ أيضًا، فإنَّ العلّةَ في هذا إنّما هيَ الكثرةُ والقلّةُ، فإنّهُ لوْ قدّرنا مثلًا أنَّ الكثيرَ همُ المرضى والقليلَ همُ الأصحّاءُ لانعكسَ هذا الظّنُّ فقيلَ في الأصحّاءِ أنّهمْ مرضى وأنَّ حواسّهمْ وعقولهمْ تغيّرتْ، وأنَّ الباقينَ همُ الأصحّاءُ الّذينَ نظرهمْ صحيحٌ.

ثمَّ ذكرَ حجّةً أخرى لهمْ، فقالَ: "وأيضًا إنَّ كثيرًا منَ الحيوانِ تظهرُ لهمُ الأشياءُ بضدِّ ما هيَ عليه، ولنا يظهرُ كذلكَ، ولكلِّ واحدٍ في ذاتِه تظهرُ أشياءُ في حواسِّه على الضّدِّ". يريدُ: أنّهمْ كانوا يحتجّونَ على ذلكَ المعنى بأنْ قالوا إنّهُ يظهرُ أنَّ كثيرًا منَ الحيوانِ يدركُ منَ المحسوساتِ الواحدةِ بعينها المتضادّاتِ، وذلكَ أنَّ منهمْ منْ تراهُ يدبرُ عنِ الشّيءِ الواحدِ بعينه على أنّهُ كريهٌ وضارٌّ، ومنهمْ منْ يقبلُ على هذا الشّيءِ على أنّهُ لذيذٌ ونافعٌ، ومثلُ هذا الّذي يعرضُ للحيوانِ يعرضُ لنا أيضًا معَ الحيوانِ، فإنّا نرى كثيراً منَ الحيوانِ تلذّهُ منَ المطعوماتِ أشياءُ تؤذينا وتؤذيهِ أشياءُ تلذّنا، وقولهُ: "ولنا يظهرُ كذلكَ، ولكلِّ واحدٍ في ذاتِه تظهرُ أشياءُ في حواسِّه على الضّدِّ" يريدُ:- ومثلُ ما يعرضُ للحيوانِ يعرضُ للإنسانِ أيضاً، وذلكَ أنّهُ قدْ يلذُّ إنساناً ما يؤذي غيرهُ، ولا يعرضُ ذلكَ للناسِ المختلفينَ فقطْ، بلْ والإنسانُ الواحدُ قدْ يرى يدركُ منَ الشيءِ الواحدِ بعينهِ بالحسِّ خلافَ ما هوَ عندهُ بالظّنِّ. وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، فليسَ للمحسوساتِ في نفسها حقيقةٌ تدركُ، وإنّما هيَ

بحسبِ المدركِ. وقولهُ: "وليسَ على ما هيَ عليه" يريدُ:- أنّهُ معلومٌ أنّها ليستَ على ما يحسّها. وقولهُ: "وليسَ ببينٍ لهمْ أيُّ هذهِ حقٌّ أوْ باطلٌ" يريدُ:- أنّهمْ كانوا يقولونَ لمكانِ هذا كلّهِ فلا يتبيّنُ لنا منْ ذلكَ ما هوَ حقٌّ أوْ باطلٌ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "لأنَّ هذهِ ليسَ تؤدّي إلى الضدِّ أكثرَ ممّا تؤدّي إليهِ تلكَ، بلْ هيَ متشابهةٌ فيما تؤدّي" يريدُ:- لأنَّ الحسَّ الّذي يحكمُ في الشيءِ الواحدِ على أحدِ الضدّينِ ليسَ حكمهُ عليه أثبتَ منْ حكمِ الحسِّ الآخرِ عليه بالضدِّ الآخرِ، مثالُ ذلكَ أنّ الحسَّ الّذي يحكمُ منَ الحيوانِ بأنَّ ذلكَ لذيذٌ ليسَ حكمهُ على ذلكَ أثبتَ منْ حكمِ الحسِّ الّذي يحكمُ منهُ عليه بأنّهُ كريهٌ ومؤذٍ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ قالَ ديمقراطيس: إمّا ألّا يكونَ شيءٌ حقّاً البتّةَ، وإمّا ألّا يكونَ يبينُ لنا" يريدُ:- ولذلكَ شكَّ ديمقراطيس فقالَ: إنَّ اللّازمَ منْ ذلكَ هوَ أحدُ أمرينِ: إمّا ألّا يكونَ شيءٌ البتّةَ لهُ حقيقةٌ في ذاتهِ خارجَ الذهنِ، وإمّا أنْ يكونَ هاهنا شيءٌ لهُ حقيقةٌ في ذاتهِ ولنا سبيلٌ إلى إدراكهِ.

ثمَّ قالَ: "وبالجملةِ لمّا ظنّوا أنّ العقلَ هوَ الحسُّ، والحسَّ هوَ اليقينُ، قالوا إنَّ الحقَّ باضطرارٍ ما يظهرُ للحسِّ" يريدُ:- والسببُ في غلطهمْ أنّهمْ كانوا يظنّونَ أنّ العقلَ هوَ الحسُّ، وأنّهُ لا فرقَ بينهما، وكانوا يظنّونَ أنّ العلمَ اليقينَ يدركُ بالحسِّ، فاعتقدوا لمكانِ هذا أنّهُ إنْ كانَ هاهنا علمٌ يقينٌ فهوَ يدركُ بالحسِّ، ولمّا رأوا المحسوساتِ تظهرُ بأحوالٍ مختلفةٍ عندَ الحسِّ اعتقدوا أنّهُ ليسَ منْ يقينٍ هاهنا البتّةَ.

ثمَّ قالَ: "ومنْ هذهِ الآراءِ اعتقدَ ابنُ دقليسَ وديمقراطيس وكلُّ واحدٍ منَ الباقينِ هذهِ الظنونَ، وصاروا كقولِ القائلِ علّةً لهذهِ الأقاويلِ" يريدُ:- ومنْ قبلِ هذهِ الشبهةِ الّتي ذكرنا ظنَّ هؤلاءِ الناسِ هذهِ الظنونَ، وكانَ ما اشتهرَ عندهمْ منْ

ذلكَ الرّأيِ علّةً للقولِ بهِ، أعني أنّهمْ ظنّوا أنّ الأشياءَ كلّها ظنونٌ وأنّهُ ليسَ حقٌّ هاهنا البتّةَ.

ثمَّ قالَ: "فقدْ قالَ ابنُ دقليسَ إنَّ مَنْ تغيّرَتْ بنيتهُ تغيّرَ عقلهُ" يريدُ:- أنّ ابنَ دقليسَ كانَ يقولُ إنَّ هاهنا عقولاً كثيرةً لها أحكامٌ مختلفةٌ، وإنَّ كلَّ عقلٍ منها تابعٌ لمزاجٍ خاصٍّ، ولذلكَ قالَ: "منْ تبدّلَ مزاجهُ تبدّلَ عقلهُ" أيْ منِ انتقلَ منْ مزاجٍ إلى مزاجٍ انتقلَ منْ عقلٍ إلى عقلٍ، ويحتجّونَ لهذا ممّا يظهرُ منْ تغيّرِ العقلِ في المرضى لتغيّرِ المزاجِ.

ثمَّ قالَ: "ويقولُ برمنيدسُ أيضاً مثلَ هذا القولِ، فإنّهُ يقولُ إنَّ العقلَ يخصُّ النّاسَ على قدرِ مزاجِ أعضاءِ كلِّ واحدٍ منَ النّاسِ الكثيرةِ التّغيّرِ، وأفهامهمْ أجمعونَ على قدرِ ذلكَ" يريدُ:- فإنّهُ كانَ يقولُ إنَّ العقولَ يختصُّ واحدٌ واحدٌ منها بواحدٍ واحدٍ منَ النّاسِ على قدرِ بنيتهمْ وأمزجتهمْ.

ثمَّ قالَ: "وقدْ ذكرَ بعضُ أصحابنا قولاً منْ أقاويلِ أنكساغورسَ: إنَّ الهويّاتِ عندَ النّاسِ على قدرِ ظنونهمْ فيها" يريدُ:- أنّهمْ كانوا يعتقدونَ في الموجوداتِ أنّها تابعةٌ لظنونِ النّاسِ، وأنّهُ ليسَ لها وجودٌ خارجَ النّفسِ إلّا بحسبِ ما يعقلُ منها إنسانٌ إنساناً.

ثمَّ قالَ: "وقدْ ذكروا أنّ أوميرشَ كانَ يرى هذا الرّأيَ بما تبيّنَ منْ قولهِ، فإنّهُ ذكرَ في شعرهِ لا قطرَ وقالَ إنّهُ لمّا ضربَ فزعَ وطارَ عقلهُ فعقلَ عقلاً آخرَ" يريدُ:- وقدْ يظنُّ في أوميرشَ الشّاعرِ أنّهُ كانَ يعتقدُ أنّ هاهنا عقولاً كثيرةً وأنّها تابعةٌ لأنواعِ المزاجِ بما قالَ، وقدْ ذكرَ في شعرهِ كذا لرجلٍ معروفٍ عندهمْ عرضَ لهُ خبرٌ معروفٌ، فإنّهُ قالَ فيهِ إنّهُ لمّا ضربَ فزعَ وطارَ عقلهُ فعقلَ عقلاً آخرَ، وقولهُ: "كأنّهُ كانَ يرى أنّ الّذينَ طارَ عقلهمْ يعقلونَ أيضاً" يريدُ:- وذلكَ أنّ هذا القولَ

منْ أوميرشَ الشّاعرِ يوهمُ أنّهُ كانَ يرى أنّ كلَّ مَنْ طارَ عقلهُ لتغيّرِ مزاجهِ فإنّهُ يعقلُ عقلاً آخرَ غيرَ الأولِ.

ثمَّ قالَ: "وهذا ليسَ هكذا" يريدُ:- وليسَ ما ظنّوا منْ ذلكَ بحقٍّ. ثمَّ أخذَ يعرّفُ غلطهمْ فقالَ: "وهوَ بيّنٌ أنّهُ إنْ كانَ في الحالينِ جميعاً ذا عقلٍ فليسَ إذا عقلَ أنّ الهويّاتِ معاً، وليستْ هيَ على حالٍ وعلى خلافِ تلكَ الحالِ معاً" يريدُ:- أنّهُ منَ البيّنِ أنّهُ وإنْ كانَ عقلَ في الحالينِ عقلاً مختلفاً فلا يعقلُ في إحداها أنّ الهويّاتِ هويّةٌ واحدةٌ، أوْ أنّ الهويّاتِ على حالٍ وعلى خلافِ تلكَ الحالِ معاً، وإنّما أرادَ بهذا أنّهُ ليسَ منْ شأنِ عقلٍ منَ العقولِ أنْ يعقلَ أنّ الهويّاتِ المتضادّةَ موجودةٌ معاً أوْ هيَ شيءٌ واحدٌ، وقولهُ: "ويعرضُ منَ الحالينِ جميعاً أمرٌ صعبٌ جدّاً" يريدُ:- أنّ المحالَ يلزمُ على أيِّ حالٍ وضعَ العقلُ، إمّا على حالِ هذا العقلِ الموجودِ أوْ على خلافها.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانَ هؤلاءَ همُ الّذينَ رأوا ما يمكنُ منَ الحقِّ أكثرَ منْ غيرهمْ، وهمُ المجدّونَ في الطّلبِ..." إلى قولهِ: "...في طلبِ ما يطيرُ" يريدُ:- فإنْ كانَ هؤلاءَ يرون أنهم طلبوا الحق أكثر من غيرهم، وكانت أقاويلهم في الحق مثل هذه الأقاويل المستحيلة، فكيف لا يعرض لمن وقف عليها أن تكف عنايته في طلب الحق، وأن يظن أن طالب الحق يشبه الذي يعدو لإدراك ما يطير، أعني انه لا يدركه أبدًا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٢

وامَّا العلّةُ في ظنونِ هؤلاءِ النّاسِ فإنَّهمْ كانوا يلتمسونَ الفحصَ عنْ حقيقةِ الهويّاتِ وكانوا يظنُّونَ أنَّ الهويّاتِ هيَ المحسوساتُ فقطْ وهذهِ المحسوساتُ طبائعها ليستْ محدودةً والاختلافُ فيها كثيرٌ وفي كلِّ الهويّاتِ الّتي هيَ على هذهِ الحالِ أيضاً كما قلنا ولذلكَ يشبهُ ما يقولونَ الحقَّ ولا يقولونَ الحقَّ فإنَّهُ ينبغي أنْ يقالَ هذا القولُ مثلَ ما قالَ المتحيّرونَ في كسانقراطسَ وأيضاً لمَّا رأوْا جميعَ هذهِ الطّبيعةِ أنّها تتحرّكُ وأنَّهُ لا شيءَ يقالُ بالحقيقةِ على الأشياءِ الّتي تتغيّرُ ظنّوا أنَّهُ لا يمكنُ البتّةَ أنْ يقالَ شيءٌ بالحقيقةِ على الأشياءِ الّتي تتغيّرُ بكلّيّتها على حالٍ ومنْ هذا الرّأيِ تتشعّبُ آراءُ منْ رأى مثلَ رأيِ هيرقليطس ومنْ يقولُ بقولِهِ وما كانَ كانَ يرى هيرقليطس أيضاً فإنَّهُ في آخرِ عمرِهِ لمْ يكنْ يرى أنَّهُ ينبغي أنْ يقالَ شيءٌ بلْ كانَ يحرّكُ إصبعَهُ فقطْ وكانَ يخطئُ هيرقليطس في قولِهِ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يشيرَ أحدٌ إلى ماءِ نهرٍ جارٍ مرّتينِ فإنَّهُ كانَ يقولُ ولا مرّةً واحدةً يمكنُ هذا ونحنُ نقولُ في هذا القولِ أيضاً أنَّ الّذي يتغيّرُ لهُ عندَ تغيّرِهِ قولٌ ما يصدقُ عليه ويظنُّ أنَّهُ ليسَ وإنْ كانَ ممَّا يشكُّ فيهِ فإنَّ الّذي ينفي منهُ شيءٌ منَ الأشياءِ مضطرٌّ أنْ يكونَ لهُ هويّةٌ ما بهِ يمكنُ أنْ ينفيَهُ ومضطرٌّ أنْ تكونَ هويّةٌ ما للّذي يكونُ وبالجملةِ إنْ كانَ يفسدُ شيءٌ فلهُ هويّةٌ وإنْ كانَ يتكوّنُ فمضطرٌّ أنْ تكونَ هويّةٌ للّذي منهُ يكونُ وللّذي بهِ يكونُ وألّا يكونَ هذا بلا نهايةٍ ولكنْ ندعْ هذهِ فنقولُ إنَّ التّغيّرَ بالكمّيّةِ ليسَ بعينِهِ التّغيّرَ بالكيفّيّةِ أيضاً وليسَ العلمُ بالكمّيّةِ فقطْ بلْ تعرفُ كلُّ الأشياءِ بالصّورِ.

ترجمة حديثة: وكانت عِلّةُ هذا الرأي عندهم أنهم كانوا ينظرون في الحق في الموجودات، ولكنهم ظنوا أن الموجودات هي المحسوسات وحدها. وفي هذه [المحسوسات] طبيعةٌ عظيمةٌ من عدم التعيّن، وذلك النوع من الوجود

الذي قلنا به؛ فلذلك كان قولهم شبيهاً بالصواب، ولكنه لم يكن صواباً. فإنه لأحرى أن يقال في ذلك ما قاله إيخارموس لزينوفانيس.

وكذلك لما رأوا هذه الطبيعةَ كلَّها في حركة، وأن لا شيء يصدق على ما هو في تغيّر، ظنوا أنه لا يمكن أن يثبت قولٌ البتة على ما يتبدّل تبدّلاً كلياً. فمن هذا الاعتقاد نبتَ ذلك الرأي المتطرف لأولئك القائلين بأنهم من أتباع هرقليطس، وهو الرأي الذي كان عليه قراطيلوس، الذي انتهى به الأمرُ إلى أن رأى أنه لا ينبغي أن يُقال شيء البتة، بل كان يحرك إصبعه فحسب. وكان يلوم هرقليطس، القائل بأنه لا يمكن للمرء أن يدخل النهر نفسه مرتين، إذ كان هو [قراطيلوس] يرى أنه لا يمكن ذلك ولا مرة واحدة.

أما نحن، فنقول رداً على هذا البرهان: إن الظن بأن الشيء المتغير، في حين تغيّره، ليس له حقيقةٌ ما، هو ظنٌ غامض. فإن الشيء الفاقد [لصورةٍ ما] له شيءٌ مما يفقده، ومن الضروري أيضاً أن يكون فيه شيءٌ مما سيصير إليه. وبالجملة، إذا فسد شيءٌ، بَقِيَ منه شيءٌ موجود. وإذا تكوّن، فمن الضروري أن يكون هناك شيءٌ يتكوّن منه، وشيءٌ يُوَلِّدُه، وأن هذا لا يسير إلى غير نهاية.

ولكن، بقطع النظر عن هذا، فلنقل إن التغيّر بحسب الكَمّ ليس هو ذاته التغيّر بحسب الكَيف. فليكن مُسلَّماً إذن أنه [الشيء] لا يبقى ثابتاً من جهة الكَمّ، ولكننا إنما نعرف جميع الأشياء بحسب الصُّورَة.

التّفسيرُ

لَمَّا ذكرَ الشّبهَ الّتي أدّتْ بعضَ النّاسِ إلى القولِ بأنَّ الأشياءَ كلَّها صادقةٌ، والّتي أدّتْ بعضهمْ إلى أنْ ينكروا النّظرَ، فقالوا إنَّهُ ليسَ معرفةٌ ههنا البتّةَ ولا حقيقةٌ يريدُ أنْ يذكرَ العلّةَ في غلطِ هؤلاءِ ومنْ أينَ دخلَ عليهم الغلطُ، فقالَ: "والعلّةُ في ظنونِ هؤلاءِ النّاسِ أنَّهمْ كانوا يلتمسونَ الفحصَ عنْ حقيقةِ الهويّاتِ وكانوا يظنُّونَ أنَّ الهويّاتِ هيَ المحسوساتُ إلى قولِهِ طبائعها ليستْ محدودةً" يريد:- والعلّةُ في الحيرةِ الّتي عرضتْ لهؤلاءِ القومِ أنَّهمْ كانوا يرومونَ الفحصَ عنْ حقيقةِ الموجوداتِ ولمْ يكنْ قصدُهمْ قصدَ السُّوفسطانيّينَ، وكانوا يظنُّونَ معَ ذلكَ أنَّ الموجوداتِ هيَ المحسوساتُ فقطْ، والمحسوساتُ طبائعها متغيّرةٌ، لا تثبتُ على حالٍ، والمعرفةُ بالأشياءِ إنْ كانتْ موجودةً فينبغي أنْ تكونَ ثابتةً، في أشياءَ ثابتةٍ، فكانوا يتحيّرونَ بسببِ ذلكَ، وينفونَ العلمَ. وهذا هوَ الّذي دلَّ عليه بقولِهِ: "والاختلافُ فيها كثيرٌ وفي كلِّ الهويّاتِ الّتي على هذهِ الحالِ" يريدُ:- والاختلافُ في كلِّ المحسوساتِ كثيرٌ، وكذلكَ في كلِّ الموجوداتِ الّتي هيَ منْ قبلِ الأمورِ المحسوسةِ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ يشبهُ ما يقولونَ الحقَّ ولا يقولونَ الحقَّ" يريدُ:- أنَّ قولهمْ يشبهُ الحقَّ منْ جهةٍ، وهوَ قولهمْ إنَّ المحسوساتِ متغيّرةٌ غيرُ ثابتةٍ، وأنَّهُ لا يكونُ فيها معرفةٌ، وهذا كلُّهُ حقٌّ وليسَ قولهمْ إنَّ المعلوماتِ هيَ المحسوساتُ، وهذا كذبٌ.

وقولُهُ: "فإنَّهُ ينبغي أنْ يقالَ هذا القولُ مثلَ ما قالَ المتحيّرونَ في كسانقراطسَ" يريدُ:- أنَّهُ ينبغي أنْ يتحذّرَ منْ هذا الشّكِّ مثلَ ما تحذّرَ منهُ المتحيّرونَ في أقاويلِ كسانقراطسَ، ثمَّ عرفوا وجهَ الغلطِ فيهِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً لمَّا رأوْا جميعَ هذهِ الطّبيعةِ أنّها تتحرّكُ وأنَّهُ لا شيءَ يقالُ بالحقيقةِ على الأشياءِ الّتي تتغيّرُ ظنّوا أنَّهُ لا يمكنُ البتّةَ أنْ يقالَ شيءٌ بالحقيقةِ على الأشياءِ الّتي تتغيّرُ بكلّيّتها على حالٍ" يريدُ:- وبالجملةِ فالّذي اعتمدوا عليه هوَ أمرانِ أحدهما أنَّهمْ رأوْا هذهِ الطّبيعةَ المحسوسةَ متغيّرةً متبدّلةً بذاتها، والثّاني أنَّهمْ اعتقدوا أنَّهُ ليسَ شيءٌ منَ الأشياءِ يصدقُ بالحقيقةِ على الأشياءِ الّتي تتغيّرُ بجملتها، بلْ كلُّ ما توصفُ بهِ يلفى كاذباً لسرعةِ تغيّرها، وعلى هذا فلا يكونُ ههنا معرفةٌ ثابتةٌ لا دائماً، ولا وقتاً ما.

ثمَّ قالَ: "ومنْ هذا الرّأيِ تتشعّبُ آراءُ منْ رأى مثلَ رأيِ هيرقليطس ومنْ يقولُ بقولِهِ" يريدُ:- ومنْ هذا الرّأيِ تتشعّبُ آراءُ منْ يرى مثلَ رأيِ هيرقليطس.

ثمَّ ذكرَ رأيَ هيرقليطس، فقالَ: "وما كانَ يرى هيرقليطس فإنَّهُ في آخرِ عمرِهِ لمْ يكنْ يرى أنَّهُ ينبغي أنْ يقالَ شيءٌ بلْ كانَ يحرّكُ إصبعَهُ فقطْ" يريدُ:- أنَّ هذا الرّجلَ انتهى بهِ الظّنُّ في آخرِ عمرِهِ وشدّدَ زعمَ منْ قبلَهُ أنَّهُ لا ينبغي أنْ يجيبَ أحدٌ عندما يسألُ عنْ أيّ شيءٍ سئلَ لا بنعمْ ولا بكلّا، لأنَّهُ يكونُ كاذباً منْ قبلِ أنَّهُ لنْ يفرغَ منَ الجوابِ إلّا وقدْ تغيّرَ الشّيءُ إلى ضدّهِ، فصارَ لمكانِ هذا إذا سئلَ أشارَ بإصبعِهِ، ولا يتكلّمُ.

ثمَّ قالَ: "وكانَ يخطئُ فلاناً في قولِهِ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يشيرَ أحدٌ إلى ماءِ نهرٍ مرّتينِ لأنَّهُ كانَ يقولُ ولا مرّةً واحدةً يمكنُ هذا" يريدُ:- وكانَ يخطئُ رجلاً تقدّمَهُ منَ القدماءِ كانَ يرى هذا الرّأيَ، في قولِهِ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يغطسَ أحدٌ في ماءِ نهرٍ مرّتينِ، ولا أنْ يلمسَهُ مرّتينِ، لأنَّهُ كانَ يقولُ إنَّهُ كانَ ينبغي لهُ أنْ يقولَ إنَّهُ لا يمكنُ أنْ يلمسَ أحدٌ ماءً واحداً بعينِهِ مرّةً واحدةً، فضلاً عنْ مرّتينِ، وإنّما

أرادَ بهذا كلّهِ أنَّ هذهِ حالُ الموجوداتِ في سيلانها، وأنّها لا يحصلُ فيها علمٌ ولوْ في زمانٍ هوَ في غايةِ القلّةِ.

ثمَّ قالَ: "ونحنُ نقولُ في هذا القولِ أيضاً إنَّ الّذي يتغيّرُ لهُ عندَ تغيّرِهِ قولٌ ما يصدقُ عليه ويظنُّ أنّهُ ليسَ". يريدُ:- ونحنُ نقولُ في الجوابِ على هؤلاءِ إنَّ الّذي يتغيّرُ يوجدُ لهُ قولٌ يصدقُ عليه بما هوَ متغيّرٌ وهوَ مثلاً قولنا ليسَ يثبتُ، ومقابلهُ يكذبُ عليه وهوَ قولنا إنّهُ يثبتُ، وهوَ الّذي أرادَ بقولهِ ويظنُّ أنّهُ ليسَ أيْ ويقضي عليه أنّهُ لا يثبتُ، وهذا حكمٌ غيرُ متغيّرٍ، وإنّما قالَ هذا لأنّهمْ كانوا يجحدونَ التّغيّرَ بأنّهُ "ليسَ".

وقولهُ: "وإنْ كانَ ممّا يشكُّ فيهِ فإنَّ الّذي ينفي منهُ شيءٌ منَ الأشياءِ مضطرٌّ أنْ تكونَ لهُ هويّةٌ ما بها يمكنُ أنْ ينفيهُ". يريدُ:- وبالجملةِ منْ ينفي شيئاً ما منْ شيءٍ فلا بدَّ وأنْ يكونَ للمنفيّ طبيعةٌ ما حاصلةٌ، وبالجملةِ لا بدَّ وأنْ تكونَ هويّةٌ منَ الهويّاتِ، يعني أنَّ هؤلاءِ الّذينَ ينفونَ العلمَ يلزمُ أنْ يكونَ للعلمِ عندهمْ طبيعةٌ ما محدودةٌ فيكونَ لا محالةَ هويّةً منَ الهويّاتِ وإلّا لمْ يكنْ شيءٌ منفيّاً البتّةَ.

ثمَّ قالَ: "فمضطرٌّ أنْ تكونَ هويّةٌ ما للّذي يكونُ، وبالجملةِ إنْ كانَ يفسدُ شيءٌ فلهُ هويّةٌ، وإنْ كانَ يتكوّنُ فمضطرٌّ أنْ تكونَ هويّةٌ للّذي منهُ يكونُ والّذي بهِ يكونُ وإلّا يمرَّ هذا إلى غيرِ نهايةٍ". يريدُ:- وبالجملةِ إنْ كانَ شيءٌ يتكوّنُ فقدْ لزمَ ضرورةً أنْ يكونَ لهُ هويّةٌ منها يكونُ وهيَ هيولاهُ، وهويّةٌ بها يكونُ وإلّا تكونَ هذهِ فاسدةً وإلّا يمرَّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ، وكذلكَ الأمرُ في الفسادِ يلزمُ أنْ ينتهيَ إلى شيءٍ لا يفسدُ.

"ولكنْ ندعْ هذهِ فنقولُ إنَّ التّغيّرَ بالكمّيّةِ ليسَ بعينهِ التّغيّرَ بالكيفيّةِ، وليسَ العلمُ بالكمّيّةِ فقطْ بلْ تعرفُ كلَّ الأشياءِ بالصّورِ". يريدُ:- ولكنْ لندعْ هذهِ

المعاندةَ فننتقلَ إلى ما هوَ أوضحُ منها وهوَ أنَّ التّغيّرَ الّذي يظنّونَ أنّهُ دائمٌ في الموجوداتِ هوَ في الكمّيّةِ لا في الكيفيّةِ والصّورةِ، والعلمَ الضّروريَّ بالأشياءِ لا يكونُ منْ قبلِ كمّيّاتها فقطْ بلْ ومنْ قبلِ صورها، فإنْ كانتِ الصّورُ ثابتةً فالعلمُ بها ثابتٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٣

وأيضًا ينبغي أنْ يؤاخذَ منْ ظنَّ هذهِ الّظنونَ بأنّهُمْ لمَّا رأوا في الأشياءِ المحسوسةِ أنَّ أقلّها عددًا على هذهِ الحالِ قضوا بمثلِ هذا الحكمِ على جميعِ السّماءِ فإنَّ المكانَ المحسوسَ الّذي فيهِ الكونُ والفسادُ هوَ المحيطُ بنا فقطْ وهذا كقولِ القائلِ قدْ أمكنَ ألّا يكونَ إذا قيسَ إلى الكلِّ جزءًا محسوسًا فإذا أجدرُ أنْ ينفي عنِ الكلِّ ما هوَ في هذا اليسيرِ منْ أنْ يوجبَ على الكلِّ ما يوجبُ عليه وبيّنٌ أيضًا أنْ نقولَ في هؤلاءِ ما قلنا أولًا في غيرهمْ ونرى لهمْ ما يقنعهمْ أيضًا أنَّ طبيعةً ما لا تتحركُ وإنْ كانَ يعرضُ أنْ يكونَ أخلقَ للّذينَ يقولونَ بإثباتِ الأشياءِ ونفيها معًا أنْ يقولوا إنَّ كلَّ الأشياءِ ساكنةٌ منْ أنْ يقولوا إنّها متحرّكةٌ فإنّهُ ليسَ منْ شيءٍ فيتغيّرُ إليهِ شيءٌ لأنَّ في كلِّ شيءٍ كلَّ الأشياءِ.

ترجمة حديثة: وكذلك، من الجدير باللوم أولئك الذين يرون هذا الرأي، إذ إنهم، مع أنهم رأوا أن القليل من المحسوسات هو الذي يتصف بهذه الحالة (أي التغير)، فإنهم مع ذلك أطلقوا الحكم نفسه على السماء بأسرها. فإن هذا المكان الذي حولنا هو وحده من بين المحسوسات موضعٌ للكون والفساد، وهو

لا يعدّ جزءًا من الكون، إن جاز التعبير. ولهذا، لكان من الأعدل أن يبرّئوا هذه (الأشياء الأرضية) بناءً على تلك (السماوية)، من أن يدينوا تلك بسبب هذه.

وكذلك، من الواضح أننا سنقول لهؤلاء أيضًا نفس ما قيل قديمًا، إذ يجب أن نبيّن لهم، وأن نقنعهم، بوجود طبيعة ما غير متحركة. فيَحُلُّ بهم ما يَحُلُّ بالذين يجمعون بين القول بالوجود واللاوجود، إذ يكون قولهم بأن كل الأشياء في سكون أرجح من قولهم بأنها في حركة؛ إذ ليس هناك ما يمكن أن يتحرك إليه شيء، لأن كل الأشياء كامنةٌ في كل الأشياء."

التّفْسيرُ

يقولُ ومنْ أولِ ما ينبغي أنْ نردَّ بهِ على هؤلاءِ القومِ أنّهمْ لَمَّا رأوا بعضَ الموجوداتِ وهيَ أقلُّ عددًا وهيَ الّتي في الكونِ والفسادِ بهذهِ الحالِ، أعني بحالِ التّغيّرِ، قضوا على الكثيرِ وهيَ السّماواتُ بهذا الحكمِ، فإنَّ المكانَ الّذي فيهِ الكونُ والفسادُ وهوَ الّذي نحنُ فيهِ بالإضافةِ إلى الكلِّ هوَ جزءٌ غيرُ محسوسٍ، وهذا إنْ سلّمَ لهمْ أنَّ هذهِ الأشياءَ الّتي فيها الكونُ والفسادُ ليسَ بها علمٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذا الأجدرُ أنْ ينفى عنِ الكلِّ ما هوَ في هذا اليسير" يريدُ:- فإذًا الأجدرُ ألّا يُقضى على الكلِّ بما يُقضى على الجزءِ غيرِ المحسوسِ بالإضافةِ إلى الكلِّ، وأنْ ينفى عنهُ التّغيّرُ الموجودُ في الجزءِ.

ثمَّ قالَ: "وبيّنٌ أيضًا أنْ نقولَ في هؤلاءِ ما قلنا أولًا في غيرهمْ ونرى لهمْ ما يقنعهمْ أيضًا أنَّ طبيعةً ما لا تتحركُ" يريدُ:- والحقُّ بهؤلاءِ أنْ نقنعهمْ بما أقنعنا بهِ غيرهمْ غيرَ مرّةٍ، بأنْ نبيّنَ لهمْ أنَّ هاهنا طبيعةً لا تتحركُ، وهذهِ الطّبيعةُ يحتملُ

أنْ يريدَ بها الأنواعَ والأجناسَ، ويحتملُ أنْ يريدَ بها الجواهرَ المفارقةَ، والأوَّلُ أظهرُ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ يعرضُ أنْ يكونَ أخلقَ للّذينَ يقولونَ بإثباتِ الأشياءِ ونفيها معًا أنْ يقولوا إنَّ كلَّ الأشياءِ ساكنةٌ منْ أنْ يقولوا إنّها متحرّكةٌ" يريدُ:- وإنْ كانَ أخلقَ لوضعٍ منْ وضعَ أنَّ النّفْيَ والإثباتَ يصدقانِ معًا على كلِّ الأشياءِ، أنْ تكونَ كلُّ الأشياءِ عندهمْ ساكنةً، منْ أنْ تكونَ متحرّكةً.

ثمَّ أتى بالسّببِ في ذلكَ، فقالَ: "فإنّهُ ليسَ منْ شيءٍ فيتغيّرُ إليهِ شيءٌ لأنَّ في كلِّ شيءٍ كلَّ الأشياءِ" يريدُ:- لأنَّ هؤلاءِ ليسَ عندهمْ شيءٌ متميّزًا عنْ شيءٍ، فيتغيّرُ إليهِ، بلْ كلَّ الأشياءِ هيَ عندهمْ مختلطةٌ وكلُّ شيءٍ في كلِّ شيءٍ، فيجبُ أنْ تكونَ الأشياءُ كلُّها على هذا ساكنةً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٤

وأمّا قولُهُمْ في الحقِّ فليسَ كلُّ ما يظهرُ بحقٍّ، أوّلًا إنَّ الكذبَ ليسَ خاصًّا بالحسِّ بلْ للفنطاسيا الّتي ليستْ هيَ والحسُّ شيئًا واحدًا، ومعَ هذا فيحقُّ أنْ نتعجّبَ ممّنْ يتحيّرُ في هذهِ الأشياءِ ويسألُ: هلِ الأعظامُ والألوانُ هيَ على الحالِ الّتي تظهرُ منْ بعيدٍ أوْ على الحالِ الّتي تظهرُ منْ قريبٍ؟ وهلْ هيَ على ما يراهُ الأصحّاءُ أوِ المرضى؟ وهلْ هيَ في الثّقلِ على ما هيَ عندَ الضّعفاءِ أوْ على ما هيَ عندَ الأقوياءِ؟ وهلْ هيَ في الصّدقِ والكذبِ على ما هيَ عليه عندَ النّائمينَ أوْ عندَ السّاهرينَ؟ وهوَ بيّنٌ أنَّ هذا ليسَ ممّا يمكنُ، فإنّهُ لا يقدرُ أحدٌ أنْ يظنَّ حيننا

هذا [نقصٌ منَ الرّوميّةِ] مثلَ أفلاطونَ كذلكَ، وليسَ رأيُ الطّبيبِ الماهرِ في حقيقةِ الأمرِ شبيهًا برأيِ الجاهلِ في الّذي سيشفى منَ المرضِ والّذي لا يشفى.

ترجمة حديثة: أما عن الحقيقة، فليس كل ما يظهر هو حق. فأولاً، ليست الحاسة في ذاتها خادعة، ولكن الخيال ليس هو نفسه الحاسة. ثم إنه لمن دواعي العجب أنهم يشككون في هذا الأمر، فيتساءلون:

هل مقادير الأشياء وألوانها هي كما تبدو عن بعد، أم كما تبدو عن قرب؟

وهل هي [الأشياء] كما هي عند الأصحاء، أم كما هي عند المرضى؟

وهل الأشياء الأثقل هي كما تبدو للضعفاء، أم كما تبدو للأقوياء؟

وهل الحقائق هي كما تبدو للنائمين، أم كما تبدو للمستيقظين؟

وأنهم لا يعتقدون ذلك حقاً هو أمرٌ جليّ، فلا أحد، إن ظن ليلاً أنه في أثينا بينما هو في ليبيا، يسعى إلى "أريوباغوس" (مجلس القضاء في أثينا). وكذلك الأمر فيما يخص المستقبل (كما يقول أفلاطون أيضاً)، فبالتأكيد لا يتساوى في اليقين رأي الطبيب ورأي الجاهل؛ على سبيل المثال، في الحكم على ما إذا كان المرء سيُشفى في المستقبل أم لا."

التّفسيرُ

قولهُ: "وأمّا ما يظهرُ في الحسّ فليسَ كلُّ ما يظهرُ بحقٍّ" يريدُ:- وأمّا قولُهُمْ إنَّ كلَّ ما يظهرُ ليسَ بحقٍّ فهوَ قولٌ باطلٌ.

ثمَّ قالَ: "أوّلًا فإنَّ الكذبَ ليسَ خاصًّا بالحسِّ بلْ للفنطاسيا الّتي ليستْ هيَ والحسُّ شيئًا واحدًا" يريدُ:- وهذا يبطلُ منْ وجوهٍ، إمّا أوّلًا فإنَّ الكذبَ ليسَ خاصًّا بالحسِّ، وإنّما يقعُ لهُ الكذبُ بالعرضِ، والّذي الكذبُ بهِ خاصٌّ هوَ الخيالُ، فإنَّ هذا هوَ الّذي لقائلٍ أنْ يقولَ فيهِ إنَّ ما يكونُ منهُ ليسَ بحقٍّ، وإنّما قالَ هذا لأنَّ بهذهِ القوّةِ تتخيّلُ أشياءَ يقطعُ على امتناعِ وجودها.

ثمَّ قالَ: "فيحقُّ أنْ نتعجّبَ ممّنْ يتحيّرُ في هذهِ الأشياءِ ويسألُ: هلِ الأعظامُ والألوانُ إلى قولهِ عندَ السّاهرينَ" يريدُ:- ولما كانتْ ههنا أحوالٌ يظنُّ أنَّ الحسَّ فيها صادقٌ وأحوالٌ يظنُّ أنَّ الحسَّ فيها كاذبٌ كالأمرِ منَ الأشياءِ الّتي تظهرُ للبصرِ عندَ القربِ والبعدِ، والّتي تظهرُ للحسِّ عندَ الصّحّةِ والمرضِ والقوّةِ والضّعفِ، وأكثرَ منْ ذلكَ الّتي تظهرُ في النّومِ واليقظةِ؛ فينبغي أنْ نتعجّبَ ممّنْ يشكُّ فيقولُ: هلِ الحقُّ هوَ ما يظهرُ منْ مقاديرِ الأجسامِ عندَ القربِ أوِ الّتي تظهرُ عندَ البعدِ؟ وذلكَ أنَّ الشّيءَ الواحدَ بعينهِ يظهرُ كبيرًا عندَ القربِ وصغيرًا عندَ البعدِ، وكذلكَ ممّنْ يسألُ: هلْ ما يظهرُ منَ الألوانِ عندَ القربِ هوَ الصّادقُ أوْ ما يظهرُ منها عندَ البعدِ؟ أوْ يسألُ: هلِ الطّعومُ الحقيقيّةُ هيَ الّتي يدركها الأصحّاءُ أوِ الّتي يدركها المرضى؟ وهلِ الثّقلُ الحقيقيُّ هوَ ما يدركهُ منهُ الأقوياءُ منَ النّاسِ أوِ الّذي يدركهُ منهُ الضّعفاءُ؟ وأكثرَ منْ ذلكَ أنْ يشكَّ هلِ الحقُّ هوَ الّذي يراهُ النّائمُ أوِ الّذي يراهُ اليقظانُ، فإنَّ الشّيءَ قدْ يرى في النّومِ على خلافهِ في اليقظةِ.

وقولهُ: "وهوَ بيّنٌ أنَّ هذا ليسَ ممّا يمكنُ، فإنّهُ لا يقدرُ أحدٌ أنْ يظنَّ حيننا هذا" وانخرمَ القولُ، ومعنى ما قصدهُ هوَ أنَّ عندنا معرفةً أولى نفرّقُ بها بينَ ما يكذبُ فيهِ الحسُّ وبينَ ما يصدقُ، وذلكَ أنّهُ لا نعتقدُ أنَّ ما نراهُ منَ الأشياءِ على بعدٍ هوَ بالحقيقةِ مثلُ ما نراهُ منْ قريبٍ، ولا ما نحسُّ منَ الطّعومِ ونحنُ مرضى بالحقيقةِ مثلَ ما نحسُّ منها ونحنُ أصحّاءُ، ولا ما نحسُّهُ منَ الثّقلِ ونحنُ

ضعفاءُ مثلَ ما نحسُّهُ ونحنُ أقوياءُ، وأكثرَ منْ ذلكَ أنْ نساويَ بينَ ما ندركهُ منَ الأشياءِ في اليقظةِ وما ندركهُ في النّومِ يريدُ:- أنَّ منْ شكَّ في الفاصلِ بينَ المحسوسِ الّذي يعرفُ أنّهُ كاذبٌ والمحسوسِ الّذي يعرفُ أنّهُ صادقٌ، كحالِ منْ شكَّ في هذهِ الأشياءِ؛ أيْ هلْ نحنُ الآنَ نائمونَ أوْ ساهرونَ، وموجودونَ أوْ معدومونَ؟ وكذلكَ لا يشكُّ أحدٌ في أَنَّ حقيقةَ المقاديرِ للأعظامِ والألوانِ هوَ ما يظهرُ منْ قريبٍ لا ما يظهرُ منها منْ بعيدٍ، وأنَّ ما يظهرُ للأصحّاءِ منَ المحسوساتِ هوَ الحقُّ دونَ الّذي يظهرُ للمرضى، ولذلكَ يبادرونَ إلى علاجهمْ، ولوْ كانَ كلُّ ما يظهرُ حقًّا كما يقولُ أناسٌ أيضًا لمْ يكنْ فرقٌ بينَ قولِ الّذي في غايةِ الجهلِ والّذي في غايةِ العلمِ مثلَ أفلاطونَ، فكانَ كما قالَ: رأيُ الطّبيبِ الماهرِ في حقيقةِ الأمرِ شبيهًا برأيِ الجاهلِ في المرضى الّذينَ يشفونَ والّذينَ لا يشفونَ، وفيما يشفيهمْ ولا يشفيهمْ، وهذا كلُّهُ محالٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٥

وأيضاً نقولُ هذا في الحواسِّ بعينها أنَّهُ لا يتشابهُ في الحقيقةِ الحسُّ الخاصُّ لشيءٍ والّذي هوَ لغيرهِ، ولا يشبهُ الحسَّ القريبَ منَ الشّيءِ الّذي هوَ لهُ بمنزلةِ البعيدِ الّذي لغيرهِ؛ فإنَّ حسَّ البصرِ للألوانِ لا للطّعومِ، وحسَّ الذّوقِ للطّعومِ لا للألوانِ، وكلُّ واحدٍ منها يحسُّ شيئاً واحداً في زمانٍ واحدٍ، ولا يوجبُ أبداً حسُّ منَ الحواسِّ أنّ الشّيءَ على حالةٍ وعلى ضدِّ تلكَ الحالةِ معاً، ولا في زمانٍ آخرَ أيضاً. وأمّا المشاجرةُ في الألمِ كقولي إنَّهُ يظنُّ أنّ التّغيُّرَ منَ الشّيءِ بعينهِ مثلَ الشّرابِ في طعمهِ، ويظنُّ أنّ التّغيُّرَ منْ قبلِ اختلافِ مزاجِ جسدِ الذّائقِ، فيظنُّ في الشّرابِ أنَّهُ في وقتٍ حلوٌ وفي وقتٍ ليسَ بحلوٍ، وليسَ المشاجرةُ في الحلوِ

نفسه إذا كانَ حلواً ولا متى تغيّرَ، بلْ إنْ كانَ يصدقُ القولُ فيهِ وكانَ باضطرارٍ حلواً الّذي سيكونُ على هذهِ الحالِ. وإنْ كانتْ هذهِ الأقاويلُ كلُّها تنفي على هذهِ الحالِ جميعَ الأشياءِ، وكذلكَ تنفي ألّا يكونَ جوهرٌ أيضاً لشيءٍ منَ الأشياءِ، وألّا يكونَ شيءٌ باضطرارٍ البتّةَ؛ لأنَّ ما كانَ باضطرارٍ لا يمكنُ أنْ يكونَ على نوعٍ آخرَ، فإنْ كانَ شيءٌ باضطرارٍ فلا يمكنُ أنْ يكونَ على هذهِ الحالِ وعلى خلافها وبنوعٍ آخرَ. إنْ كانَ المحسوسُ منَ المضافِ، فإنَّ المحسوسَ وحدهُ ليسَ هوَ لشيءٍ إذا لمْ يكنْ للمتنفّسةِ؛ لأنَّهُ لا يكونَ محسوساً، وهوَ حقٌّ بنوعٍ ما لا تكونُ الأشياءُ المحسوسةُ أيضاً لأنّها ألمُ الشّيءِ الّذي يحسُّها، ولا يمكنُ ألّا تكونَ الموضوعاتُ الفاعلةُ للحسّ إنْ لمْ تكنِ الحواسُّ؛ لأنَّ الحسَّ بعينهِ ليسَ هوَ قابلاً لها بلْ لشيءٍ آخرَ غيرِ الحسّ وهوَ قبلَ الحسّ باضطرارٍ، فإنَّ المحرّكَ هوَ قبلَ المتحرّكِ بالطّبيعةِ، وإنْ كانتْ هذهِ الأشياءُ تقالُ بنوعِ الإضافةِ فليسَ شيءٌ منها موجوداً دونَ شيءٍ.

ترجمة حديثة: وأيضًا، ليس اليقين في الحواس نفسها على السواء، فالحكم الذي لحاسّة على محسوس حاسّة أخرى ليس كالحكم الذي لها على محسوسها الخاص. فالبصر هو الذي يحكم في اللون لا الذوق، والذوق هو الذي يحكم في الطعم لا البصر. ولم يقل أحدٌ قط إن شيئًا من هذه [الحواس] يحكم على الشيء الواحد في الوقت الواحد بعينه بأنه كذا وليس بكذا معًا.

بل ولا في وقت آخر تشك [الحاسّة] في الانفعال نفسه، بل في الشيء الذي عرض له ذلك الانفعال. أعني مثلًا أن الخمر بعينها، إما لتغيرها هي أو لتغير البدن، قد تبدو مرةً حلوة ومرةً غير حلوة؛ ولكن ليس "الحلو بما هو حلو" يتغير

قط، بل هو دائمًا يصدق على ما هو عليه. وما سيكون حلوًا، فهو بالضرورة كذلك.

إلّا أن جميع تلك الأقاويل [السوفسطائية] تبطل هذا الأمر. وكما أنها [تزعم] أنه ليس لشيء جوهر، كذلك [تزعم] أنه ليس ثمة شيء ضروري أصلًا. وذلك أن الضروري لا يمكن أن يكون على حالٍ ثم على حالٍ أخرى. ولهذا، إن كان شيء ما ضروريًا، فإنه لن يكون "كذا وليس كذا".

وبالجملة، لو كان الموجود هو المحسوس فقط، لما كان هناك شيء البتة، إذ لما وجدت ذوات الأنفس؛ وذلك لأنه لما كان هناك حسّ. ولكان من الحق [بناءً على هذا الفرض] أنه ليس هناك لا محسوسات ولا إحساسات، لأن الإحساس انفعالٌ للحاسّ. أما أن تكون الموضوعات نفسها التي تفعل الحس غير موجودة هي الأخرى في غياب الحس، فهذا محال.

ذلك أن الحس ليس هو حسّ نفسه، بل لا بد من وجود شيء آخر خارجًا عن الحس، وهو بالضرورة أسبق من الحس. فالمحرِّك بالطبع أسبق من المتحرِّك. وحتى لو قيل إن هذين من المضافات [أي يقال أحدهما بالإضافة للآخر]، فالأمر لا يختلف.

التّفسيرُ

إنَّهُ يقصدُ في هذا القولِ أنْ يحلَّ لهمُ الشّبهةَ الّتي عرضتْ لهمْ منْ قبلِ الحواسِّ. فقولهُ: "وأيضاً نقولُ هذا في الحواسِّ بعينها أنَّهُ لا يتشابهُ في الحقيقةِ

الحسُّ الخاصُّ لشيءٍ والّذي لغيرِه"، يريدُ:- وأيضاً نقولُ للّذينَ يشكّونَ في الحواسِّ ويجعلونَ كلَّ ما يظهرُ منها على السّواءِ في الصّدقِ أنَّهُ لا يشبهُ حكمَ الحسِّ الواحدِ على المحسوسِ الخاصِّ الّذي لهُ حكمهُ على المحسوسِ الّذي لغيرِهِ وهوَ المشتركُ، أيْ صدقهُ في المحسوسِ الخاصِّ بهِ أكثرُ منْ صدقهِ في المحسوسِ المشتركِ لهُ ولغيرِهِ.

ثمَّ قالَ: "ولا يشبهُ الحسُّ القريبُ منَ الشّيءِ الّذي هوَ لهُ البعيدَ الّذي لغيرِهِ"، يريدُ:- وأكثرَ منْ ذلكَ ألّا يساويَ إدراكُ الحسِّ لمحسوسهِ الخاصِّ بهِ إذا كانَ بالقربِ إدراكهُ للمشتركِ إذا كانَ عنْ بعدٍ، وإنّما قالَ هذا لأنَّ الغلطَ إنّما يعرضُ في المشتركِ وخاصّةً إذا كانَ عنْ بعدٍ.

ثمَّ أخذَ يذكرُ المحسوساتِ الخاصّةَ بحسٍّ حسٍّ فقالَ: "فإنَّ حسَّ البصرِ للألوانِ لا للطّعومِ وحسَّ الذّوقِ للطّعومِ لا للألوانِ"، يريدُ:- ومحسوسُ البصرِ الخاصُّ بهِ الّذي يصدقُ فيهِ أبداً هوَ اللّونُ لا الطّعمُ، ومحسوسُ الذّوقِ الّذي يصدقُ فيهِ أبداً هوَ الطّعمُ لا اللّونُ، وكذلكَ الصّوتُ للسّمعِ والمشمومُ للشّمِّ والملموساتُ للمسِّ.

ثمَّ قالَ: "وكلُّ واحدٍ منها يحسُّ شيئاً واحداً في زمانٍ واحدٍ"، يريدُ:- وكلُّ واحدٍ منَ الحواسِّ الخمسِ يختصُّ بمحسوسٍ واحدٍ يدركهُ في زمانٍ واحدٍ أيْ دفعةً.

ثمَّ قالَ: "ولا يوجبُ أبداً حسٌّ منَ الحواسِّ أنّ الشّيءَ على حالةٍ وعلى ضدِّ تلكَ الحالةِ معاً ولا في زمانٍ آخرَ أيضاً"، يريدُ:- ولا نجدُ في وقتٍ منَ الأوقاتِ حسّاً منَ الحواسِّ يحكمُ على محسوسهِ الخاصِّ بهِ بأحوالٍ مختلفةٍ في وقتٍ واحدٍ ولا في وقتينِ مختلفينِ.

ولمّا أنْ قدْ يعرضُ في هذا القولِ شكٌّ منْ قبلِ ما يظهرُ في حسِّ الذّوقِ في وقتِ المرضِ ووقتِ الصّحّةِ ذكرَ هذا فقالَ: "وأمّا المشاجرةُ في الألمِ كقولي إنَّهُ

يظنُّ أنّ التّغيُّرَ منَ الشّيءِ بعينهِ مثلَ الشّرابِ في طعمهِ ويظنُّ أنّ التّغيُّرَ منْ قبلِ اختلافِ مزاجِ جسدِ الذّائقِ"، يريدُ:- وأمّا الشّكُّ الّذي يعرضُ في الألمِ الّذي هوَ الذّوقُ مثلَ أنْ يقولَ قائلٌ إنَّ الشّرابَ الواحدَ بعينهِ قدْ يجدهُ الإنسانُ الواحدُ في وقتٍ ما حلواً وفي وقتٍ آخرَ مرّاً، فهذا قدْ يشكُّ فيهِ فإنَّهُ يحتملُ أنْ يكونَ ذلكَ منْ قبلِ تغيّرِ المذوقِ في نفسهِ ويحتملُ أنْ يكونَ منْ قبلِ تغيّرِ مزاجِ الذّائقِ، فلا سبيلَ لنا إلى القطعِ على أنّ هذا الشّيءَ حلوٌ في طبعهِ لا في وقتٍ دونَ وقتٍ ولا أنّ هذا مرٌّ في طبعهِ.

ولمّا ذكرَ هذا الشّكَّ أتى بالجوابِ فيهِ فقالَ: "وليسَ المشاجرةُ في الحلوِ نفسهِ إذا كانَ حلواً ولا متى تغيّرَ بلْ إنْ كانَ يصدقُ القولُ فيهِ كانَ باضطرارٍ حلواً الّذي سيكونُ على هذهِ الحالِ"، يريدُ:- وليسَ هذا الشّكُّ ممّا ينبغي أنْ يكونَ للحلوِ طبعاً لأنَّهُ إنْ وجدَ مرّاً منْ قبلِ تغيّرِهِ فبيّنٌ أنّ طبعَ الحلوِ قدِ انتقلَ وأنَّ لهُ طبعاً مخصوصاً ولا يوجدُ لغيرهِ وأنَّهُ سيكونُ حلواً إذا عادَ إليهِ ذلكَ الطّبعُ، وأمّا إنْ كانَ منْ قبلِ تغيّرِ المزاجِ للذّائقِ فهوَ أبينُ أعني أنّ للحلاوةِ طبعاً مخصوصاً، وليستْ هذهِ المشاجرةُ هيَ المشاجرةَ الّتي كنّا بسبيلها، وإنّما هذهِ المشاجرةُ هلْ كونُ الحلوِ عادَ مرّاً منْ قبلِ تغيّرِهِ في نفسهِ أوْ منْ قبلِ تغيّرِ مزاجِ الذّائقِ وهوَ الّذي دلَّ عليه بقولهِ : "وليستِ المشاجرةُ في الحلوِ نفسهِ إذا كانَ حلواً ولا متى تغيّرَ". يريدُ:- وليستِ المشاجرةُ في الحلوِ إذا انتقلَ إلى المرارةِ هلْ ذلكَ منْ قبلِ تغيّرِهِ في نفسهِ أوْ تغيّرِ مزاجِ الذّائقِ؟ وإنْ كانَ منْ قبلِ تغيّرِهِ في نفسهِ فمتى تغيّرَ؟ لأنّهُ باضطرارٍ يجبُ أنْ يكونَ حلواً ما كانتْ طبيعتُهُ هذهِ الطّبيعةَ قبلَ أنْ يتغيّرَ، وهوَ الّذي دلَّ عليه بقولهِ: "بلْ إنْ كانَ يصدقُ القولُ فيهِ كانَ باضطرارٍ حلواً الّذي سيكونُ على هذهِ الحالِ". يريدُ:- بلْ إنْ كانَ يصدقُ القولُ فيهِ أنّهُ حلوٌ في وقتِ ما كانَ باضطرارٍ حلواً كلُّ ما كانَ على هذهِ الحالِ أوْ سيكونُ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانتِ الأقاويلُ كلّها تنفي على هذهِ الحالِ جميعَ الأشياءِ، كذلكَ تنفي ألّا يكونَ جوهرٌ أيضاً لشيءٍ منَ الأشياءِ، وألّا يكونَ شيءٌ باضطرارٍ البتةَ". يريدُ:- وهذهِ الأقاويلُ كما أنّها تنفي جميعَ الموجوداتِ كذلكَ تنفي أنْ يكونَ لشيءٍ منَ الأشياءِ جوهرٌ، وتنفي أنْ يكونَ ههنا شيءٌ ضروريٌّ أصلاً.

ثمَّ قالَ: "لأنَّ ما كانَ باضطرارٍ لا يمكنُ أنْ يكونَ على نوعٍ آخرَ". يريدُ:- لأنَّ هذهِ الأقاويلَ توجبُ أنْ يكونَ كلُّ شيءٍ بنوعٍ آخرَ غيرِ النّوعِ الّذي هوَ عليه، وباضطرارٍ لا يمكنُ أنْ يكونَ بنوعٍ آخرَ غيرِ النّوعِ الّذي هوَ عليه.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانَ شيءٌ باضطرارٍ فلا يمكنُ أنْ يكونَ على هذهِ الحالِ وعلى غيرِها". يريدُ:- وذلكَ أنّهُ إنْ كانَ ههنا شيءٌ باضطرارٍ فليسَ يمكنُ أنْ يكونَ على النّوعِ الّذي هوَ عليه وعلى نوعٍ آخرَ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ المحسوسُ منَ المضافِ فإنَّ المحسوسَ وحدَهُ ليسَ هوَ لشيءٍ إذا لمْ يكنِ للمتنفّسةِ لأنّهُ لا يكونُ محسوساً". يريدُ:- وذلكَ لأنَّ المحسوسَ منَ المضافِ أيْ ليسَ لهُ طبيعةٌ في نفسهِ إلّا طبيعةُ الإضافةِ، فإنّهُ يلزمُ أنْ تكونَ المحسوساتُ ليسَ لها وجودٌ إذا لمْ تكنِ الحيواناتُ الحسّاسةُ موجودةً؛ لأنَّ المحسوسَ ليسَ مضافاً لشيءٍ آخرَ غيرِ الحسّ، وإذا لمْ تكنِ الحواسُّ لمْ يكنْ محسوسٌ أصلاً.

وقولُهُ: "وهوَ حقٌّ بنوعٍ ما لا تكونُ الأشياءُ المحسوسةُ أيضاً لأنّها آلامُ الأشياءِ الّتي تحسّها أيضاً". يريدُ:- وهذا اللازمُ حقٌّ أيضاً بجهةٍ أخرى، أعني إذا فرضنا المحسوساتِ منَ المضافِ لأنّهُ يلزمُ أنْ يكونَ المحسوسُ هوَ الحسَّ، والحسُّ ألمٌ في الحسّاسِ أيْ عرضٌ، فيجبُ ألّا يوجدَ المحسوسُ إنْ لمْ يوجدِ الحاسُّ إذْ لا يمكنُ وجودُ العرضِ دونَ موضوعِهِ.

ثمَّ قالَ: "ولا يمكنُ ألّا تكونَ الموضوعاتُ الفاعلةُ للحسِّ إنْ لمْ تكنِ الحواسُّ". يريدُ:- ويلزمُ هذا القولَ ألّا تكونَ المحسوساتُ موجودةً إنْ لمْ توجدِ الحواسُّ.

ثمَّ أتى بعلةِ ذلكَ فقالَ: "لأنَّ الحسَّ بعينِهِ ليسَ هوَ قابلاً لها بلْ لشيءٍ آخرَ غيرِ الحسِّ". يريدُ:- لأنَّ الحسَّ ليسَ يكونُ للحواسِّ بلْ لشيءٍ آخرَ غيرِ الحواسِّ.

وقولُهُ: "وهوَ قبلَ الحسِّ باضطرارٍ". يريدُ:- بلِ الحسُّ لشيءٍ آخرَ هوَ قبلَ الحسِّ باضطرارٍ أيْ متقدّمٌ عليه بالطّبعِ.

ثمَّ أتى بعلةِ ذلكَ فقالَ: "فإنَّ المحرّكَ هوَ قبلَ المتحرّكِ بالطّبيعةِ". يريدُ:- والعلّةُ في ذلكَ أنَّ المحسوساتِ هيَ المحرّكةُ للحواسِّ، والمحرّكُ متقدّمٌ بالطّبعِ على المتحرّكِ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانتِ هذهِ الأشياءُ تقالُ بنوعِ الإضافةِ فليسَ شيءٌ منها موجوداً دونَ شيءٍ". يريدُ:- ولوْ كانتِ الحواسُّ والمحسوساتُ منَ المضافِ لما وجدتِ المحسوساتُ دونَ الحواسِّ كما لا توجدُ الحواسُّ دونَ المحسوساتِ.

الفصل الرابع: في الرد على المعارضين، الذين ذهبوا إلى الرأي المذكور إما حبًا في الخلاف، أو لعلّةٍ أخرى. وأيضًا، في إثبات أن الأضداد لا يمكن أن تجتمع في شيء واحد في آن واحد

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٦

وبعضُ منْ يقنعُ بهذهِ الأشياءِ ويقولُ بهذهِ الأقاويلِ فقطْ يتحيَّرونَ ويطلبونَ منَ الَّذي يقضي بالحقيقةِ على الصِّحَّةِ، وبالجملةِ منْ يعلمُ الأشياءَ كلَّها بصحَّتها. وهذهِ المسائلُ المتخيَّرةُ تشبهُ منْ تحيَّرَ في وقتنا هذا في اليقظةِ أوْ في النّومِ. وقوَّةُ جميعِ هذهِ المسائلِ المحيَّرةِ واحدةٌ، فإنَّ أصحابَ هذهِ يرونَ أنَّ لجميعِ الأشياءِ عللاً، يطلبونَ أوَّلاً ما، ثمَّ أنْ يدركوا ذلكَ ببرهانٍ. فأمّا ألّا يكونوا قانعينَ فإنَّ ذلكَ بيّنٌ منْ أفعالهمْ، ولكنَّ آفتهمْ هذا الَّذي قلنا؛ فإنَّهمْ يطلبونَ حدّاً لما لا حدَّ لهُ، لأنَّهُ لا برهانَ لابتداءِ البرهانِ. وإقناعُ هؤلاءِ سهلٌ، وليسَ دركُ ذلكَ بعسرٍ. وأمّا الَّذينَ يبحثونَ بالكلامِ فقطْ ويطلبونَ بهِ القهرَ فإنَّهمْ يطلبونَ ما لا يمكنُ، وذلكَ أنَّهمْ يريدونَ أنْ يقولوا أقاويلَ متضادَّةً، وهمْ منْ ساعتهمْ يقولونَ أقوالاً متضادَّةً. وأمّا إنْ لمْ تكنْ جميعُ الأشياءِ تقالُ بالمضافِ، بلْ بعضُ الأشياءِ هيَ بذاتها أيضاً، فليسَ جميعُ ما يظهرُ حقّاً؛ فإنَّ الَّذي يظهرُ شيءٌ ما يظهرُ. فإذًا منْ قالَ إنَّ جميعَ الأشياءِ الَّتي تظهرُ هيَ حقٌّ، يصيرُ جميعُ الهويَّاتِ منَ المضافِ. ولذلكَ ينبغي أنْ يتحرَّزَ منَ الَّذينَ يطلبونَ القهرَ بالكلامِ، وهمْ معَ هذا يقولونَ إنَّ الَّذي يظهرُ لا يظهرُ ما هوَ، بلْ يظهرُ ما هوَ عندَ الَّذي يظهرُ لهُ وفي الوقتِ الَّذي يظهرُ لهُ، ويظنُّونَ أنَّهمْ يقولونَ شيئاً وليسَ هوَ كذلكَ؛ فإنَّهمْ يعرضُ لهمْ أنْ يقولوا ضدَّ ذلكَ عنْ قريبٍ. فإنَّهُ يمكنُ أنْ يظهرَ الشّيءُ الواحدُ بالبصرِ أنَّهُ عسلٌ،

وبالذّوقِ أنَّهُ ليسَ بعسلٍ، وكذلكَ العينانِ اللّتانِ هما اثنتانِ إذا كانتا مختلفتينِ لا تريانِ جميعاً شيئاً واحداً. فإذا الَّذينَ قالوا فيما يظهرُ العللَ الَّتي قيلتْ آنفاً [نقصٌ من الرّوميّةِ] هذهِ تظهرُ ولا تظهرُ أبداً بشيءٍ واحدٍ أشياءَ بأعيانها، بلْ تظهرُ الأضدادُ مراراً كثيرةً في زمنٍ واحدٍ؛ فإنَّ اللّمسَ يظنُّ شيئينِ عندَ تبديلِ الأصابعِ والبصرُ واحدٌ، وليسَ ما يحدُّ وما هوَ بحسٍّ واحدٍ ونوعٍ واحدٍ على حالٍ واحدةٍ وفي زمنٍ واحدٍ، وهذا هوَ الحقُّ.

ترجمة حديثة: فنهم قومٌ قد استقرّ عندهم هذا الرأي، وهم الذين يأتون بهذه الأقاويل وحدها، أولئك أهل الشك. فإنهم يتساءلون: مَن الذي يمتحن الإنسان الصحيح، وبالجملة، مَن الذي يحكم حكمًا مستقيمًا على الأمور الجزئية؟ وهذه الشكوك نظير شكّ من يشكّ هل نحن الآن نيام أم أيقاظ؛ فإن لكل هذه الشكوك نفس القوة. وذلك أنهم يرون أنه من الواجب أن يكون لكل شيء علة (أو برهان). فإنهم يطلبون أن يأخذوا المبدأ بالبرهان.

وأما أنهم غير مقتنعين بذلك، فإنه يظهر ظهورًا بيّنًا من أفعالهم. ولكن، كما قلنا، هذا هو الانفعال الذي لهم، إذ يطلبون البرهان على ما لا برهان عليه؛ "فإن مبدأ البرهان ليس ببرهان". وهؤلاء يسهل إقناعهم بهذا، فليس إدراكه بالأمر الصعب. وأما الذين يطلبون القوة في القول فقط، فإنهم يطلبون المحال؛ إذ يرون أنه من الواجب عليهم أن يقولوا المتناقضات، فيقعون في التناقض حالًا.

وإذا لم تكن كل الأشياء من باب المضاف، بل كان بعضها قائمًا بذاته، فلن يكون كل ما يظهر حقًّا على الإطلاق. فالظاهرُ إنما هو ظاهرٌ لشيءٍ ما. ولذلك، فإن من يقول إن كل ما يظهر هو حق، يجعل كل الموجودات من باب المضاف.

ولذلك، يجب أن يلتفت أولئك الذين يطلبون الغلبة في القول، والذين يرون أن من الواجب عليهم أن يأتوا بالأقاويل، إلى أن القول ليس هو ما يظهر، بل "لمن يظهر، ومتى يظهر، وبأي قدر، وكيف". فإنهم إذا أتوا بالقول، ولكن ليس على هذا النحو، عرض لهم أن يقولوا المتناقضات في الحال. فقد يظهر الشيء الواحد عسلًا بحسب البصر، ولا يظهر كذلك بحسب الذوق. وإذا كانت العينان اثنتين، وكانتا مختلفتين، لم يكن المرئي لهما واحدًا.

وأما أولئك الذين يقولون، للأسباب المذكورة آنفًا، إن ما يظهر هو الحق، وإنه لهذا السبب تكون كل الأشياء صادقة وكاذبة في آنٍ واحد، فإنه لا تظهر نفس الأشياء للجميع، ولا تظهر نفس الأشياء للشخص الواحد دائمًا، بل كثيرًا ما تظهر له المتناقضات في نفس الزمان. فإن حاسة اللمس، عند تقاطع الأصابع، تقول إنها اثنان، بينما حاسة البصر تقول إنه واحد. ولكن ليس بنفس الحاسّة، ولا بحسب نفس الشيء، ولا على نفس الحال، ولا في نفس الزمان. فلذلك يكون هذا هو الحقَّ لا محالة.

التّفسيرُ

قولهُ: "وبعضُ منْ يقنعُ بهذهِ الأقاويلِ فقطْ يتحيَّرونَ ويطلبونَ منَ الَّذي يقضي بالحقِّ على الصِّحَّةِ وبالجملةِ منْ يعلمُ الأشياءَ بصحَّتها" يريدُ-: أنَّ الَّذينَ يستعملونَ هذهِ الأقاويلَ همْ صنفانِ منَ النّاسِ، أحدهما الَّذينَ يطلبونَ بها الغلبةَ، والصّنفُ الآخرُ الَّذينَ يتحيَّرونَ منْ قبلِ الإقناعِ الَّذي في هذهِ الأشياءِ ويشكُّونَ في هذهِ الإدراكاتِ ويطلبونَ أنْ يفرِّقوا بينَ الَّذي يقضي بالحقيقةِ عندَ الإدراكاتِ المتضادَّةِ، وهؤلاءَ كما يقولُ بعدُ فشفاؤهمْ منْ هذا المرضِ سهلٌ.

ثمَّ قالَ: "وهذهِ المسائلُ المتحيَّرةُ تشبهُ منْ تحيَّرَ في وقتنا هذا في اليقظةِ أوْ في النّومِ" يريدُ-: ومنْ تحيَّرَ في أمثالِ هذهِ المسائلِ المأخوذةِ منَ الحِسِّ وشكَّ هلِ الَّذي يدركهُ الأصحّاءُ هوَ الحقُّ أوْ الَّذي يدركهُ المرضى والَّذي يظهرُ للحسِّ منْ قريبٍ أوْ الَّذي يظهرُ منْ بعيدٍ، فهوْ بمنزلةِ منْ شكَّ هلْ نحنُ في وقتِ قولنا هذا القولَ في النّومِ أوْ في اليقظةِ.

ثمَّ قالَ: "وقوَّةُ جميعِ هذهِ المسائلِ المحيِّرةِ واحدةٌ فإنَّ أصحابَ هذهِ يرونَ أنَّ لجميعِ الأشياءِ عللاً لأنَّهمْ يطلبونَ أوَّلاً ما وأنْ يدركوا ذلكَ ببرهانٍ" يريدُ-: وقوَّةُ هذهِ المسائلِ المحيِّرةِ فيما تفيدُ منَ الشّكِّ والحيرةِ قوَّةٌ واحدةٌ، وذلكَ أنَّ سببَ حيرتهمْ هوَ شيءٌ واحدٌ، وهوَ أنَّهمْ يعتقدونَ أنَّ لجميعِ الأشياءِ عللاً منها تعرفُ، ويطلبونَ أوائلَ منها يكونُ البرهانُ عليها، فلوْ ميَّزوا بينَ ما هوَ معروفٌ بنفسهِ ممَّا ليسَ هوَ، لارتفعَ عنهمْ هذا الغلطُ وزالتْ عنهمْ هذهِ الحيرةُ.

ثمَّ قالَ: "فأمّا ألّا يكونوا قانعينَ فإنَّ ذلكَ بيّنٌ منْ أفعالهمْ، ولكنَّ آفتهمْ هذا الَّذي قلنا؛ فإنَّهمْ يطلبونَ حدّاً لما لا حدَّ لهُ وبرهاناً لابتداءِ البرهانِ" يريدُ-: أنَّ هذا الصّنفَ منَ النّاسِ ليسَ يجحدونَ هذهِ الأشياءَ مكابرةً ومعاندةً كما يفعلهُ الجدليُّونَ، بلْ إنَّما يفعلونَ ذلكَ لأنَّهمْ قدْ عرضَ لهمْ ألّا يكونَ عندهمْ فيها يقينٌ،

وذلكَ أنَّ هذا بيّنٌ منْ أحوالِ هؤلاءِ القومِ وأقوالهمْ، أعني شكَّهمْ في هذهِ الأشياءِ، ولكنَّ آفتهمْ أنَّهمْ يطلبونَ حدّاً لما لا حدَّ لهُ برهاناً لمبدأِ البرهانِ.

ثمَّ قالَ: "وإقناعُ هؤلاءِ سهلٌ وليسَ ذلكَ بعسرٍ" يريدُ-: منْ قبلِ أنَّهمْ لمْ يتشكَّكوا في هذهِ الأشياءِ قصداً منهمْ للغلبةِ، بخلافِ الَّذينَ قصدهمُ الغلبةُ، فإنَّ إقناعهمْ وحلَّ هذهِ الشّبهةِ لهمْ هوَ سهلٌ.

ثمَّ قالَ: "وأمّا الَّذينَ يبحثونَ بالكلامِ ويطلبونَ بهِ القهرَ فإنَّهمْ يطلبونَ ما لا يمكنُ" يريدُ-: وأمّا الَّذينَ يتشكَّكونَ بهذهِ الأشياءِ وإنَّما يرومونَ بها قهرَ خصومهمْ، فإنَّ ما يرومونهُ منْ ذلكَ هوَ شيءٌ غيرُ ممكنٍ ولا يقدرونَ عليه.

ثمَّ قالَ: "وذلكَ أنَّهمْ يريدونَ أنْ يقولوا أقاويلَ متضادَّةً، وهمْ منْ ساعتهمْ يقولونَ أقوالاً متضادَّةً" يريدُ-: والسببُ في أنَّهُ لا يمكنهمْ قهرُ خصومهمْ أنَّهمْ يطلبونَ أنْ يلزموهمْ أقاويلَ متضادَّةً، فعندما يرومونَ ذلكَ يأتونَ منْ ساعتهمْ بأقاويلَ متضادَّةٍ، فيلزمهمُ التّوبيخُ الَّذي راموا أنْ يلزموهُ خصومهمْ؛ لأنَّ طبيعةَ الحقِّ تقتضي ذلكَ.

ثُمَّ قالَ: "وأمّا إنْ لمْ تكنْ جميعُ الأشياءِ تقالُ بالمضافِ بلْ بعضُ الأشياءِ هيَ بذاتها أيضاً فليسَ جميعُ ما يظهرُ حقّاً" يريدُ:- ولكنْ منَ الظّاهرِ أنّهُ إنْ لمْ تكنْ جميعُ الأشياءِ المدركةِ بالحواسِّ منَ المضافِ بلْ كانَ فيها شيءٌ هوَ موجودٌ بذاتهِ لا بالإضافةِ إلى ما أحسَّ منهُ فإنّهُ ليسَ يكونُ جميعُ ما يظهرُ لنا حقّاً كما اعتقدَ هؤلاءِ القومُ.

ثُمَّ قالَ: "فإنَّ منْ قالَ إنَّ جميعَ الأشياءِ الّتي تظهرُ حقٌّ يصيرُ جميعُ الهويّاتِ منَ المضافِ" يريدُ:- وذلكَ أنّهُ يلزمُ منْ قالَ إنَّ جميعَ ما يظهرُ لكلِّ إنسانٍ هوَ حقٌّ أنْ تكونَ جميعُ الموجوداتِ عندهُ في المضافِ.

ثُمَّ قالَ: "ولذلكَ ينبغي أنْ يتحرّزَ منَ الّذينَ يطلبونَ القهرَ بالكلامِ وهمْ معَ ذلكَ يقولونَ إنَّ الّذي يظهرُ لا يظهرُ ما هوَ بلْ يظهرُ ما هوَ عندَ الّذي يظهرُ لهُ وفي الوقتِ الّذي يظهرُ لهُ" يريدُ:- ولمكانِ فسادِ هذا الاعتقادِ وإضرارِهِ بالحكمةِ ينبغي أنْ يحذرَ القومُ الّذينَ يطلبونَ في هذا المعنى الغلبةَ بالكلامِ فإنّهمْ يناقضونَ أنفسهمْ، وذلكَ أنّهمْ يقولونَ إنَّ الّذي يظهرُ لنا منَ الشّيءِ ليسَ هوَ ما هوَ الشّيءُ بلْ إنّما يظهرُ منَ الشّيءِ ما هوَ عندَ الّذي يظهرُ لهُ وفي الوقتِ الّذي يظهرُ لهُ فيرفعونَ أنْ يكونَ للأشياءِ خارجَ النّفسِ وجودٌ أصلاً.

ثُمَّ قالَ: "ويظنّونَ أنّهمْ يقولونَ شيئاً وليسَ كذلكَ فإنّهمْ يعرضُ لهمْ أنْ يقولوا ضدَّ ذلكَ عنْ قريبٍ" يريدُ:- أنّهمْ يعرضُ لهمْ إذا راموا أنْ يقولوا في شيءٍ ما هوَ، أنْ يقولوا فيهِ منْ ساعتهِ إنّهُ ليسَ هوَ.

ثُمَّ أخذَ يعرّفُ كيفَ يلزمهمْ هذا، فقالَ: "فإنّهُ يمكنُ أنْ يظهرُ الشّيءُ الواحدُ بالبصرِ أنّهُ عسلٌ وبالذّوقِ أنّهُ ليسَ بعسلٍ" يريدُ:- فإنّهُ يعرضُ لمنْ يعتقدُ هذا أنْ يقضيَ على الشّيءِ الواحدِ بالبصرِ أنّهُ عسلٌ، ويقضيَ معَ ذلكَ بالذّوقِ أنّهُ ليسَ بعسلٍ، فيناقضُ نفسهُ.

ثُمَّ قالَ: "وكذلكَ العينانِ اللّتانِ هما اثنتانِ إذا كانتا مختلفتينِ لا تريانِ جميعاً شيئاً واحداً" يريدُ:- أنّهُ متى خالفَتْ إحدى العينينِ صاحبتها في الوضعِ، عرضَ لهُ أنْ يرى منَ الشّيءِ الواحدِ شيئينِ، وذلكَ بيّنٌ عندما ينظرُ الإنسانُ إلى شيءٍ واحدٍ بعينيهِ جميعاً، ويغمزُ تحتَ إحدى العينينِ بإصبعهِ منْ أسفلَ حتّى يخالفَ وضعها وضعَ العينِ الأخرى.

ثُمَّ قالَ: "فإذا الّذينَ قالوا فيما يظهرُ العللَ الّتي قلنا آنفاً" وانخرمَ القولُ فيحتملُ أنْ يريدَ:- فقدْ تبيّنَ أنَّ الّذينَ قالوا في هذهِ الأشياءِ بالعللِ الّتي ذكرنا عنهمْ

آنفاً واحتجّوا بالحججِ الّتي ذكرنا أنّهمْ يحتجّونَ بها يعرضُ لهمْ أنْ يكونَ المتناقضانِ صادقينِ معاً، ليسَ عندَ النّاسِ المختلفينَ فقطْ، بلْ عندَ الإنسانِ الواحدِ بعينهِ، وذلكَ أنّهُ فيما أحسبُ ليسَ يسلّمونَ أنَّ الأضدادَ تظهرُ للإنسانِ الواحدِ في الشّيءِ الواحدِ في حالةٍ واحدةٍ. ولذلكَ قالَ: "هذهِ تظهرُ ولا تظهرُ أبداً لشيءٍ واحدٍ" يريدُ:- وذلكَ أنّهمْ يزعمونَ أنَّ الأضدادَ تظهرُ معاً، ولكنْ لا لإنسانٍ واحدٍ، في آنٍ واحدٍ، بلْ لإنسانينِ، وفي زمانينِ.

ثُمَّ قالَ: "بلْ تظهرُ الأضدادُ مراراً كثيرةً في زمنٍ واحدٍ" يريدُ:- لكنْ يلزمهمْ أنْ تظهرَ الأضدادُ معاً مراراً كثيرةً للإنسانِ الواحدِ في زمنٍ واحدٍ.

ثُمَّ قالَ: "فإنَّ الحسَّ يظنُّ شيئينِ عندَ تبديلِ الأصابعِ والبصرُ واحدٌ" يريدُ:- والسّببُ في هذا الغلطِ وإنْ كانَ لحسٍّ واحدٍ ومحسوسٍ واحدٍ، أنَّ البصرَ ليسَ هوَ في حالِ ما يرى الشّيءَ واحداً، وفي حالِ ما يراهُ اثنينِ، بحالةٍ واحدةٍ. وأمّا إذا أحسَّ بالشّيءِ بحالةٍ واحدةٍ، وبحسٍّ واحدٍ، وبمحسوسٍ واحدٍ، فهو الحقُّ. وهذا هوَ الّذي دلَّ عليه بقولهِ: "وليسَ ما يحدُّ وما هوَ بحسٍّ واحدٍ ونوعٍ واحدٍ على حالةٍ واحدةٍ وفي زمنٍ واحدٍ وهذا هوَ الحقُّ" يريدُ:- وأمّا الإدراكُ الّذي يكونُ بحسٍّ واحدٍ وبنوعٍ واحدٍ منَ الحسِّ وفي حالةٍ واحدةٍ فهو صادقٌ أبداً ضرورةً وليسَ بحدِّهِ مختلفاً.

الفصل الخامس: في أنه لا واسطة بين النقيضين

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٧

وخليقٌ أنْ يضطرّوا إلى أنْ يقولوا بهذا القولِ منْ لمْ يقلْ بالتّحيّرِ بلْ قالَ بالكلامِ فقطْ إنَّ هذا ليسَ بحقٍّ بلْ هوَ حقٌّ بهذا، وكما قيلَ أوّلاً يضطرُّ صاحبُ هذا القولِ إلى أنْ يصيّرَ جميعَ الأشياءِ منَ المضافِ حتّى إنَّهُ يضيفها إلى الظّنِّ والحسِّ أيضاً، فإذا لمْ يكنْ شيءٌ ولا يكونُ إذا لمْ يكنْ أحدٌ ظنَّ ظنّاً قبلَ ذلكَ، وإنْ كانتِ الأشياءُ قدْ تكوّنتْ أوْ تكونُ فبيّنٌ أنَّهُ لا تضافُ الأشياءُ كلّها إلى الظّنِّ، وأيضاً إمّا أنْ يضافَ واحدٌ إلى واحدٍ وإلى محدودٍ وإلى شيءٍ واحدٍ بعينهِ، وكذلكَ الضّعفُ والسّواءُ ولا يضافُ السّواءُ إلى الضّعفِ، ومعَ هذا إنْ كانَ يضافُ الإنسانُ والمظنونُ بهِ إلى ما يظنُّ وكانا جميعاً شيئاً واحداً فليسَ الّذي يظنّهُ الإنسانُ بلِ المظنونُ بهِ أيضاً، وإنْ كانَ يضافُ كلُّ واحدٍ منَ الأشياءِ إلى الّذي يظنُّ فسيكونُ الّذي يظنُّ مضافاً لأشياءَ لا تتناهى بالصّورةِ [ناقصٌ منَ النّصِّ الرّوميّ]، فهذا قولنا في أقاويلهمْ هذهِ ولمَ صارَ قولهمْ على هذهِ الحالِ، وإنْ كانَ ممّا لا يمكنُ أنْ يصدقَ النّقيضانِ معاً في شيءٍ واحدٍ فبيّنٌ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ تكونَ الأضدادُ معاً لشيءٍ واحدٍ أيضاً، فإنَّ أحدَ الأضدادِ عدمٌ وليسَ العدمُ بدونِ الجوهرِ والعدمُ هوَ سالبةٌ منْ جنسٍ ما محدودٍ، فإنْ كانَ لا يمكنُ أنْ يقالَ إنَّ الموجبةَ والسّالبةَ معاً فبحقٍّ لا يمكنُ أنْ تكونَ الأضدادُ معاً، بلْ ربّما قيلَ شيءٌ منْ كليهما وربّما قيلَ أحدهما بنوعٍ مرسلٍ، وأيضاً لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ فيما بينَ النّقيضينِ بلْ باضطرارٍ أنْ تكونَ إمّا الموجبةُ وإمّا السّالبةُ إحداهما على شيءٍ ما واحدٍ بعدَ أنْ يكونَ قدْ حدَّ الصّدقُ والكذبُ أوّلاً، فإنَّ القولَ إنَّ الهويّةَ ليستْ أوِ الّذي ليسَ هوَ كذبٌ والقولَ بأنَّ الّذي ليسَ هوَ صدقاً فإذا القائلُ إنَّ

هذا هوَ وليسَ هذا يصدقُ أوْ يكذبُ، وكانَ قائلُ هذا القولِ لا يقولُ إنَّ الهويّةَ ليسَ ولا الّذي ليسَ هوَ، وأيضاً إنْ كانَ شيءٌ فيما بينَ النّقيضةِ مثلَ الأغبرِ بينَ الأسودِ والأبيضِ فسيصدقُ ذلكَ في الإنسانِ أيضاً فإنَّهُ ليسَ على هذهِ الحالِ يكونُ تغيّرٌ أوْ يرى أنَّ الّذي ليسَ بخيرٍ يتغيّرُ إلى الخيرِ أوْ منْ هذا إلى ما ليسَ بخيرٍ، وليسَ هذا بظاهرٍ الآنَ لأنَّهُ ليسَ تغييرُ أحدٍ إلى الأشياءِ المتعادلةِ بالوضعِ والأوساطِ أيضاً، وإنْ كانَ متوسّطٌ على هذهِ الحالِ فسيكونُ كونُ ما انتقلَ إلى الأبيضِ لا منَ الأبيضِ وليسَ يرى ذلكَ الآنَ، وأيضاً فكلُّ فكريّ ومعقولٍ بالفكرةِ إمّا أنْ يوجبَ عليه وإمّا أنْ نسلبهُ وذلكَ بيّنٌ منَ الحدّ أصادقٌ هوَ أمْ كاذبٌ فإنَّهُ إذا وافقَ على هذا الحالِ بالموجبةِ أوْ بالسّالبةِ يصدقُ وإذا وافقَ على غيرِ ذلكَ كذبَ، وأيضاً فينبغي أنْ يكونَ ذلكَ في جميعِ النّقائضِ إنْ لمْ يكنْ قولٌ يقالُ فقطْ فإنَّهُ كانَ لزمَ ألّا يصدقَ أحدٌ ولا أنْ يصدقَ أيضاً ويكونَ ذلكَ في الهويّةِ ولا هويّةَ أيضاً، ويكونَ تغيّرٌ ما غيرَ الكونِ والفسادِ، وأيضاً ينبغي أنْ يكونَ هذا في جميعِ الأجناسِ الّتي يعرضُ فيها الضّدُّ منَ السّالبةِ مثلَ الأعدادِ وأنْ يكونَ فيها عددٌ لا زوجٌ ولا فردٌ وذلكَ ما لا يمكنُ، وهوَ بيّنٌ أنَّهُ يسلكُ منَ العددِ إلى ما لا نهايةَ لهُ وتكونُ الأشياءُ لا كلٌّ ولا نصفٌ فقطْ [ناقصٌ في الرّوميّة]، إذا سألَ إنْ كانَ أبيضَ فقالَ إنَّهُ ليسَ بشيءٍ آخرَ فقدْ قالَ بالسّالبةِ لأنَّهُ والسّالبةُ الّتي ليسَ.

ترجمة حديثة: ولكن ربما بسبب هذا، لا بد لهؤلاء الذين يقولون ذلك لا عن شكّ، بل لأجل المحاورة والجدل، أن نقول إن هذا [القول] ليس صواباً [على الإطلاق]، بل هو صوابٌ بالنسبة لهذا القائل. وكما قيل آنفًا، من الضروري أن تُنسب كل الأشياء إلى شيءٍ ما، وإلى الرأي، وإلى الحس. ولهذا، فإنه لم

يكن ليحدث شيءٌ ولا ليحدث في المستقبل، إن لم يظنه أحدٌ من قبل. فإذا كان شيء قد حدث أو سيحدث، فمن الواضح أن الأشياء ليست كلها راجعة إلى الرأي.

وأيضًا، إذا كان الواحد منسوبًا لواحد أو لشيءٍ محدد، وإذا كان النصف مساويًا [لشيء ما]، فإنه ليس مساويًا للضعف. وعليه، بالنسبة للرأي، إذا كان "الإنسان" و"الشيء المظنون" شيئًا واحدًا، فإن "الإنسان" ليس هو ما يُظَنّ، بل هو الشيء المظنون. فإذا كان كل شيءٍ منسوبًا إلى ذلك [الشخص] الذي يظنُّه، فإنه سيُظَنُّ بأنواعٍ لا متناهية.

فلنكتفِ إذن بما قيل في أن الرأي الأشد يقينًا على الإطلاق هو أن الأقوال المتقابلة (المتناقضة) لا يمكن أن تصدُق معًا، وفيما يلحق أولئك الذين يقولون بذلك، ولماذا يقولونه.

وبما أنه من المستحيل أن يصدق التناقض على الشيء نفسه وفي الوقت نفسه، فمن الواضح أنه لا يمكن كذلك للأضداد أن تجتمع في الشيء نفسه. ذلك أن أحد الضدين ليس بأقل من كونه عَدمًا، وعدمُ الجوهرِ هو سلبٌ من جنسٍ معين. فإذا كان من المستحيل إذن أن نُثبت وننفي بصدقٍ في آنٍ واحد، فمن المستحيل أيضًا أن تجتمع الأضداد معًا، إلا أن يكون كلاهما [موجودًا] بحسب شيءٍ ما (من وجهٍ ما)، أو أحدهما بحسب شيءٍ ما والآخر على الإطلاق

وأيضًا، فإنه ليس من الممكن أن يكون بين النقيضين شيءٌ متوسطٌ البتة، بل من الضرورة إما إيجاب الشيء الواحد على الشيء الواحد أو سلبه عنه. ويتبيّن هذا أولًا من تعريف الصدق والكذب. فالقول بأن الموجود ليس بموجود، أو أن اللا-موجود موجود، هو قول كاذب؛ وأما القول بأن الموجود موجود، واللا-موجود ليس بموجود، فهو قول صادق. ولذلك، فإن من قال بالوجود أو اللا-وجود، فإنه إما أن يصدُق أو يكذِب.

وأيضًا، إن الواسطة بين النقيضين إما أن تكون كالشيء الأرمد (الرمادي) بين الأبيض والأسود، أو كالذي ليس هو بإنسان ولا فرس بين الإنسان والفرس. فإن كانت على النحو الثاني، فإنها لن تتغير أبدًا، ذلك أن التغيّر إنما يكون من اللا-خير إلى الخير، أو من هذا إلى اللا-خير، أما هذه [الواسطة] فتبدو ثابتة دائمًا. فليس ثمة تغيّر إلا إلى الأضداد والمتوسطات بينها. ولو كانت هناك واسطة، لأمكن أن يكون هنالك تولّدٌ للأبيض من شيءٍ ليس هو "لا-أبيض"، وهو ما لم يُشاهَد قط.

وأيضًا، فإن العقل إما أن يوجِب أو يسلب كل معقول؛ وهذا ظاهرٌ من التعريف، إذ به يصدُق أو يكذب. فإنه إذا ركّب [الحكم] على نحوٍ ما فأوجب أو سلب، صدَق؛ وإذا فعل ذلك على نحو آخر، كذَب.

وأيضًا، يجب أن يكون الأمر كذلك في كل المتناقضات، إلا إن كان القول على سبيل الجدل. وعليه [لو كانت هناك واسطة]، لقال قائلٌ شيئًا ليس بصادقٍ

ولا غير صادق، ولكان هناك شيءٌ غير الموجود واللا-موجود. ولذلك، لكانت هناك استحالةٌ مغايرة للكون والفساد.

وأيضًا، في أي الأجناس التي يُحدِث فيها السلبُ ضدًّا، يكون الأمر كذلك [أي لا واسطة]. مثال ذلك في الأعداد، فليس العددُ لا فردًا ولا لا-فردًا [أي زوجًا]، بل هذا محال. وهذا بيّنٌ من التعريف.

وأيضًا، سيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، ولن تكون الموجودات أكثر بمرة ونصف فقط، بل أكثر من ذلك. لأنه سيلزم مرة أخرى سلبُ هذه [الواسطة] بالإضافة إلى الإيجاب والسلب، وستكون هذه [الواسطة] شيئًا ما، لأن جوهرها شيءٌ آخر مغاير.

وأيضًا، عندما يسأل سائل: "هل هو أبيض؟" فيجيب القائل: "لا"، فإنه لم يسلب شيئًا إلا كونَه أبيض؛ والسلبُ هو القول بأنه ليس كذلك.

التّفْسيرُ

قولُهُ: "وخليقٌ أنْ يضطرَّ أنْ يقولَ بهذا القولِ منْ لمْ يقلْ بالتَّحيُّرِ، بلْ قالَ بالكلامِ فقطْ إنَّ هذا ليسَ بحقٍّ، بلْ هوَ حقٌّ" بهذا يريدُ:— وخليقٌ أنْ يضطرَّ منْ لمْ يقلْ بهذا القولِ بسببِ الشّكوكِ المتقدّمةِ — أعني بسببِ حيرةٍ عرضتْ لهمْ منها، بلْ قالَ ذلكَ عناداً وجدلًا إنَّ هذا ليسَ بحقٍّ — أنْ يضطرَّ أنْ يقولَ ما لزمَهُ منَ المحالِ قبلُ.

ثمَّ ذكرَ ما هوَ ذلكَ المحالُ فقالَ: "وكما قيلَ أوَّلًا يضطرُّ صاحبُ هذا القولِ إلى أنْ يصيِّرَ جميعَ الأشياءِ منَ المضافِ حتَّى إنَّهُ يضيفُها إلى الظّنِّ والحسِّ" يريدُ:— أنَّهُ يلزمُ صاحبَ هذا القولِ أنْ تكونَ الموجوداتُ كلُّها مضافةً إلى الحسِّ والرَّأيِ، وهوَ الّذي دلَّ عليه بقولِهِ: "حتَّى إنَّهُ يضيفُها إلى الظّنِّ والحسِّ".

ثمَّ قالَ: "فإذا لمْ يكنْ شيءٌ ولا يكونُ إذا لمْ يكنْ أحدٌ ظنَّ ظنًّا قبلَ ذلكَ" يريدُ:— ويلزمُ هذا القولَ أنَّهُ لمْ يكنْ قطُّ شيءٌ ولا يكونُ إذا لمْ يكنْ أحدٌ قبلَ ذلكَ ظنَّ ظنًّا، وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ الموجوداتِ على هذا الرَّأيِ تكونُ هيَ ظنونَ النَّاسِ.

وثمَّ قالَ: "وإنْ كانتِ الأشياءُ قدْ تكوَّنتْ أوْ تكونُ، فبيِّنٌ أنَّهُ لا تضافُ الأشياءُ كلُّها إلى الظّنِّ" يريدُ:— لكنَّهُ لمَّا كانَ منَ البيِّنِ أنَّ هاهنا أشياءَ متكوِّنةً وموجودةً خارجَ النّفسِ وإنْ لمْ يظنَّ بها أحدٌ ظنًّا، فبيَّنَ أنَّ الموجوداتِ ليستْ هيَ الظّنونَ، لأنَّهُ ما كانَ يكونُ هاهنا كونٌ أصلًا، ولكانَ المتكلِّمُ في حينِ تكلُّمِهِ — إنْ لمْ يظنَّ بهِ أحدٌ أنَّهُ موجودٌ — معدومًا.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا إمَّا أنْ يضافَ واحدٌ إلى واحدٍ وإلى شيءٍ محدودٍ وإلى شيءٍ بعينِهِ، وكذلكَ الضّعفُ والسّواءُ، ولا يضافُ السّواءُ إلى الضّعفِ" يريدُ:— وأيضًا إنْ كانتِ الموجوداتُ كلُّها مضافةً إلى ظنونِ النَّاسِ، وكانَ المضافُ يضافُ إلى شيءٍ محدودٍ، فواجبٌ أنْ يكونَ الإنسانُ الّذي الموجوداتُ مضافةٌ إلى ظنِّهِ موجودًا بذاتِهِ وغيرَ مضافٍ أصلًا.

ثمَّ قالَ: "ومعَ هذا إنْ كانَ يضافُ الإنسانُ والمظنونُ بهِ إلى الظّنِّ، وكانا جميعًا شيئًا واحدًا، فليسَ الّذي يظنُّهُ هوَ الإنسانُ، بلِ المظنونُ بهِ" يريدُ:— فإنْ كانَ الإنسانُ الظَّانُّ ليسَ موجودًا بذاتِهِ بلْ مضافًا إلى ظنِّهِ الّذي يظنُّهُ، فسيكونُ

الظّنُّ مضافًا إلى ظنٍّ ويمرُّ ذلكَ إلى غيرِ نهايةٍ، وهذا هوَ الّذي دلَّ عليه بقولِه: "وإنْ كانَ يضافُ كلُّ واحدٍ منَ الأشياءِ إلى الّذي يظنُّ، فسيكونُ الّذي يظنُّ مضافًا إلى أشياءَ لا تتناهى بالصّورةِ".

ثمَّ قالَ: "فهذا قولُنا في أقاويلِهِمْ هذهِ، ولمَ صارَ قولُهُمْ على هذهِ الحالِ" يريدُ:— فهذهِ هيَ أقاويلُنا الّتي نقولُها في الرّدِّ على هؤلاءِ، وفي أسبابِ غلطِهِمْ، أيْ قدْ أتينا في جميعِ ذلكَ بما ينبغي أنْ يؤتى بهِ وبما فيهِ مقنعٌ ممَّا لمْ يقلْهُ غيرُنا ولا قرَّرَ فيهِ هذا التّقريرَ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ ممَّا لا يمكنُ أنْ يصدقَ النّقيضانِ في شيءٍ واحدٍ، فبيّنٌ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ تكونَ الأضدادُ معًا لشيءٍ واحدٍ أيضًا" يريدُ:— وإذا كانَ منَ المعروفِ بنفسِه، ومنَ المضطرِّ إليهِ بهذهِ الأقاويلِ عندَ منْ أنكرَ ذلكَ، فبيَّنَ أنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ تجتمعَ السّالبةُ والموجبةُ في الصّدقِ على الشّيءِ الواحدِ بعينِه، وإذا لمْ يكنْ ذلكَ فبيَّنَ أيضًا أنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ يجتمعَ الضّدّانِ في شيءٍ واحدٍ بعينِه.

ثمَّ أتى بالسّببِ في ذلكَ فقالَ: "فإنَّ أحدَ الأضدادِ عدمٌ، وليسَ العدمُ بدونِ الجوهرِ" يريدُ:— والسّببُ في ذلكَ أنَّ أحدَ الأضدادِ هوَ عدمُ الضّدِّ الآخرِ، وليسَ هذا لكونِه مقابلًا للوجودِ دونَ العدمِ الّذي يقابلُ الجوهرَ، وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا: "وأمَّا الأضدادُ فالواحدُ عدمٌ ليسَ مناقضًا، وذلكَ أنَّ العدمَ هوَ للجوهرِ".

ثمَّ قالَ: "والعدمُ هوَ سالبٌ منْ جنسٍ ما محدودٍ" يريدُ:— والسّببُ في أنَّ هذا العدمَ يساوي العدمَ الّذي في الجوهرِ في امتناعِ وجودِهِ معَ الشّيءِ الّذي هوَ لهُ، أنَّ هذا العدمَ هوَ سلبٌ خاصٌّ بجنسٍ خاصٍّ، كالحالِ في عدمِ الجوهرِ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانَ لا يمكنُ أنْ يقالَ إنَّ الموجبةَ والسّالبةَ معًا، فبحقٍّ لا يمكنُ أنْ تكونَ الأضدادُ معًا" يريدُ:— منْ قبلِ أنَّ الضّدَّ سلبٌ خاصٌّ بجنسٍ منَ

الأجناسِ كالحالِ في عدمِ الجوهرِ، وذلكَ أنَّ ما انتفى عنِ الجنسِ – أعني السّلبَ المطلقَ – انتفى عنِ النّوعِ – أعني السّلبَ الخاصَّ.

ثمَّ قالَ: "بلْ ربَّما قيلَ لشيءٍ منْ كليهما" يريدُ:– لكنْ ربَّما وجدَ كلاهما لشيءٍ واحدٍ بعينِهِ، وهيَ الأضدادُ الّتي بينها متوسّطٌ لكنْ بالقوَّةِ، مثلُ وجودِ البياضِ والسَّوادِ في الأغبرِ، لكنْ لا بالفعلِ ولا على الكمالِ.

ثمَّ قالَ: "وربَّما قيلَ أحدُهما بنوعٍ مرسلٍ" يريدُ:– وربَّما وجدَ أحدُهما في الشّيءِ بإطلاقٍ – أيْ كاملًا – وإذا كانَ ذلكَ لمْ يوجدْ فيهِ الآخرُ إلَّا في وقتينِ مختلفينِ.

وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا كلِّهِ ما هوَ أبينُ منْ هذا: "فإنْ كانَ لا يمكنُ معًا أنْ يسلبَ ويوجبَ صدقًا، فليسَ يمكنُ أنْ تكونَ المتضادَّاتُ موجودةً معًا، لكنْ حينًا هذا وحينًا ذاكَ".

ثمَّ قالَ: "وأيضًا لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ فيما بينَ النّقيضينِ، بلْ باضطرارٍ أنْ تكونَ إمَّا الموجبةُ وإمَّا السّالبةُ إحداهما على شيءٍ ما واحدٍ بعدَ أنْ يكونَ قدْ حدَّ الصّدقُ والكذبُ" يريدُ:– منْ قبلِ أنَّ حدَّ الصَّادقِ هوَ الّذي ليسَ بكاذبٍ، وحدَّ الكاذبِ هوَ الّذي ليسَ بصادقٍ، وإذا كانَ الحدُّ لكلِّ واحدٍ منهما ضروريًّا، فبيَّنَ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يجتمعَ الصّدقُ والكذبُ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ القولَ إنَّ الهويَّةَ ليستْ أوِ الّذي ليسَ هوَ كذبًا" يريدُ:– وإذا تبيَّنَ أنَّ حدَّ الصّادقِ غيرُ حدِّ الكاذبِ، فإنَّ الّذي يقولُ فيما هوَ موجودٌ إنَّهُ ليسَ بموجودٍ هوَ كاذبٌ، والّذي يقولُ فيما ليسَ موجودًا أنَّهُ موجودٌ كاذبٌ أيضًا. يريدُ:- والصّادقُ منْ إيجابٍ أوْ سلبٍ هوَ الّذي يكونُ منْ خارجِ النّفسِ على ما هوَ عليه في النّفسِ، والكاذبُ ضدُّ ذلكَ.

ثمَّ قالَ: "فإذا القائلُ إنَّ هذا هوَ أوْ ليسَ هوَ يصدقُ أوْ يكذبُ". يريدُ:- وإذا كانَ لا يمكنُ أنْ يجتمعَ الصّدقُ والكذبُ في شيءٍ واحدٍ، فإذا القائلُ في شيءٍ ما إنَّهُ كذا أوْ ليسَ بكذا هوَ ضرورةً إمّا صادقٌ وإمّا كاذبٌ، لأنَّهُ إنْ كانَ ما حكمَ بهِ على ما هوَ عليه خارجَ النّفسِ منْ وجودٍ أوْ عدمٍ كانَ صادقًا ضرورةً، وإنْ لمْ يصادفهُ كانَ كاذبًا ضرورةً.

وقولهُ: "وكانَ قائلُ هذا القولِ لا يقولُ إنَّ الهويّةَ ليسَ ولا الّذي ليسَ هوَ". يريدُ:- ومعتقدُ هذا الاعتقادِ لا يعتقدُ أنَّ الموجودَ عدمٌ، ولا أنَّ العدمَ موجودٌ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا إنْ كانَ شيءٌ فيما بينَ النّقيضةِ مثلَ الأغبرِ بينَ الأسودِ والأبيضِ فسيصدقُ ذلكَ في الإنسانِ". يريدُ:- وإنْ كانَ يوجدُ وسطٌ بينَ النّقيضةِ فسيوجدُ وسطٌ بينَ الإنسانِ وما ليسَ بإنسانٍ، أيْ عدمِ الإنسانِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ على هذهِ الحالِ يكونُ تغيّرٌ، أوْ يري أنَّ الّذي ليسَ بخيرٍ يتغيَّرُ إلى الخيرِ، أوْ منْ هذا إلى ما ليسَ بخيرٍ". يريدُ:- وإنْ كانَ يوجدُ متوسّطٌ بينَ الإنسانِ وعدمه، وكانتِ المتقابلاتُ الّتي بينهما وسطٌ هيَ الّتي تغيّرُ بعضها إلى بعضٍ، فسيوجدُ تغيّرٌ منَ العدمِ إلى الوجودِ، مثلَ أنْ يغيَّرَ ممّا ليسَ بخيرٍ إلى ما هوَ خيرٌ، وممّا هوَ خيرٌ إلى ما ليسَ بخيرٍ.

ثمَّ قالَ: "وليسَ هذا بظاهرٍ الآنَ؛ لأنَّهُ ليسَ يتغيَّرُ أحدٌ إلى الأشياءِ المتقابلةِ بالوضعِ والأوساطِ أيضًا". يريدُ:- لأنَّ منَ المعلوماتِ الأولِ أنَّ التّغييرَ إنَّما يكونُ منَ المتقابلةِ الّتي كلُّ واحدٍ منها موجودٌ، وهوَ في غايةِ البعدِ عنْ صاحبهِ في الوجودِ، كالحالِ في الّتي هيَ في غايةِ البعدِ في المكانِ، وهيَ الّتي منها نقلَ الحدُّ إلى هذهِ، أوْ منَ الأوساطِ الّتي بينهما.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانَ متوسّطٌ على هذهِ الحالِ، فسيكونُ كونُ ما انتقلَ إلى الأبيضِ لا منَ الأبيضِ، وليسَ يري ذلكَ". يريدُ:- وإنْ كانَ يوجدُ متوسّطٌ بينَ الإيجابِ والسّلبِ، فسيكونُ كونُ ما انتقلَ إلى الأبيضِ لمْ ينتقلْ منْ لا أبيضَ، أيْ منَ الأسودِ، بلْ إنَّما انتقلَ منْ عدمِ الأبيضِ، وليسَ ذلكَ ممّا يمكنُ أنْ يستحيلَ بعدَ العدمِ إلى الوجودِ، والوجودِ إلى العدمِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا فكلُّ فكريٍّ ومعقولٍ بالفكرةِ إمّا أنْ يوجبَ عليه وإمّا أنْ يسلبهُ". يريدُ:- وأيضًا فمنَ المعروفِ أنَّ كلَّ شيءٍ يتوهَّمُ في الفكرِ، فأمّا أنْ يوجبَ لهُ شيءٌ، أوْ يسلبَ عنهُ شيءٌ، أوْ يوجبهُ نفسهُ، أوْ يسلبهُ.

ثمَّ قالَ: "وذلكَ بيّنٌ منَ الحدِّ أصادقٌ أمْ كاذبٌ". يريدُ:- ويبينُ منْ حدِّ الصّادقِ والكاذبِ أنَّهُ ليسَ بينهما متوسّطٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذا وافقَ على هذهِ الحالِ بالموجبةِ أوْ السّالبةِ يصدقُ، وإذا وافقَ على غيرِ ذلكَ كذبَ". يريدُ:- إذا وافقَ بالموجبةِ أوْ السّالبةِ ما عليه الأمرُ خارجَ النّفسِ صدقَ، وإذا خالفَ كذبَ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا فينبغي أنْ يكونُ ذلكَ في جميعِ النّقائضِ إنْ لمْ يكنْ قولٌ يقالُ فقطْ". يريدُ:- وأيضًا إنْ كانَ واجبًا أنْ يكونُ بينَ المتناقضينِ بالإيجابِ والسّلبِ وسطٌ، فقدْ ينبغي أنْ يكونُ ذلكَ في جميعِ النّقائضِ، وذلكَ أنَّ الشّيءَ الّذي يوجدُ لشيءٍ ما بالطّبعِ فليسَ يوجدُ لبعضهِ دونَ بعضهِ، إلّا أنْ يكونُ ذلكَ في اللّفظِ فقطْ لا في المعنى.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ كانَ لزمَ ألّا يصدقَ أحدٌ ولا أنْ يصدقَ أيضًا، ويكونُ ذلكَ في الهويّةِ ولا الهويّةِ أيضًا". يريدُ:- وإنْ كانَ كلُّ نقيضينِ بينهما متوسّطٌ، لزمَ ألّا

يصدقَ الإنسانُ بأحدِ النّقضينِ ويكذبَ بالآخرِ، بلْ قدْ يكذبُ بهما، كالحالِ في المتقابلينِ اللّذينِ بينهما وسطٌ.

ثمَّ قالَ: "ويكونُ تغيُّرٌ ما غيرَ الكونِ والفسادِ". يريدُ:- ويلزمُ على هذا أنْ يكونُ هاهنا تغيُّرٌ ما غيرَ التّغيّرِ الّذي يسمّي كونًا، وبالجملةِ غيرَ سائرِ التّغاييرِ الأربعةِ، وفي ترجمةٍ أخري "بينَ الكونِ والفسادِ".

ثمَّ قالَ: "وأيضًا ينبغي أنْ يكونُ هذا في جميعِ الأجناسِ الّتي يعرضُ فيها الضّدُّ منَ السّالبةِ، مثلَ الأعدادِ بأنْ يكونُ فيها عددٌ لا زوجٌ ولا فردٌ، وذلكَ ما لا يمكنُ، وهوَ بيّنٌ أنّهُ يسلكُ منَ العددِ إلى ما لا نهايةَ لهُ، وتكونُ الأشياءُ لا كلٌّ ولا نصفٌ فقطْ". يريدُ:- ويجبُ على هذا الوضعِ أنْ يوجدُ بينَ الأضدادِ الّتي قوّتها قوّةُ الموجبةِ والسّالبةِ، وهيَ الّتي ليسَ بينهما متوسّطٌ، حتّي يكونُ بينَ الزّوجِ والفردِ عددٌ لا زوجٌ ولا فردٌ.

وقولهُ: "وهوَ بيّنٌ أنّهُ يسلكُ منَ العددِ إلى ما لا نهايةَ لهُ". يريدُ:- وذلكَ ما لا يمكنُ، لأنّهُ إنْ كانَ بينَ الزّوجِ والفردِ عددٌ، فسيكونُ ذلكَ العددُ ينقسمُ إلى زوجٍ وفردٍ، وسيكونُ أيضًا هنالكَ عددٌ بينَ الزّوجِ والفردِ اللّذينِ ينقسمُ إليهما العددُ الثّاني، ويكونُ للثّالثِ رابعٌ، حتّي يمرَّ انقسامُ الأعدادِ إلى أنواعٍ لا نهايةَ لها.

وقولهُ: "وتكونُ الأشياءُ لا كلٌّ ولا نصفٌ فقطْ" كذا وقعَ في ترجمةٍ، ووقعَ في أخري: "وليسَ يكونُ العددُ نصفَ كلٍّ فقطْ ولا أنواعٌ أخرُ أيضًا"، وهذا القولُ فيهِ غموضٌ. والّذي يريدُ:- عندي أنّهُ يلزمُ على هذا القولِ أنْ تكونُ طبيعةُ العددِ تنقسمُ إلى غيرِ نهايةٍ، كانقسامِ الكمِّ المتّصلِ إلى نصفٍ، يعني أنّهُ متي فرضَ كلٌّ ما منَ المتّصلِ، أيْ واحدٍ، انقسمَ بنصفينِ، وكذلكَ متي أخذَ ذلكَ النّصفُ

منْ حيثُ هوَ كلٌّ، انقسمَ بنصفينِ، ويمرُّ ذلكَ إلى غيرِ نهايةٍ. أيْ أنّهُ إنّما كانَ العددُ ينقسمُ إلى أنواعٍ غيرِ متناهيةٍ لوْ كانَ منْ طبيعةِ الكمِّ المتّصلِ وهوَ بيّنٌ أنّ العددَ ليسَ ينقسمُ إلى نصفِ كلِّ دائماً ولا غيرِ ذلكَ منَ الأنواعِ وإنّما يوجدُ هذا للمتّصلِ.

وقولهِ بعدَ الخرمِ "إذا سألَ إنْ كانَ أبيضَ فقالَ إنّهُ ليسَ شيءٌ آخرَ فقدْ قالَ بالسّالبةِ لأنّهُ والسّالبةُ الّتي ليسَ" فإنّما يريدُ-: ومنْ سألَ في شيءٍ هلْ هوَ أبيضُ فقالَ إنّهُ ليسَ شيءٌ آخرَ فقدْ اعترفَ أنّهُ ما ليسَ شيءٌ آخرَ غيرَ الأبيضِ وهذا هوَ اعترافٌ منهُ بأنَّ الموجبةَ والسّالبةَ ليسَ بينهما وسطٌ يصدقُ عليه الإيجابُ والسّلبُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٨

وإنّما حدثَ هذا الظّنُّ لبعضِ النّاسِ كآراءِ أخرَ عجيبةٍ خارجةٍ عنِ الظّنونِ منْ أجلِ أنّهمْ لمْ يقدروا على حلِّ أقاويلِ منْ نازعهمْ، فلمّا قصروا عنهمْ في المنطقِ قالوا بقولهمْ وحقّقوا قياسهمْ وما جمعوا. فبعضهمْ يقولُ بهذهِ الأقاويلِ لهذهِ العلّةِ، وبعضهمْ لأنّهمْ يطلبونَ كلمةً لجميعِ الأشياءِ، والابتداءُ في جميعِ هذهِ الأشياءِ يكونُ منَ الحدِّ، والحدُّ يكونُ الّذي يدلُّ على الشّيءِ باضطرارٍ، فإنَّ الكلمةَ الّتي يدلُّ عليها الاسمُ هيَ حدٌّ، ويشبهُ أنْ يكونَ قولُ هيرقليطس يثبتُ أنَّ جميعَ الأشياءِ حقٌّ وأنْ ليسَ جميعها حقٌّ. وأمّا قولُ أنكساغورسَ فيوجبُ أنَّ شيئاً فيما بينَ طرفيِ النّقضِ، فإذًا كلّها كذبٌ، فإنّها إذا اختلطتْ فإنَّ الخلطَ ليسَ هوَ خيراً ولا لا خيراً، فإذًا ليسَ يمكنُ أنْ يقالَ شيءٌ بالحقيقةِ. فإذْ قدْ فصّلنا هذهِ الأشياءَ فقدْ تبيّنَ أنّهُ لا يمكنُ أنْ تكونَ الأشياءُ الّتي تقالُ بنوعٍ بنوعٍ واحدٍ أيضاً ولا الّتي تقالُ

على الكلِّ كما قالَ بعضُ النّاسِ، فإنَّ بعضهمْ قالَ إنّهُ ليسَ شيءٌ حقّاً يكونُ ولا واحدٌ [ناقصٌ عنِ الرّوميّ] هذهِ الأقاويلُ كأقاويلِ هيرقليطس بعينها، فإنَّ الّذي يقولُ إنّها كلّها صادقةٌ وكاذبةٌ قولاً يفرّقُ بينَ هذينِ القولينِ ويقولُ بكلِّ واحد منهما، فإذْ تلكَ لا تمكنُ فهذهِ أيضاً تبيّنَ أنّها لا تمكنُ. وذلكَ يتبيّنُ أيضاً منْ أنَّ النّقيضةَ هيَ الّتي لا يمكنُ أنْ تكونَ صادقةً معاً ولا كاذبةً كلّها، وإنْ كانَ يظنُّ ممّا قيلَ أنَّ ذلكَ يمكنُ، ولكنْ ينبغي أنْ تكونَ شروطٌ على جميعِ منْ كانَ مثلَ هؤلاءِ كما قيلَ في الأقاويلِ المتقدّمةِ أنَّ الشّيءَ وإنْ ليسَ هوَ بلْ يدلُّ على شيءٍ، فإذا نناظرهمْ منَ الحدِّ إذا وجدنا على ما يدلُّ الصّدقُ.

ترجمة حديثة: وقد عرض هذا الرأي لبعض الناس، كما عرضت سائر الآراء التي تخالف الرأي المشهور. وذلك أنهم إذ لم يستطيعوا حل الحجج الخصامية، يخضعون للحجة، ويُصدّقون بأن ما أُنتج بالقياس هو حق. فمنهم من يقول ذلك لهذا السبب، ومنهم من يقوله لأنه يطلب علة كل شيء. ومبدأ الرد على هؤلاء جميعاً هو من جهة الحد. والحد إنما يكون من ضرورة أن يدلوا [بألفاظهم] على شيء ما، فإن القول الذي الاسم علامة له هو الحد.

ويبدو أن رأي هرقليطس، القائل بأن كل الأشياء موجودة وغير موجودة، يجعل كل شيء حقاً. وأما أنكساغوراس، القائل بوجود وسط بين النقيضين، فيلزم عن قوله أن تكون كل الأشياء باطلة. فإنه حين تختلط الأشياء، فإن ذلك الخليط ليس بخير ولا غير خير. ولهذا، لا يصدق عليه قول بأنه حق.

التّفسيرُ

قولهُ: "وإنّما حدثَ هذا الظّنُّ لبعضِ النّاسِ كآراءِ أخرَ عجيبةٍ خارجةٍ عنِ الظّنونِ منْ أجلِ أنّهمْ لمْ يقدروا على حلِّ أقاويلِ منْ نازعهمْ" يريدُ:- وبعضُ النّاسِ حدثَ لهمْ هذا الظّنُّ العجيبُ مثلَ ما تحدثُ سائرُ الآراءِ العجيبةِ الّتي لا يظنُّ أنَّ إنساناً يقولُ بها منْ قبلِ أنّهمْ لمّا سمعوا شكوكَ القائلينِ بهذا الرّأيِ الفاسدِ على أهلِ الحقِّ لمْ يقدروا أنْ يحلّوا شكوكهمْ.

ثمَّ قالَ: "فلمّا قصروا عنهمْ في المنطقِ قالوا بقولهمْ" يريدُ:- فلمّا لمْ يقدروا أنْ يحلّوا الشّكوكَ والشّبَهَ الّتي بها نصروا هذا الرّأيَ قالوا بهِ واعتقدوهُ واجتهدوا في جميعِ الأشياءِ الّتي تثبتهُ وفي تحقيقِ قياسهمْ.

ثمَّ قالَ: "فبعضهمْ يقولُ بهذهِ الأقاويلِ لهذهِ العلّةِ وبعضهمْ لأنّهمْ يطلبونَ كلمةً لجميعِ الأشياءِ" يريدُ:- أنَّ بعضهمْ كانَ يقولُ بهذهِ الأقاويلِ لمكانِ الشّبَهِ العارضةِ لهمْ منَ الحسِّ وما يظهرُ منَ الكونِ والفسادِ، وبعضهمْ كانَ يقولُ بها لاعتقادهمْ أنّهُ ينبغي أنْ تكونَ لجميعِ الأشياءِ حدودٌ ضروريّةٌ إنْ كانَ الحقُّ موجوداً، فلمّا لمْ يجدوا للمحسوساتِ حدوداً ضروريّةً نفوا العلمَ، يشيرُ بذلكَ إلى هيرقليطس.

ثمَّ قالَ: "والابتداءُ في جميعِ هذهِ الأشياءِ يكونُ منَ الحدِّ" يريدُ:- وابتداءُ القولِ في مناظرةِ هؤلاءِ في جميعِ هذهِ الأقاويلِ يكونُ منْ تصحيحِ الحدودِ، أعني أنَّ للأشياءِ المختلفةِ حدوداً مختلفةً، فإنّهمْ إنِ اعترفوا بذلكَ بطلتْ أقاويلهمْ، وإنْ لمْ يعترفوا بهِ بطلتْ مناطقتهمْ لأنّهُ إذا ارتفعتِ الحدودُ ارتفعتِ الأسماءُ، وإذا ارتفعتِ الأسماءُ ارتفعَ القولُ.

ثمَّ قالَ: "والحدُّ يكونُ الّذي يدلُّ على الشّيءِ باضطرارٍ فإنَّ الكلمةَ الّتي يدلُّ عليها الاسمُ هوَ حدٌّ" يريدُ:- والحدُّ هوَ الّذي يدلُّ على ما يدلُّ عليه الاسمُ، فإنَّ القولَ الّذي يدلُّ عليه هوَ حدٌّ باضطرارٍ، يريدُ:- في الأنواعِ لا في الأشخاصِ، وإنّما

قالَ ذلكَ ليتبيّنَ أنّهُ إذا سلّمَ أنَّ للأنواعِ أسماءً خاصّةً أنّهُ يلزمُ أنْ تكونَ لها حدودٌ خاصّةٌ وضروريّةٌ لكونِ النّوعِ ضرورياً، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فحدُّ الموجبةِ غيرُ حدّ السّالبةِ، وليسَ يمكنُ أنْ تكونَ الموجبةُ والسّالبةُ لذلكَ شيئاً واحداً، ولا يمكنُ أنْ يكونَ كلُّ شيءٍ في كلِّ شيءٍ كما لا يمكنُ أيضاً أنْ تكونَ العلومُ كلّها كذباً، إلا أنّهُ ليسَ الأشياءُ في تغيُّرٍ دائمٍ كما زعمَ منْ غلطَ فظنَّ أنّهُ ليسَ ههنا شيءٌ لهُ حدٌّ ضروريٌّ لكونِ الأشياءِ في تغييرٍ دائمٍ.

ثمَّ قالَ: "ويشبهُ أنْ يكونُ قولُ هيرقليطس يثبتُ أنَّ جميعَ الأشياءِ حقٌّ وأنْ ليسَ جميعها حقّاً" يريدُ:- ويشبهُ أنْ يكونُ اللّازمُ عنْ قولِ هيرقليطس أنَّ جميعَ الأشياءِ في تغيُّرٍ دائمٍ أنَّ جميعَ الأقاويلِ كلّها حقٌّ وكلّها أيضاً كذبٌ، يريدُ:- لا أنّها كلّها كذبٌ كما كانَ يزعمُ هيرقليطس، وذلكَ أنَّ التّغييرَ لمّا كانَ وسطاً بينَ الوجودِ والعدمِ صدقَ عليه أنّهُ ليسَ بموجودٍ ولا معدومٍ وليسَ موجوداً معدوماً معاً، وذلكَ أنَّ الحركةَ مركّبةٌ منْ وجودٍ وعدمٍ، ولذلكَ قيلَ في حدّها إنّها كمالُ ما بالقوّةِ منْ جهةِ ما هوَ بالقوّةِ.

وقولُهُ: "وأمّا قولُ أنكساغورسَ فيوجبُ أنّ شيئًا فيما بينَ طرفي النّقيضِ" يريدُ:- أنّ المتوسّطَ لمّا كانَ ليسَ واحداً منَ الطّرفينِ وكانَ أنكساغورسُ يقولُ بالخليطِ الّذي هوَ لا موجودٌ ولا معدومٌ لزمَ أنْ يقولَ بوسطٍ بينَ الموجودِ والمعدومِ

ثمَّ قالَ: "فإذا كلُّها كذبٌ لأنّ الخلطَ ليسَ لهُ حدٌّ" يريدُ:- أنّ الموجبةَ والسّالبةَ تكذبانِ معًا على الخليطِ فتكونُ الاعتقاداتُ كلُّها كذبًا، ثمَّ قالَ: "فإذْ قدْ فصّلنا هذهِ الأشياءَ قدْ تبيّنَ أنّهُ لا يمكنُ أنْ تكونَ الأشياءُ الّتي تقالُ بنوعٍ بنوعٍ واحدٍ ولا الّتي تقالُ على الكلِّ كما قالَ بعضُ النّاسِ فإنَّ بعضهمْ قالَ ليسَ شيءٌ حقّاً

يكونُ ولا واحدٌ" يريدُ:- فقدْ تبيَّنَ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ تكونَ الأشياءُ الجزئيّةُ ولا الكلّيّةُ كما قالَ بعضُ النّاسِ أنَّهُ ليسَ ولا واحدٌ منها حقًّا وأنَّها كلُّها كذبٌ.

ووجدنا عوضَ النّقصانِ في ترجمة "وأمَّا أولئكَ فإنَّها كلُّها صادقةٌ" يريدُ:- فقدْ تبيَّنَ أنّ قولَ القائلِ إنّ الأشياءَ كلَّها كاذبةٌ كاذبٌ وكذلكَ قولُ منْ قالَ إنَّها كلُّها صادقةٌ ويشبهُ أنْ يكونَ أيضًا نقصٌ وإذا كذبَ أنّ الأوائلَ كلَّها كاذبةٌ وأنَّها كلُّها صادقةٌ فإنّ القولَ بأنَّها كلُّها كاذبةٌ وصادقةٌ معًا كذبٌ أيضًا "كأقاويلِ هيرقليطس".

وقولُهُ: "فإنّ الّذي يقولُ إنَّها كلُّها صادقةٌ وكاذبةٌ قدْ لا يفرّقُ بينَ هذينِ القولينِ ويقولُ بكلِّ واحدٍ منهما" يريدُ:- أنّ صاحبَ هذا القولِ قدْ يجمعُ القولينِ ولا يعدُّهما متناقضينِ

ثمَّ قالَ: "فإذْ تلكَ لا تمكنُ فهذهِ أيضًا تبيَّنَ أنَّها لا تمكنُ" يريدُ:- أي من المستحيل أن يكون الصادق كاذبًا، أو العكس.[9]

ثمَّ قالَ: "وذلكَ يتبيَّنُ أيضًا منْ أنّ النّقيضةَ لا يمكنُ أنْ تكونَ صادقةً معًا" يريدُ:- والقولُ فيها أنَّها صادقةٌ وكاذبةٌ معًا يتبيَّنُ ممَّا بيَّنَّا بهِ أنّ المتناقضينِ يقتسمانِ الصّدقَ والكذبَ وأنَّهُ لا بدَّ أنْ يكونَ أحدهما صادقًا والآخرُ كاذبًا.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ يظنُّ ممَّا قيلَ أنّ ذلكَ ممكنٌ" يريدُ:- وإنْ كانَ قدْ يظنُّ منَ الشّبهِ الّتي قيلتْ أنّ ذلكَ ممكنٌ أعني شبهةَ منْ قالَ إنّ النّقائضَ كلَّها صادقةٌ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ ينبغي أنْ تكونَ شروطٌ على جميعِ منْ كانَ مثلَ هؤلاءِ كما قيلَ في الأقاويلِ المتقدّمةِ أنّ الشّيءَ أو أنْ ليسَ هوَ بلْ يدلُّ على شيءٍ" يريدُ:-

---

[9] الجملة مفقودة في النص العربي.

ولكنْ ينبغي إذا أردنا مناظرةَ هؤلاءِ في هذهِ الثلاثة الآراءِ أنْ نشترطَ عليهم شروطًا إمَّا أنْ يلتزموها وإمَّا أنْ ينكروها كما فعلنا ذلكَ فيما تقدَّمَ وذلكَ بأنْ نسألهمْ هلْ قولنا في الشّيءِ أنَّهُ هوَ وأنَّهُ ليسَ هوَ يدلُّ واحدٌ منهما على معنًى لهُ حدٌّ غيرُ حدِّ المعنى الّذي يدلُّ عليه الآخرُ أو ليسَ يدلُّ واحدٌ منهما على معنًى فإنْ سلَّموا أنَّهُ يدلُّ على معنًى آخرَ سألناهمْ عنْ حدِّ ذلكَ المعنى وناظرناهمْ، ولذلكَ قالَ: "بلْ يدلُّ على شيءٍ فإذا نناظرهمْ منَ الحدِّ إذا وجدنا على ماذا يدلُّ الصّدقُ" يريدُ:- فإذا سلَّموا أنّ الألفاظَ تدلُّ على أشياءَ محدودةٍ ناظرناهمْ منَ الحدودِ، يعني منْ حدِّ الصّدقِ والكذبِ وحدودِ ذلكَ.

الفصل السادس: في الرد على القائلين بأن كل شيء باطل، أو بأن كل شيء حق. والرد أيضاً على القائلين بأن كل شيء ساكن، أو بأن كل شيء متحرك

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٩

فنقولُ إنَّ الحقَّ ليسَ هوَ شيءٌ آخرُ إلّا أنَّهُ إذا كانتِ الموجبةُ صادقةً أنْ تكونَ السالبةُ كاذبةً، فإذًا لا يمكنُ أنْ تكونَ كلّها كذبًا لأنَّهُ مضطرٌّ أنْ يكونَ أحدُ طرفِي النّقيضِ حقًّا، وأيضًا إنْ كانتِ الموجبةُ أوِ السالبةُ تقالُ على جميعِ الأشياءِ باضطرارٍ فمضطرٌّ أنْ لا تكونَ كلّها صادقةً لأنَّ أحدُ طرفِي النّقيضِ كاذبٌ [ناقصٌ منَ الرّوميّةِ]. وانخرمَ القولُ في هذهِ التّرجمةِ ووجدنا عوضَ المنخرمِ في

ترجمةٍ أخرى: إلّا أنَّ الّذي يقولُ إنَّ المتضادّةَ يظنُّ أنَّ جميعَ الّتي يقولها صادقٌ والّتي للمضادّةِ كلّها كاذبةٌ وهوَ يصدّقُ نفسَهُ، فإنْ كانوا يبطلونَ الكلمَ المتضادّةَ فمعلومٌ أنَّ الكلمةَ ليستْ صادقةً وذلكَ يثبتُ كلمتَهُ على أنّها غيرُ كاذبةٍ، وليسَ ما يعرضُ بناقصٍ أنْ يسألوا كلمًا غيرَ متناهيةٍ صادقةً وكاذبةً، والّذي يقولُ في الكلمةِ أنّها صادقةٌ فالّذي يقولهُ صادقٌ وهذا يمرُّ إلى غيرِ نهايةٍ، فظاهرٌ أنْ ولا الّذي يقولُ أنّها كلّها صادقةٌ يقولُ صدقًا ولا الّذي يقولُ إنَّ جميعها تتحرّكُ، وذلكَ إنْ كانتْ كلّها متحرّكةً ودائمًا تكونُ هيَ هيَ منْ قبلِ أنّها ترى هذا أنَّهُ يتغيّرُ وذلكَ يقولُ أنَّهُ ليسَ يكونُ، وأيضًا أنَّهُ لا يمكنُ الّذي يقولُ أنّها كلّها ولا شيءٌ يكونُ صادقًا فكلّها إذًا كاذبةٌ وقدْ تبيّنَ أنَّ هذا ممكنٌ وذلكَ أنَّهُ منَ الاضطرارِ أنْ يتغيّرَ الموجودُ والتّغيّرُ هوَ منْ شيءٍ، ولا إنْ كانتْ أيضًا تسكنُ وتتحرّكُ. والّذي في التّرجمةِ الأولى بعدَ المنخرمِ: هذا فإنَّهُ ليسَ بحقٍّ، والمضادُّ لا يقولُ إنَّ الصّدقَ ما قالَ ذلكَ إنَّهُ صدقٌ ولا أنَّ الكلَّ كاذبٌ، وإنْ نفى المضادَّ فإنَّ المتكلّمَ يضادُّ نفسَهُ وكأنَّهُ ليسَ بصادقٍ ويرى هوَ نفسَهُ أنَّهُ ليسَ بصادقٍ أصلاً وأنَّهُ ليسَ في الحالِ الأولى دونَ ما هوَ في الحالِ الثّانيةِ، فيعرضُ لهمْ أنْ يشترطوا أقاويلَ صادقةً وكاذبةً لا نهايةَ لها، فإنَّ الّذي يقولُ إنَّ القولَ الصّادقَ صادقٌ هوَ كاذبٌ وهذا يذهبُ إلى ما لا نهايةَ، فبيّنٌ أنَّ الّذينَ يقولونَ إنَّ جميعَ الأشياءِ ساكنةٌ لا يصدقونَ ولا الّذينَ يقولونَ أنَّ جميعها متحرّكةٌ، فإنَّهُ إنْ كانتْ جميعُ الأشياءِ ساكنةً فهيَ أبدًا بأعيانها صادقةٌ وكاذبةٌ إلّا أنَّهُ يظهرُ أنَّ هذا يتغيّرُ، فإنَّ الّذي يقولُ إنَّهُ لمْ يكنْ في وقتٍ ما يمكنُ ألّا يكونَ أيضًا، وإنْ كانتْ جميعُ الأشياءِ متحرّكةً فليسَ شيءٌ بحقٍّ فإذًا يمكنُ أنَّ جميعَ الكلِّ كاذبٌ، لكنْ قدْ تبيّنَ أنَّ ذلكَ لا يمكنُ لأنَّهُ مضطرٌّ أنْ يكونَ التّغييرُ في الهويّةِ فإنَّ التّغيّرَ يكونُ منْ شيءٍ إلى شيءٍ ولا يتحرّكُ الكلُّ إلى السّكونِ أيضًا [ناقصٌ منَ الرّوميّةِ].

ترجمة حديثة: وبعد تقرير هذه الأمور، [نقول] إن تلك الأقاويل التي تُقال على نحو واحد وعلى جميع الأشياء، كما يزعم البعض، من المستحيل أن تكون صادقة. فالبعض يقولون إنه لا شيء حق، إذ يزعمون أنه لا مانع من أن تكون الأمور كلها على هذا النحو، كما لو قلنا إن القطر مشارك للضلع [في القياس]. والبعض الآخر يقولون إن كل الأشياء حق. وحجج هؤلاء تكاد تكون هي نفسها حجج هرقليطس. فإن من يقول إن كل شيء حق وكل شيء باطل، فإنه يقول أيضاً كل واحد من هذين القولين على حدة. ولهذا، إذا كانت هذه [الأقاويل المنفصلة] مستحيلة، فمن الضروري أن يكون ذلك [القول الجامع] مستحيلاً أيضاً. وكذلك يتضح أن هناك متناقضات يستحيل أن تكون صادقة معاً، ولا كاذبة معاً، وإن كان قد يبدو أن هذا ممكن بناءً على ما قيل سابقاً. ولكن، في مواجهة كل هذه الأقاويل، يجب أن نطلب منهم، كما قيل في المباحث السابقة، ليس [أن يجيبوا] ما إذا كان الشيء موجوداً أو غير موجود، بل ما إذا كان [اللفظ] يدل على شيء ما. ولذلك، يجب أن تكون المجادلة انطلاقاً من الحد، بعد التسليم بما يدل عليه لفظ "الحق" ولفظ "الباطل".

فإذا لم يكن الحق شيئاً سوى الإثبات، والباطل سوى النفي، استحال أن تكون كل الأشياء باطلة. إذ من الضروري أن يكون أحد طرفي النقيض حقاً. وكذلك، إذا كان من الضروري إما الإثبات أو النفي في كل شيء، فمن المستحيل أن يكون كلا الطرفين باطلاً، لأن أحد طرفي النقيض باطل [والآخر بالضرورة حق]. ويعرض لهذه الأقاويل جميعاً، كما هو شائع أيضاً، أنها تُبطل

نفسها بنفسها. فإن القول بأن "كل شيء حق" يجعل القول المناقض له حقاً أيضاً، وبالتالي لا يكون قوله هو نفسه حقاً، لأن القول المناقض له يقول إنه ليس بحق. والقول بأن "كل شيء باطل"، يجعل نفسه باطلاً أيضاً.

فإذا استثنوا فقالوا إن القول المناقض هو وحده ليس بحق، أو استثنى هذا القول [أي "كل شيء باطل"] نفسه بأنه هو وحده ليس بباطل، فإنه يلزمهم على الرغم من ذلك أن يسلّموا بعدد لا متناهٍ من الأقاويل الصادقة والكاذبة. فإن من يقول إن القول الحق هو حق، فهو يصدّق بهذا القول، وهذا القول حق. وهذا يسير إلى ما لا نهاية.

ومن الواضح أيضاً أن القائلين بأن كل شيء ساكن لا يقولون حقاً، ولا القائلون بأن كل شيء متحرك. فإنه لو كان كل شيء ساكناً، لكانت نفس الأشياء صادقة دائماً وكاذبة دائماً. ولكن من الظاهر أن هذا الأمر يتبدل، فإن القائل بهذا القول نفسه لم يكن موجوداً في وقت ما، وسيعود فلا يكون موجوداً. وإذا كانت كل الأشياء متحركة، فلن يكون شيء حقاً، وبالتالي تكون كل الأشياء باطلة، ولكن قد بُيّن أن هذا مستحيل. وكذلك، من الضروري أن يكون الموجود في طور التغير متغيراً، فالتغير إنما يكون من شيء إلى شيء.

ولكن في الحقيقة، ليست كل الأشياء ساكنة دائماً أو متحركة دائماً، ولا هي غير متحركة أصلاً. إذ يوجد شيء ما يحرك دائماً الأشياء المتحركة، والمحرك الأول هو نفسه غير متحرك.

التّفسيرُ

يقولُ: وإذا وافقونا على أنَّ اسمَ الصّدقِ يدلُّ على شيءٍ مخصوصٍ، وهوَ أنْ يكونَ الصّادقُ هوَ الّذي مقابلُهُ كاذبٌ، قلنا لهمْ إنَّهُ ليسَ الصّدقُ إلّا إذا صدقتِ الموجبةُ كذبتِ السالبةُ، وإذا كذبتِ الموجبةُ صدقتِ السالبةُ، لأنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ يجتمعَ وجودُ الشيءِ وعدمُهُ في وقتٍ واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "فإذًا لا يمكنُ أنْ تكونَ كلّها كذبًا لأنَّهُ مضطرٌّ أنْ يكونَ أحدُ طرفي النّقيضِ حقًّا"، يريدُ:- فإذًا القولُ بأنَّ الأقاويلَ كلّها كذبٌ لا يمكنُ لأنَّ أحدُ طرفي النّقيضِ ولا بدَّ حقٌّ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا إنْ كانتِ الموجبةُ والسالبةُ تقالُ على جميعِ الأشياءِ باضطرارٍ فمضطرٌّ ألّا تكونَ كلّها صادقةً لأنَّ أحدُ طرفي النّقيضِ هوَ كاذبٌ"

وانخرمَ القولُ ووقعَ متّصلاً بهِ في ترجمةٍ أخرى "لكنَّ الّذي يقولُ إنَّ المتضادّةَ يظنُّ أنَّ جميعَ الّتي يقولها صادقٌ والّتي للمضادّةِ كلّها كاذبةٌ وهو... يصدّقُ نفسَهُ"، يريدُ:- لكنَّ الّذي يعتقدُ أنَّ المتقابلةَ كلّها صادقةٌ، يعتقدُ معَ هذا أنَّ القولَ بنقيضِ هذا كاذبٌ، وهوَ معَ هذا يصدّقُ أيضًا قولَهُ إنَّ جميعَ المتقابلةِ صادقةٌ، يريدُ:- فهو يكذب نفسَهُ في الكلمةِ القائلةِ إنَّ جميعَ المتقابلاتِ صادقةٌ لأنَّ مقابلَ هذا ليسَ هوَ عندهُ صادقًا.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانوا يبطلونَ الكلمةَ فمعلومٌ أنَّ الكلمةَ ليستْ صادقةً"، يريدُ:- فإنْ كانَ القائلونَ بأنَّ جميعَ المتقابلاتِ صادقةٌ وهمْ يبطلونَ الكلمةَ المقابلةَ لهذهِ وهوَ أنَّهُ ولا شيءَ صادقٌ فمعلومٌ أنَّ الكلمةَ القائلةَ إنَّ جميعَ المتقابلاتِ صادقةً ليستْ صادقةً وذلكَ أنَّ القائلَ بأنَّ جميعَ المتقابلةِ صادقةٌ أوْ كاذبةٌ إنَّما يثبتُ قولَهُ

بأنَّ الكلمةَ المقابلةَ لهذهِ هيَ كاذبةٌ وهوَ الّذي دلَّ عليه بقولهِ "وذلكَ أنَّ الّذي يثبتُ كلمتَهُ على أنّها غيرُ كاذبةٍ"، يريدُ:- وذلكَ أنَّ الّذي يصحّحُ كلمتَهُ إنَّما يصحّحها بأنّها ليستْ كاذبةً فمَنْ يضعُ أنَّ المتقابلاتِ كلّها صادقةٌ يعرضُ لهُ ألّا تكونَ كلّها صادقةً ومنْ يضعُ أنّها كلّها كاذبةٌ يعرضُ لهُ ألّا تكونَ كلّها كاذبةً.

ثمَّ قالَ: "وليسَ ما يعرضُ يناقضُ ما سألوا كلمًا غيرَ متناهيةٍ صادقةً وكاذبةً"، يريدُ:- وليسَ ما يعرضُ لهؤلاءِ القومِ منْ أنْ يعترفوا بنقيضِ ما وضعوهُ بمانعٍ إذْ سئلوا في حدِّ الصّادقِ أنْ يعترفوا بوجودِ أقاويلَ متقابلةٍ صادقةٍ وكاذبةٍ لا نهايةَ لها.

ثمَّ أخبرَ كيفَ يلزمهمْ ذلكَ منْ حدِّ الصّادقِ فقالَ: "الّذي يقولُ في الكلمةِ أنّها صادقةٌ فالّذي يقولُهُ صادقٌ وهذا إلى غيرِ نهايةٍ" يريدُ:- وذلكَ أنّ الّذي يعتقدُ في الكلمةِ أنّها صادقةٌ فهو يعتقدُ في هذا الاعتقادِ أنّه صادقٌ وفي اعتقادِ هذا الاعتقادِ أنّه صادقٌ ويمرّ ذلكَ إلى غيرِ نهايةٍ، وفي كلّ اعتقادٍ منْ هذهِ الاعتقاداتِ يعتقدُ أنّ كلّ مقابلِ كلّ واحدٍ منها كاذبٌ، فهو يعتقدُ وجودَ كلماتٍ كاذبةٍ لا نهايةَ لها، معَ اعتقادِ أنّ الكلماتِ كلّها صادقةٌ يريدُ:- وذلكَ غايةُ الاستحالةِ والشّناعةِ.

ثمّ قالَ "فظاهرٌ أنّ ولا الّذي يقولُ أنّها كلّها صادقةٌ يقولُ صدقاً ولا الّذينَ يقولونَ أنّ جميعَها تتحرّكُ" يريدُ:- وظاهرٌ أنّه ولا الّذي يقولُ أنّ المتقابلةَ كلّها صدقٌ منْ قبلِ أنّ الموجوداتِ ساكنةٌ لا تتحرّكُ أصلاً صدقٌ ولا الّذينَ يقولونَ أنّها كلّها كذبٌ منْ قبلِ أنّها كلّها تتحرّكُ همْ صدقٌ أيضاً.

ثمّ قالَ "وذلكَ إنْ كانتْ كلّها متحرّكةً ودائماً هيَ هيَ" يريدُ:- وليسَ منْ يقولُ أنّ الموجوداتِ دائماً صدقٌ منْ قبلِ أنّها كلّها صادقةٌ لأنّ الموجوداتِ نراها دائماً مرّةً صادقةً إذا كانتْ على حالٍ ومرّةً وصفُها بتلكَ الحالِ كاذبةٌ.

ثمّ أتي بالسببِ في ذلكَ فقالَ "منْ قبلِ أنّها تري هذا أنّه يتغيّرُ" يريدُ:- منْ قبلِ أنّ الأشياءَ المشارَ إليها تتغيّرُ وتنتقلُ منْ حالٍ إلى حالٍ.

ثمّ قالَ "وذلكَ نقولُ أنّه ليسَ يكونُ" يريدُ:- وذلكَ أنّ نري أشياءَ نقولُ فيها أنّها في حينٍ ما ليسَ كائنةً ثمّ تكونُ.

ثمّ قالَ "وأيضاً أنّه لا يمكنُ الّذي يقولُ أنّها كلّها ولا شيءٌ يكونُ صادقاً فكلّها إذاً كاذبةٌ" يريدُ:- ولا هوَ أيضاً صادقٌ قولُ منْ يقولُ أنّ المتقابلاتِ كلّها كاذبةٌ منْ قبلِ أنّها كلّها متحرّكةٌ.

ثمّ قالَ "وقدْ تبيّنَ أنّ هذا ممكنٌ وذلكَ أنّه منْ الاضطرارِ أنْ يتغيّرَ الموجودُ والتغيّرُ هوَ منْ شيءٍ" يريدُ:- والسببُ في ذلكَ أنّه ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ كلّها متحرّكةً لأنّ التغيّرَ يكونُ منْ شيءٍ ساكنٍ إلى شيءٍ ساكنٍ يعني التغيّرَ المستقيمَ

ثمّ قالَ "ولا إنْ كانتْ أيضاً تسكنُ وتتحرّكُ" يريدُ:- ولا هوَ صدقٌ أيضاً أنْ تكونَ الموجوداتُ كلّها تتحرّكُ حيناً وتسكنُ حيناً يريدُ:- بلْ بعضُها يكونُ بهذهِ الصّفةِ وبعضُها يسكنُ دائماً وبعضُها يتحرّكُ دائماً على ما لاحَ في العلمِ الطّبيعيّ.

وهنا انقضتْ هذهِ المقالةُ، وما شرحنا بهِ هذهِ الترجمةَ ليسَ يعسرُ فهمُه منْ الترجمةِ الأولي، وقدْ أثبتنا الترجمتينِ جميعاً.

واللهُ الموفّقُ للصّوابِ والهادي للحقّ

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

شرح المقالةُ الخامسة من كتاب ما بعدَ الطبيعة والمرسومُ عليها حرفُ الدال

في هذا الجزء، تُميِّزُ دلالاتُ بعضِ الألفاظِ المشتركة.

في هذا الجزء، تُميِّزُ دلالاتُ بعضِ الألفاظِ المشتركة.

الفصل الأول: القول في البداية

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١

الابتداءُ يقالُ بعضُهُ الشيءُ الذي منْهُ يتحرَّكُ الشيءُ أوَّلًا مثلُ ابتداءِ الطولِ والابتداءُ أيضًا يقالُ الشيءُ الذي منْهُ يجودُ كونُ الشيءِ مثلُ التعليمِ فإنَّهُ ربَّما لَمْ يبتدأْ بهِ منَ الأوَّلِ ومنْ ابتداءِ الشيءِ بلْ يبتدأُ منَ الذي يكونُ التَّعلُّمُ أسهلُ ويقالُ ابتداءُ الشيءِ الذي منْهُ يكونُ الشيءُ أوَّلًا وهوَ في الشيءِ مثلُ الأساسِ للسَّفينةِ والبيتِ وكما يقولُ بعضُ النَّاسِ القلبُ للحيوانِ ويقولُ بعضُهمْ الدِّماغُ وبعضُهمْ يقولُ شيءٌ آخرُ على قدرِ ظنونِهمْ ويقالُ ابتداءُ الذي منْهُ يكونُ الشيءُ أوَّلًا وليسَ هوَ فيهِ والذي منْهُ يكونُ ابتداءُ الحركةِ والتغييرِ أيضًا مثلُ الولدِ منَ الأبِ والأمِّ والخصومةِ منَ الوقيعةِ ويقالُ ابتداءٌ للشيءِ الذي لاختيارِهِ يتحرَّكُ ما يتحرَّكُ ويتغيَّرُ ما يتغيَّرُ مثلُ الولاياتِ التي تكونُ في المدنِ والملكِ والغزوِ والتَّغلُّبِ فإنَّهُ تقالُ ابتداءاتٌ وكذلكَ في الصناعاتِ ولا سيَّما في أوائلِ الصناعاتِ ويقالُ ابتداءٌ أيضًا للذي منْهُ يُعلَمُ الشيءُ أوَّلًا مثلُ المقدِّماتِ في البرهانِ وكذلكَ تقالُ العللُ أيضًا فإنَّ جميعَ العللِ ابتداءاتٌ ولجميعِ الابتداءاتِ شيءٌ مشتركٌ هوَ الأوَّلُ ويُعلَمُ كيفَ هوَ وكيفَ يكونُ وبعضُ الابتداءاتِ في الأشياءِ وبعضُها هيَ

خارجةٌ عنِ الأشياءِ وكذلكَ الطبيعةُ ابتداءٌ والعنصرُ أيضًا والفكرةُ والاختيارُ والجوهرُ والذي منْ أجلِهِ والخيرُ والجودُ هوَ ابتداءٌ لأشياءَ كثيرةٍ والمعرفةُ والحركةُ أيضًا.

ترجمة حديثة: المبدأ يُطلق هذا الاسم على ذلك الجزء من الشيء الذي تبدأ منه الحركة أولاً. ومثاله في مِقدارٍ (نخط) أو طريق، فبدايتهما هي المبدأ.

ومن جهة أخرى، هناك مبدأ آخر، وهو ما منه يكون الشيء على أفضل وجه. فمثلاً في التعلّم، لا ينبغي أحياناً أن يُبدأ من المبدأ الأول للشيء نفسه، بل من حيث يسهل على المتعلّم الفهم.

ومبدأ آخر هو الجزء الأول الداخلي (الكامن) الذي منه يتكوّن الشيء، كقاعدة السفينة وأساس الدار. وفي الحيوانات، يظن البعض أنه القلب، وآخرون أنه الدماغ، وغيرهم ما شابه ذلك. وتُسمّى الصنائع أيضاً مبادئ، ولا سيما الصنائع الرئيسية (المهيمنة كالهندسة المعمارية).

وكذلك، فإن ما منه تُعرف الأشياء أولاً يُسمّى أيضاً مبدأ الشيء. ومثال ذلك مُقدّمات البراهين. وبهذه الاعتبارات المتعددة تُسمّى (المبادئ) عِلَلاً أيضاً؛ ذلك أن كل العلل مبادئ. فالمشترك إذن بين جميع المبادئ هو أنها "الأول الذي منه الشيء إما *يكون* (أو يوجد)، أو *يصير* (أو يتكوّن)، أو *يُعرف*. ومن هذه المبادئ ما هو داخلي (باطن)، ومنها ما هو خارجي (ظاهر).

ولهذا فإن "الطبيعة" مبدأ، و"العنصر"، وكذلك "العقل" و"الاختيار"، و"الجوهر"، و"الغاية" (أي ما من أجله الشيء). كما أن مبدأ المعرفة والحركة هو "الخير والشر" نفسُه.

التّفسيرُ

غرضُهُ في هذهِ المقالةِ أنْ يفصلَ دلالاتِ الأسماءِ على المعاني التي يُنظَرُ فيها في هذا العلمِ وهيَ التي تتنزَّلُ منْهُ منزلةَ موضوعِ الصناعةِ منَ الصناعةِ، وهذهِ الأسماءُ هيَ التي تقالُ بالنسبةِ إلى شيءٍ واحدٍ بجهاتٍ مختلفةٍ، ولذلكَ جعلَ النظرَ في شرحِ هذهِ الأسماءِ جزءًا منْ هذا العلمِ ولمْ يجعلِ النظرَ في تفصيلِ الاسمِ المشتركِ عندَ النظرِ في المعنى المطلوبِ الذي يدلُّ عليه ذلكَ الاسمُ حتى لا يكونَ جزءًا منَ الصناعةِ مفردًا، كما فعلَ ذلكَ في العلمِ الطبيعيِّ في مطلوبٍ مطلوبٍ، فإنَّ تفصيلَ الاسمِ إنَّما كانَ هناكَ ليتميَّزَ المعنى المطلوبُ منْ غيرِهِ، وهنا إنَّما قصدَ لتعديدِ الأمورِ التي ينظرُ فيها ههنا، فالنظرُ ههنا في الأسماءِ هوَ منْ جنسِ النظرِ في أصنافِ الموضوعِ الذي ينظرُ فيهِ صاحبُ العلمِ، وما هذا شأنُهُ فينبغي أنْ يفردَ بالقولِ وأنْ يتقدَّمَ النظرُ فيهِ على جميعِ المطالبِ التي في ذلكَ العلمِ، وذلكَ بخلافِ الأمرِ في تفصيلِ الاسمِ الذي يدلُّ على المطلوبِ منْ غيرِهِ، فإنَّ ذلكَ إنَّما ينبغي أنْ يتعرَّضَ لهُ عندَ النظرِ في المطلوبِ تحفُّظًا منَ الغلطِ الذي يعرضُ منْ اشتراكِ الاسمِ، فالغرضانِ متباينانِ.

ولمَّا خفيَ هذا على نيقلاوسَ رأى أنَّ الأفضلَ في الترتيبِ في هذا العلمِ أنْ يفصلَ الاسمَ عندَ النظرِ في ذلكَ المعنى الذي يقصدُ التَّكلُّمَ فيهِ لا أنْ يجعلَ جزءًا

منْ هذا العلمِ نخفيَ ذلكَ عليه كما خفيَ عليه الأمرُ في الأقاويلِ الجدليَّةِ أعني في مرتبتِها منْ هذا العلمِ على ما قلناهُ في مقالةِ حرفِ (ب).

ولمَّا كانَ هذا العلمُ إنَّما ينظرُ على القصدِ الأوَّلِ في مبادئِ الموجودِ بما هوَ موجودٌ شرعَ أوَّلًا يفصِّلُ على كَمْ منْ معنىً يقالُ هذا الاسمُ ليبيِّنَ الأوَّلَ الذي اشتقَّ منْهُ لسائرِ الباقيةِ هذا الاسمُ في ما يأتي بعدُ.

ولمَّا كانَ الابتداءُ إنَّما يكونُ منَ المبتدأِ قسمَ الابتداءَ مكانَ اسمِ المبتدأِ فقالَ "الابتداءُ يقالُ بعضُهُ الشيءُ الذي منْهُ يتحرَّكُ الشيءُ أوَّلًا مثلُ ابتداءِ الطُّولِ" يريدُ:- والشيءُ الذي منْهُ ابتداءُ التغييرِ وهوَ المسمَّى مبدأً يقالُ على وجوهٍ كثيرةٍ فبعضُها تقالُ على الشيءِ الذي منْهُ ابتدأتِ الحركةُ في المكانِ في الطولِ، ومثلُ ما يقالُ إنَّ ابتداءَ حركةِ النموِّ يكونُ أوَّلًا منَ العظمِ في الطُّولِ ثمَّ في العرضِ ثمَّ في العمقِ.

ثمَّ قالَ "والابتداءُ أيضًا يقالُ الشيءُ الذي منْهُ يجودُ كونُ الشيءِ، مثلُ التعليمِ فإنَّهُ ربَّما لمْ يبتدأْ بهِ منَ الأوَّلِ ومنْ ابتداءِ الشيءِ، بلْ منَ الذي يكونُ التَّعلُّمُ أسهلُ" يريدُ:- وابتداءُ التغييرِ الذي يكونُ منْهُ التعليمِ أوَّلًا لا يكونُ منَ الشيءِ الذي هوَ مبدأُ ذلكَ الشيءِ، بلْ منَ الشيءِ الذي منْهُ يكونُ تعليمِ ذلكَ الشيءِ أسهلُ، مثلُ مبدأِ التعليمِ فإنَّهُ كثيرًا ما يكونُ في العلومِ غيرَ الشيءِ الذي هوَ في الحقيقةِ مبدأُ الشيءِ المتعلَّمِ، بلْ منَ الذي هوَ أسهلُ، وهذا قدْ فعلَهُ أرسطوطاليسُ في كثيرٍ منْ كتبِهِ.

ثمَّ قالَ "ويقالُ ابتداءُ الشيءِ الذي منْهُ يكونُ الشيءُ أوَّلًا وهوَ في الشيءِ مثلُ الأساسِ للسَّفينةِ والبيتِ وكما يقولُ بعضُ النَّاسِ القلبُ للحيوانِ ويقولُ بعضُهمْ الدِّماغُ ويقولُ بعضُهمْ شيئًا آخرَ على قدرِ ظنونِهمْ" يريدُ:- ويقالُ المبدأُ على أوَّلِ

جزءٍ يتكوَّنُ منَ الشيءِ في الأشياءِ التي تتكوَّنُ منْ أجزاءٍ مختلفةٍ، مثلُ ما يقالُ إنَّ مبدأَ الحائطِ هوَ الأساسُ، ومبدأُ السفينةِ هوَ الذي هوَ لها بمنزلةِ الأساسِ، وهيَ الخشبةُ التي تبنى عليها أضلاعُ السفينةِ. ومثلُ ما يقالُ أنَّ مبدأَ الحيوانِ هوَ أوَّلُ عضوٍ يتكوَّنُ فيهِ مثلُ، ما اعتقدَ بعضُهمْ في هذا المبدأِ أنَّهُ القلبُ، واعتقدَ بعضُهمْ الدماغُ، وبعضُهمْ شيئًا آخرَ ممَّا وقعَ عليه ظنُّهُ أنَّهُ أوَّلُ عضوٍ يتكوَّنُ. وهذا المبدأُ يعمُّ الشيءَ الذي هوَ مبدأٌ على طريقِ الأسطقسِ أعني الذي منهُ مبدأُ الشيءِ، والأوَّلُ الذي منهُ مبدأُ التغيُّرِ الذي هوَ الحركةُ في المكانِ والنشوءُ والاستحالةُ.

ولمَّا ذكرَ أصنافَ المبادئِ التي منها الشيءُ في الجوهرِ والعرضِ، أخذَ يذكرُ أصنافَ مبادئِ الأشياءِ الفاعلةِ، فقالَ "ويقالُ ابتداءُ الذي منهُ يكونُ الشيءُ أوَّلًا وليسَ هوَ فيهِ وهوَ الذي منهُ يكونُ ابتداءُ الحركةِ والتغييرِ أيضًا مثلُ الولدِ منَ الأبِ والأمِّ والخصومةِ منَ الوقيعةِ" يريدُ:- ويقالُ مبدأٌ على الشيءِ الفاعلِ للشيءِ والمكوِّنِ لهُ، وهوَ الذي عنهُ يكونُ ابتداءُ كونِ الشيءِ حتَّى يتمَّ كونهُ، وهذا مثلُ تكوُّنِ الولدِ عنِ الأبِ والأمِّ، ومثلُ تكوُّنِ العداوةِ عنِ الحربِ، وتكوُّنُ الحربِ عنِ اختلافِ الاعتقادِ، وبالجملةِ فهذا السببُ هوَ الفاعلُ والمحرِّكُ. ووقعَ في النسخةِ "وهوَ في الشيءِ" والأظهرُ أنَّهُ غلطٌ وأنَّهُ يجبُ أنْ يقرأَ "وليسَ هوَ في الشيءِ"، وإنْ كانَ ما وقعَ في النسخةِ ليسَ بغلطٍ، فيشبهُ أنْ يكونَ إنَّما قالَ فيهِ "وهوَ في الشيءِ" لأنَّ هذا السببَ، هذهِ هيَ حالُهُ في الأشياءِ الطبيعيَّةِ، أعني أنَّهُ ليسَ هوَ خارجًا عنها مثلُ بزرِ الذكرِ والأنثى في الأنواعِ المتناسلةِ، وأمَّا في الأمورِ الصناعيَّةِ والإراديَّةِ، فهوَ خارجٌ عنِ الشيءِ. وبالجملةِ فالأبُ والأمُّ هيَ أسبابٌ خارجَ الشيءِ بعيدةٌ، الأبُ على أنَّهُ فاعلٌ والأمُّ على أنَّها هيولى.

ثمَّ قالَ "ويقالُ ابتداءً للشيءِ الذي لاختيارِهِ يتحرَّكُ ما يتحرَّكُ ويتغيَّرُ ما يتغيَّرُ مثلُ الولاياتِ التي تكونُ في المدنِ والملكِ والغزوِ والتغلُّبِ فإنَّها تقالُ ابتداءاتٌ" يريدُ:- ويقالُ مبدأٌ على السببِ الغائيِّ، وهذا السببُ أيضًا هوَ في الطبيعةِ، وهوَ الشيءُ الذي منْ أجلِهِ الكونُ، وإنَّما رسمَهُ بوجودِهِ في الأمورِ الاختياريَّةِ، لأنَّهُ في الأمورِ الإراديَّةِ أظهرُ منهُ في الأمورِ الطبيعيَّةِ.

وقولُهُ "وكذلكَ في الصناعاتِ ولا سيَّما في أوائلِ الصناعاتِ" يريدُ:- وهذا المبدأُ هوَ المطلوبُ في الصناعاتِ أوَّلًا، ولا سيَّما في أوَّلِ الشروعِ في الصناعةِ، لأنَّ الذي يرومُ أنْ يصنعَ شيئًا، فإنَّ الذي يفرضُ أوَّلًا هوَ غايةُ ذلكَ المصنوعِ، ومنهُ يستنبطُ سائرُ ما قبلَ الغايةِ، وهوَ جميعُ ما يكمِّلُ بهِ وجودُ تلكَ الغايةِ، ومجموعُ هذا هوَ الشيءُ المصنوعُ. وإنَّما قالَ "ولا سيَّما في أوائلِ الصناعاتِ" لأنَّ أوَّلَ ما يشرعُ الإنسانُ في استنباطِ الصناعةِ فإنَّ الذي يستنبطُ منها إنَّما يستنبطُهُ أوَّلًا منْ أجلِ الغايةِ، ثمَّ ما يستنبطُهُ بعدُ منْ تلكَ الصناعةِ فإنَّما يستنبطُهُ منْ أجلِ الذي استنبطَهُ منْ أجلِ الغايةِ، وهكذا يمرُّ الأمرُ في الاستنباطِ، إلى أنْ يتمَّ المصنوعُ، فهذا المبدأُ إذا هوَ مبدأُ الاستنباطِ والكونِ في الأمورِ الصناعيَّةِ والطباعيَّةِ.

ثمَّ قالَ "ويقالُ ابتداءً أيضًا للذي منهُ يعلَمُ الشيءُ أوَّلًا مثلُ المقدِّماتِ في البرهانِ" يريدُ:- ويقالُ اسمُ المبدأِ أيضًا على مبدأِ التعليمِ، وهوَ مثلُ المقدِّماتِ في البرهانِ والحدودِ، وهذا هوَ غيرُ المبدأِ الذي هوَ مبدأُ التعليمِ، لأنَّ هذا هوَ مبدأُ حصولِ العلومِ المطلوبةِ في الصناعةِ، والآخرُ هوَ مبدأُ تعلُّمِ الصناعةِ، أيْ منْ حيثُ يبدأُ في تعلُّمِها، ومبدأُ تعلُّمِ الصناعةِ غيرُ مبادئِ العلمِ المطلوبِ فيها، وبالجملةِ فكلُّ مبدأٍ فهوَ إمَّا مبدأُ وجودٍ وإمَّا مبدأُ تعليمٍ. وقدْ يعرضُ كما قيلَ في بعضِ الصنائعِ أنْ تكونَ مبادئُ الوجودِ هيَ بعينِها مبادئُ التعليمِ، وقدْ تكونُ في بعضِها غيرَها على ما فصِّلَ في غيرِ ما موضعٍ.

ثمَّ قالَ "وكذلكَ تقالُ العللُ أيضًا فإنَّ جميعَ العللِ ابتداءاتٌ" يريدُ:- وكذلكَ اسمُ العلةِ يقالُ على جميعِ الأشياءِ التي قلنا أنَّ اسمَ المبدأِ يقالُ عليها

ثمَّ قالَ "ولجميعِ الابتداءاتِ شيءٌ مشتركٌ هوَ الأوَّلُ ويعلَمُ كيفَ هوَ وكيفَ يكونُ" يريدُ:- وجميعُ ما يقالُ عليها اسمُ المبدأِ، فإنَّهُ إنَّما يقالُ بالنسبةِ إلى أوَّلٍ فيها هوَ أحقُّ بذلكَ المعنى، ولكنَّ نسبتُها إلى ذلكَ الأوَّلِ نسبٌ مختلفةٌ في القربِ والبعدِ كالحالِ في اسمِ الموجودِ. وقولُهُ "ويعلَمُ كيفَ هوَ وكيفَ يكونُ" يريدُ:- وهذا الأوَّلُ هوَ الذي يقصدُ أنْ يعرفَ في هذا العلمِ كيفَ هوَ في ذاتِه، وكيفَ يكونُ أوَّلًا، وهذا الأوَّلُ هوَ السببُ الغائيُّ، وذلكَ أنَّ كلَّ الأسبابِ إنَّما كانتْ أوائلَ منْ أجلِ هذا الأوَّلِ.

ثمَّ قالَ "وبعضُ الابتداءاتِ في الأشياءِ وبعضُها خارجةٌ منَ الأشياءِ وكذلكَ الطبيعةُ ابتداءٌ والعنصرُ أيضًا" يريدُ:- ومبادئُ الأشياءِ بعضُها توجدُ في الشيءِ بمنزلةِ الصورةِ والمادَّةِ وبعضُها خارجَ الشيءِ بمنزلةِ الفاعلِ والغايةِ.

وقولُهُ "والفكرةُ والاختيارُ والجوهرُ والذي منْ أجلِهِ والخيرُ والجودُ هوَ ابتداءٌ لأشياءَ كثيرةٍ والمعرفةُ والحركةُ أيضًا" يريدُ: - أنَّ هذهِ كلَّها مبادئُ الأشياءِ، التي هيَ لها مبادئُ على أنها خارجة عنها، ويعني "بالجوهر" الصورة المكونة لمثلها بالنوعِ، ويعنى "بالجود" الخير و"بالذي من أجله شيئا واحدا بعينه" وهو المبدأ الغائي، ولكن ليست بأسماء مترادفة بإطلاق.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢

العلَّةُ تقالُ على نوعٍ واحدٍ الّذي منهُ يكونُ شيءٌ وهوَ فيهِ مثلُ النّحاسِ للصّنمِ والفضَّةِ للخاتمِ وما أشبهَ ذلكَ منَ الأجناسِ. وتقالُ على نوعٍ آخرَ الصّورةُ والمثالُ، وهذا هوَ كلمةٌ تدلُّ كينونةَ الشّيءِ وأجناسِهِ، مثلُ ما ينسبُ نسبةَ الاثنينِ إلى الواحدِ إلى الّذي بالكلِّ وجميعِ العددِ وأجزاءِ الكلمةِ كذلكَ. وأيضًا تقالُ على نوعٍ آخرَ منْ حيثُ ابتداءِ التّغيُّرِ والسّكونِ الأوَّلِ، مثلُ ما يقالُ المشيرُ علَّةٌ، والأبُ للولدِ، وبالجملةِ الفاعلُ للمفعولِ بهِ والمغيِّرُ للمتغيِّرِ. وأيضًا تقالُ بنوعٍ آخرَ كالتّمامِ، وهذا هوَ الّذي يكونُ الشّيءُ منْ أجلِهِ، مثلُ الصّحَّةِ علَّةُ المشيِ، فإنَّا إذا سئلنا: لمَ يمشي؟ قلنا: ليكونَ صحيحًا. وإذا نحنُ قلنا هذا القولَ نرى أنَّا قدْ أدَّينا العلَّةَ، وكذلكَ سائرُ الأشياءِ الّتي بها يكونُ التّمامُ بحركةِ شيءٍ آخرَ وهوَ متوسِّطٌ، مثلُ ما يقالُ علَّةُ الصّحَّةِ الحميَّةُ والاستفراغُ أوِ الأدويةُ أوِ الآلاتُ، فإنَّ جميعَ هذهِ تتَّخذُ لطلبِ التّمامِ. والفصلُ بينهما أنَّ بعضَها كالآلاتِ وبعضَها كالأفعالِ. فالعللُ تقالُ أكثرَ ذلكَ على هذهِ الأنواعِ، فلأنَّ العللَ تقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ يعرضُ أنْ تكونَ عللٌ كثيرةٌ لشيءٍ واحدٍ ولكنْ بنوعِ العرضِ، مثلُ الصّنمِ فإنَّ صناعةَ الأصنامِ علَّةٌ والنّحاسُ أيضًا ليسَ بشيءٍ آخرَ إلّا بأنَّهُ صنمٌ، ولكنَّهُ ليسَ بنوعٍ واحدٍ بلْ أحدهما كالهيولى والآخرُ كالّذي منهُ تكونُ الحركةُ والنّصبُ والصّحَّةُ علٌ بعضُها لبعضٍ، فإنَّ النّصبَ علَّةُ الصّحَّةِ وهيَ علَّةُ النّصبِ، ولكنَّها ليستْ بنوعٍ واحدٍ بلْ بعضُها مثلُ التّمامِ وبعضُها مثلُ ابتداءِ الحركةِ. وأيضًا تكونُ علَّةٌ واحدةٌ للأشياءِ المتضادَّةِ، مثلُ الشّيءِ الّذي إذا كانَ حاضرًا كانَ علَّةَ ما ينبغي، وإذا غابَ هذا بعينِهِ ربَّما كانَ علَّةَ ضدِّ ذلكَ، مثلُ غيبةِ مدبِّرِ السّفينةِ ربَّما كانَ علَّةَ انقلابِها

وحضورُهُ علَّةَ سلامتِها، وهذانِ كلاهما -أعني الحضورَ وعدمَ الحضورِ- عللٌ كالمحرِّكةِ.

ترجمة حديثة: فالعلة تُقال على نحوٍ واحدٍ: وهي ما منه يكون الشيء وهو فيه، كالنحاس للتمثال، والفضة للطاس، وأجناس هذه.

وعلى نحوٍ آخر، هي الصورة والمثال. وهذه هي القول المعبّر عن ماهية الشيء، وأجناس هذه. كمثل نسبة "ذي الكل" (الأوكتاف)، وهي اثنان إلى واحد، والعدد بإطلاق، والأجزاء التي في القول.

وكذلك: ما منه المبدأ الأول للتغير أو للسكون. كالمشير فإنه علة، والأب للولد، وبإطلاق: الفاعل للشيء المفعول، والمغيِّر للشيء المتغيِّر.

وكذلك: [تُقال العلة] كالغاية. وهذه هي "ما من أجله الشيء". فمثلاً، الصحة [علةٌ] للمشي. فإننا إذا سُئِلنا "لِمَ يمشي؟" قلنا: "ليصحَّ". وإذا قلنا ذلك، فإننا نعتقد أننا قد أتينا بالعلة. وكل ما يقع في الوسط بين المحرِّك والغاية، فمثلاً من أجل الصحة، يكون التنحيف أو الإسهال أو الأدوية أو الآلات. فإن كل هذه إنما هي من أجل الغاية. ولكنها تختلف عن بعضها، من حيث إن بعضها آلات، وبعضها الآخر أعمال.

فهذه هي العلل التي تُقال على هذا العدد من الأنحاء تقريبًا.

ولما كانت العلل تُقال على أنحاء كثيرة، فقد اتفق أن يكون للشيء الواحد بعينه عللٌ كثيرة لا بالعرض. فمثلاً، علة التمثال هي صناعة التماثيل والنحاس، لا من جهة شيء آخر، بل بما هو تمثال. وليس على نحوٍ واحد، بل أما هذا [النحاس] فمن جهة المادة، وأما ذاك [الصناعة] فمن حيث مبدأ الحركة.

وقد تكون الأشياء عللاً بعضها لبعض، كالرياضة لجودة المزاج، وهذه [جودة المزاج] للرياضة. ولكن ليس على نحوٍ واحد، بل هذه [جودة المزاج] من جهة الغاية، وتلك [الرياضة] من جهة مبدأ الحركة.

وكذلك، قد يكون الشيء الواحد بعينه علةً للمتقابلات. فإن الشيء الذي يكون بحضوره علة لشيء ما، هو نفسه قد نعدُّ غيابه علةً لنقيضه في بعض الأحيان. كغياب الربان الذي هو علة انكسار السفينة، في حين كان حضوره علةً لسلامتها. وكلاهما، أي الحضور والغياب، هما علتان من جهة كونهما محركتين.

التّفْسيرُ

يقولُ أنَّ العلَّةَ تقالُ على العنصرِ، مثلُ ما يقالُ أنَّ النّحاسَ علَّةُ الصّنمِ والفضَّةَ علَّةُ الخاتمِ، وتقالُ على الصّورةِ والمثالِ. وقولُهُ: "وهذا هوَ كلمةٌ تدلُّ على كينونةِ الشّيءِ وأجناسِهِ" يريدُ: وهذهِ العلَّةُ هيَ الّتي تدلُّ على صورةِ الشّيءِ الخاصَّةِ بهِ وصورةِ أجناسِهِ.

ثمَّ أتى بمثالِ الصّورةِ الّتي هيَ جنسٌ فقالَ: "مثلُ ما ينسبُ نسبةُ الاثنينِ إلى الواحدِ إلى الّذي بالكلِّ" يريدُ: والصّورةُ الّتي هيَ صورةُ الجنسِ هيَ مثلُ نسبةِ الاثنينِ إلى الواحدِ، فإنَّها كالجنسِ إلى النّغمةِ الّتي بالكلِّ، وذلكَ أنَّ نسبةَ الاثنينِ إلى الواحدِ هيَ جنسُ هذهِ النّغمةِ على ما تبيَّنَ في علمِ الموسيقى. وقولُهُ: "وجميعُ العددِ وأجزاءُ الكلمةِ كذلكَ" يريدُ: وكذلكَ العددُ هوَ صورةٌ عامَّةٌ لأجزاءِ العددِ، وكذلكَ الكلمةُ -أيْ الحدُّ- صورةٌ عامَّةٌ جنسيَّةٌ لأجزائهِ -أيْ للحدودِ الّتي تحتَهُ-.

وقولُهُ: "وأيضًا تقالُ بنوعٍ آخرَ منْ حيثُ ابتداءِ التّغييرِ والتّكوُّنِ الأوَّلِ" أرادَ بهِ العلَّةَ الفاعلةَ، أعني منْ حيثُ ابتداءِ التّغييرِ والتّكوُّنِ الأوَّلِ الّذي منهُ أوَّلًا يكونُ التّكوُّنُ. وقولُهُ: "مثلُ ما يقالُ المشيُ علَّةٌ" يريدُ: مثلُ كونِ المشيِ علَّةً فاعلةً للصّحَّةِ، والأبُ أيضًا علَّةٌ فاعلةٌ للولدِ.

ولما ذكرَ العللَ الّتي على طريقِ الهيُولى والصّورةِ والفاعلِ، ذكرَ العلَّةَ الّتي هيَ الغايةُ أيضًا فقالَ: "وأيضًا تقالُ بنوعٍ آخرَ كالتّمامِ، وهذا هوَ الّذي يكونُ الشّيءُ منْ أجلِهِ، مثلُ الصّحَّةِ علَّةُ المشيِ، فإنَّا إذا سئلنا: لمَ يمشي؟ قلنا: ليكونَ صحيحًا، وإذا نحنُ قلنا هذا القولَ نرى أنَّا قدْ أتينا بالعلَّةِ" يريدُ: وقدْ تقالُ العلَّةُ بنوعٍ رابعٍ وهيَ العلَّةُ الّتي هيَ التّمامُ المقصودُ بفعلِ الفاعلِ، مثلُ الصّحَّةِ الّتي هيَ المقصودةُ بالمشيِ والرّياضةِ، والدّليلُ على ذلكَ أنَّهُ إذا قيلَ: لمَ يمشي فلانٌ ويرتاضُ؟ قلنا: ليكونَ صحيحًا.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ سائرُ الأشياءِ الّتي يكونُ بها التّمامُ بحركةِ شيءٍ آخرَ متوسّطٍ، مثلُ ما يقالُ علَّةُ الصّحَّةِ الحميَّةُ والاستفراغُ والأدويةُ والآلاتُ، فإنَّ جميعَ هذهِ تتَّخذُ لطلبِ التّمامِ" يريدُ: والأشياءُ الّتي فعلُها منْ أجلِ الغايةِ منها ما هيَ تفعلُ الغايةَ والتّمامَ بأنفسِها وأوَّلًا، ومنها ما تفعلُهُ بوساطةِ غيرِها، مثلُ فعلِ الحميَّةِ الصّحَّةَ والاستفراغِ، فإنَّ الاستفراغَ يخرجُ الخلطَ الفاسدَ والحميَّةَ تصلحُهُ وتستفرغُهُ، فيلزمُ عنْ ذلكَ وجودُ الصّحَّةِ، وكذلكَ الحالُ في الأدويةِ والآلاتِ إنَّما تفعلُ الصّحَّةَ بتوسُّطِ غيرِها وكذلكَ الرّياضةُ.

ثمَّ قالَ: "والفصلُ بينهما أنَّ بعضَها كالآلاتِ وبعضَها كالأفعالِ" يريدُ: وهذهِ كلُّها تشتركُ في وجودِ الغايةِ الّتي هيَ الصّحَّةُ، وإنَّما ينفصلُ بعضُها منْ بعضٍ بأنَّ بعضَها أفعالٌ فقطْ مثلُ المشيِ، وبعضَها آلاتٌ مثلُ الأدويةِ والمبضعِ والمحاجمِ.

ثمَّ قالَ: "والعلَّةُ تقالُ أكثرَ ذلكَ على هذهِ الأنواعِ" يريدُ: أنَّ اسمَ العلَّةِ يقالُ على أكثرِ الأمرِ وأشهرِهِ على هذهِ العللِ الأربعةِ، وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّهُ قدْ يقالُ عللٌ على لوازمِ هذهِ ولواحقِها وآثارِها.

ثُمَّ قالَ: "العللُ تقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ، يعرضُ أنْ تكونَ عللٌ كثيرةٌ لشيءٍ واحدٍ". يريدُ: ولَمَّا كانتِ العللُ توجدُ على أنواعٍ مختلفةٍ، عرضَ أنْ تكونَ للشيءِ الواحدِ بعينهِ عللٌ كثيرةٌ، وإنَّما قالَ "عرضَ"؛ لأنَّ منَ الأشياءِ ما ليسَ لها إلَّا بعضُ العللِ، أعني بعضَ أجناسِها. ثُمَّ أتى بالمثالِ في ذلكَ ممَّا كانَ مشهوراً في زمانِهم ومحموداً، فقالَ: "مثلُ الصنمِ، فإنَّ صناعةَ الأصنامِ علةٌ، والنحاسُ أيضاً علةٌ بأنَّهُ صنمٌ، ولكنَّهُ ليسَ بنوعٍ واحدٍ، بلْ أحدهما كالهيولى والآخرُ كالذي منهُ تكونُ الحركةُ". يريدُ: مثالُ ذلكَ الصنمُ، فإنَّ صناعةَ عملِ الأصنامِ علةٌ لهُ، وكذلكَ النحاسُ علةٌ لهُ، لكنْ بنوعينِ: أحدهما كالعلةِ الهيُولانيَّةِ وهوَ النحاسُ، والأخرى كالعلةِ المحرّكةِ والمكوّنةِ وهيَ صناعةُ عملِ الأصنامِ.

ثُمَّ قالَ: "والنَّصْبُ والصّحّةُ عللٌ بعضُها لبعضٍ، فإنَّ النَّصْبَ علةُ الصّحّةِ وهيَ علةُ النَّصْبِ". يريدُ: والعللُ التي في الشيءِ الواحدِ بعينهِ بعضُها علةٌ لبعضٍ، فإنَّ المشيَ علةُ الصّحّةِ على أنَّهُ فاعلٌ، والصّحّةُ علةٌ للمشيِ على أنَّها غايةٌ لهُ.

ولَمَّا عدَّدَ أنواعَ العللِ، فأخذَ يذكرُ أحوالَها، مثلَ أنَّهُ يعرضُ لها أنْ تكونَ عللاً لشيءٍ واحدٍ، ومثلَ أنَّ بعضَها عللٌ لبعضٍ، أخذَ يذكرُ أيضاً حالةً أخرى منْ أحوالِ العللِ، فقالَ: "وأيضاً تكونُ علةٌ واحدةٌ للأشياءِ المتضادّةِ، مثلُ الشيءِ الذي إذا كانَ حاضراً كانَ علةَ ما ينبغي، وإذا غابَ هذا بعينهِ ربَّما كانَ علةَ ضدِّ ذلكَ". يريدُ: إنَّ الأشياءَ المتضادّةَ عللُها متضادّةٌ، وقدْ يمكنُ أنْ يكونَ الشيءُ الواحدِ بعينهِ علةً للمتضادّينِ لا بجهةٍ واحدةٍ، لكنْ بجهتينِ مختلفتينِ.

ثُمَّ أتى بمثالٍ منْ ذلكَ فقالَ: "مثلُ غيبةِ مدبّرِ السفينةِ ربَّما كانَ علةَ انقلابِها، وحضورُهُ علةً لسلامتِها". يريدُ: مثلُ الملاّح، فإنَّ غيبتَهُ عنِ السفينةِ قدْ تكونُ سبباً لعطبِ السفينةِ، وحضورُهُ سبباً لسلامتِها.

ثُمَّ قالَ: "وهذانِ كلاهما، أعني الحضورَ وعدمَ الحضورِ، عللٌ كالمحرّكةِ". يريدُ: وهاتانِ الحالتانِ منْ مدبّرِ السفينةِ هما سببانِ للعطبِ والسَّلامةِ منْ جنسِ الأسبابِ المحرّكةِ والفاعلةِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣

فجميعُ العللِ الّتي قيلَتْ الآنَ تقعُ على أربعةِ أنواعٍ مشهورةٍ جدّاً، فإنَّ حروفَ السلابيّاتِ وهيولَى المصنوعاتِ والأرضِ وجميعَ الأجرامِ الّتي تشبهُها، وأجزاءَ الكلِّ ومقدّماتِ النتيجةِ، هيَ كالعللِ الّتي مِنْ شيءٍ. وبعضُ هذهِ مثلُ الموضوعِ، وبعضُها مثلُ الأجزاءِ، وبعضُها مثلُ الّذي يدلُّ على ما كينونةِ الشيءِ، مثلُ الكلِّ والتركيبِ والصورةِ. وأمَّا الزرعُ والطبيبُ والمشيُ، وكلُّ ما هوَ فاعلٌ فعلاً ما، فمِنْ حيثُ ابتداءِ التغييرِ والثباتِ. وبعضُها كالتمامِ والجودِ لغيرِها؛ فإنَّ الّذي مِنْ أجلِهِ يكونُ الجودُ لغيرِهِ منَ الأشياءِ يريدُ أنْ يكونَ تماماً أيضاً. ولا فصلَ فيما بينَ قولِنا إنَّ الشيءَ جوادٌ وأنَّهُ يظنُّ جواداً.

فالعللُ هيَ هذهِ، وعددُ صورِها على هذهِ العدةِ، وعددُ وجوهِ العللِ كثيرةٌ، وإذا أضيفتْ تصيرُ أقلَّ أيضاً؛ فإنَّهُ تقالُ عللٌ مراراً كثيرةً للأشياءِ الّتي تتفقُ في الصورةِ، وتقالُ بعضُها قبلَ بعضٍ وبعضُها بعدُ، مثلَ ما يقالُ إنَّ علةَ البرءِ الطبيبُ الماهرُ، والمهنةُ، والضعفُ هوَ علةٌ للّذي بالكلِّ، والعددُ أيضاً، وكذلكَ أيضاً المحيطُ

بشيءٍ مِنَ الجزئيّاتِ، وأيضاً كالعرضِ وأجناسِهِ مثلَ الصنمِ؛ فإنَّ علّتَهُ صانعُ الأصنامِ وهوَ بولوقيطسُ، ولكنْ بنوعٍ آخرَ وآخرَ، وذلكَ أنَّهُ عرَضَ أنْ يكونَ اسمُ صانعِ الأصنامِ بولوقيطسُ، وكذلكَ أيضاً الأشياءُ الّتي تحيطُ بالعرضِ مثلَ الإنسانِ إذا كانَ علةً للصنمِ أوْ حيوانٍ ما. وبعضُ الأعراضِ أبعدُ مِنْ بعضٍ، وبعضُها أدنى مِنْ بعضٍ، مثلَ قولِنا إنَّ الأبيضَ والموسيقارعلةٌ للصنمِ، وليسَ بولوقيطسُ فقطْ أوِ الإنسانُ.

ويقالُ عللٌ غيرَ هذهِ كلِّها ما يقالُ بنوعٍ خاصٍّ أيضاً وما يقالُ بنوعٍ عامٍّ، ويقالُ بعضُها بالقوّةِ وبعضُها بالفعلِ، مثلَ البنّاءِ لِمَا سيبنَى، أوِ البنّاءِ الّذي يبنَى. ويقالُ مثلُ هذهِ الأقاويلِ الّتي قيلَتْ في الأشياءِ الّتي عللُها معلولةٌ أيضاً، مثلَ علةِ هذا الصنمِ بأنَّهُ صنمٌ، أوْ بأنَّهُ صورةٌ ما أوْ نحاسٌ، وعلةِ النحاسِ بأنَّهُ هيولَى ما، وكذلكَ في الأعراضِ. وأيضاً تقالُ هذهِ وتلكَ على التركيبِ كقولِنا: لا فولوقيطسُ ولا صانعَ الصنمِ، بلْ فولوقيطسُ صانعُ الصنمِ. إلَّا أنَّ كثرةَ جميعِ هذهِ هيَ ستةٌ، وتقالُ على نوعينِ: إمَّا ككلٍّ أوْ كجنسٍ [ناقصٌ مِنَ الروميّ]. والفصلُ فيما بينَهُما أنَّ الفاعلةَ والجزئيّةَ هيَ وليسَ هيَ معاً، والّتي لها عللٌ أيضاً مثلَ المبريِّ وهذا البنّاءِ لهذا المبْنَى. فأمَّا الّتي بالقوّةِ فليستْ أبداً معاً؛ فإنَّ البيتَ والبنَّاءَ لا يفسدانِ معاً.

ترجمة حديثة: فإن جميع العلل المذكورة الآن تنحصر في أربعة أنحاء ظاهرة. وذلك أنَّ عناصر المقاطع (الحروف)، ومادة المصنوعات، والنار والأرض وجميع الأجسام التي من هذا الضرب، وكذلك أجزاء الكل ومقدمات النتيجة، هي عللٌ من جهة ما هي "ما منه الشيء". ومن هذه، بعضها يكون كالموضوع، مثل الأجزاء، وبعضها الآخر يكون كالماهية (ما به الشيء هو ما

هو)، مثل الكل والتركيب والصورة. وأمّا البذر والطبيب والمشير، وبالجملة الفاعل، فكلها [علل] من حيث هي مبدأ التغيير أو السكون. وأمّا سائرها فهي كالغاية وخير الأشياء الأخرى. وذلك أن "ما لأجله الشيء" هو الأفضل، وهو الذي يُراد أن يكون غاية لغيره، ولا فرق في أن يُقال إنه الخير أو الخير الظاهر.

فهذه هي العلل، وهذه كثرتها من جهة النوع. ولكن أنحاء العلل، وإن كانت كثيرة بالعدد، فإنها تُردُّ إلى ما هو أقل. فإن العلل، حتى التي من نوع واحد، تُقال على أنحاء كثيرة، أعني بعضها متقدم وبعضها متأخر عن بعض. كمثل علة الصحة: الطبيب وصاحب الصنعة؛ وعلة "ذي الكل" [الأوكّاف]: الضعف والعدد؛ ودائماً ما تكون [العلل] التي تشتمل على الجزئيات [أعمّ].

وأيضًا، تُقال [العلل] كالعَرَض نفسه وأجناس ذلك العَرَض. كمثل أن بولكليتس[1] علة للتمثال على نحو، وصانع التمثال علة له على نحو آخر، وذلك أنه اتفق لصانع التمثال أن يكون بولكليتس. وكذلك الأشياء التي تشتمل على العَرَض: كأن يُقال إن الإنسان علة للتمثال، أو الحيوان بالجملة، وذلك أن بولكليتس إنسان، والإنسان حيوان. ومن الأعراض أيضاً ما هو أبعد وما هو أقرب، كأن يُقال إن الأبيض والموسيقي هما علة التمثال، لا بولكليتس أو الإنسان فقط.

وفضلاً عن جميع العلل التي تقال "بالذات" وتلك التي تقال "بالعَرَض"، فإن منها ما يقال "بالقوة" ومنها ما يقال "بالفعل" (كفاعلة). كعلة البناء الذي سيُبنى: البنّاءُ [بالقوة]، أو البنّاءُ الذي يبني [بالفعل]. وعلى هذا النحو أيضاً تُقال [هذه الفروق] في الأشياء التي هي معلولاتها، كقولنا علة "هذا التمثال"، أو "تمثال"، أو "صورة" بالجملة؛ أو علة "هذا النحاس"، أو "نحاس"، أو "مادة" بالجملة. وكذلك

في الأعراض. وأيضًا، قد تُقال هذه وتلك مقترنة، كأن لا نقول بولكليتس، ولا صانع التمثال، بل "بولكليتس صانع التمثال".

إلا أن جميع هذه [الأنحاء] في كثرتها هي ستة، ولكنها تُقال على نحوين: فإما أن تُقال كالجزئي، أو كجنسه؛ أو كالعَرَض، أو كجنس العَرَض؛ أو مقترنة، أو مطلقة. وكذلك تُقال كفاعلة (بالفعل)، أو بحسب القوة.

وهي تختلف في أن العلل الفاعلة والجزئية تكون ولا تكون في آنٍ واحد مع معلولاتها، مثل هذا الطبيب المداوي مع هذا المريض المستبرئ، وهذا البنّاء الباني مع هذا الشيء الذي يُبنى. أما ما هو بالقوة فليس كذلك دائماً، فإن البيت والبنّاء لا يفسدان معاً.

التّفسيرُ

إنَّهُ لَمَّا ذكرَ مِنْ أجناسِ العللِ الأربعةِ الأجناسَ المشهورةَ وذكرَ أحوالَها المشهورةَ، يريدُ أنْ يذكرَ في هذا الفصلِ أمرينِ؛ أحدُهما رجوعُ جميعِ العللِ إلى هذهِ الأربعةِ الأجناسِ، والثانيُ معرفةُ أجناسِها. فابتدأَ فقالَ: "فجميعُ العللِ الّتي قيلَتْ الآنَ تقعُ على أربعةِ أنواعٍ مشهورةٍ جدّاً".

ثمَّ أخذَ يعرفُ كيفَ ترجعُ العللُ المشهورةُ إلى واحدٍ واحدٍ مِنْ هذهِ الأجناسِ الأربعةِ، فقالَ: "فإنَّ حروفَ السلابيّاتِ وهيولَى المصنوعاتِ والأرضِ وجميعَ الأجرامِ الّتي تشبهُها، وأجزاءَ الكلِّ ومقدّماتِ النتيجةِ هيَ كالعللِ الّتي مِنْ شيءٍ". يريدُ أنَّ كونَ الحروفِ عللاً للمقاطعِ، وموادِّ المصنوعاتِ للمصنوعاتِ، وموادِّ المطبوعاتِ للمطبوعاتِ مثلَ الأرضِ وسائرِ الأجرامِ الّتي تشبهُها (أعني الماءَ والهواءَ والأرضَ الّتي هيَ موادُّ الأجسامِ غيرِ المتشابهةِ الأجزاءِ، والأجسامِ

المتشابهةِ الأجزاءِ الّتي هيَ أيضاً موادُّ الأجسامِ الآليّةِ)، والعللِ الّتي هيَ مثلُ أجزاءِ الشيءِ للشيءِ ومثلُ كونِ المقدّماتِ عللاً للنتائجِ؛ هذه كلُّها راجعةٌ إلى جنسٍ واحدٍ مِنْ تلكَ الأجناسِ الأربعةِ، وهوَ السببُ العنصريُّ الّذي يدلُّ عليه بحرفِ مِنْ في قولِنا إنَّ كلَّ متكوّنٍ فهوُ متكوّنٌ مِنْ شيءٍ، وهذا هوَ الّذي أرادَ بقولِهِ كالعللِ الّتي مِنْ شيءٍ، يريدُ كالعلّةِ الّتي يدلُّ عليها حرفُ "مِنْ".

ولَمَّا عرَفَ أنواعَ العللِ الماديّةِ، أخذَ يعرفُ أيضاً أنواعَ العللِ الصوريّةِ ممَّا يمكنُ أنْ يخفَى فيها، فقالَ: "وبعضُ هذهِ مثلُ الموضوعِ، وبعضُها مثلُ الّذي يدلُّ على كينونةِ الشيءِ، مثلُ الكلِّ والتركيبِ والصورةِ". يريدُ: وبعضُ عللِ هذهِ الأشياءِ الّتي عدَدْنا عنصرٌ كما قلْنا، وبعضُها مثلُ الكلِّ والأجزاءِ؛ فإنَّ الكلَّ صورةٌ والأجزاءَ عنصرٌ، وكذلكَ الحروفُ والمقاطعُ والأسطقساتُ والأشياءُ الّتي هيَ لها أسطقساتٌ؛ فإنَّ التركيبَ هوَ في هذهِ كلِّها بمنزلةِ الصورةِ، وكأنَّهُ أرادَ أنْ يعرفَ أنَّهُ كما أنَّ العنصرَ يقالُ على أشياءَ كثيرةٍ كذلكَ الصورةُ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الزرعُ والطبيبُ والمشيُ وكلُّ ما هوَ فاعلٌ فعلاً فمِنْ حيثُ ابتداءِ التغييرِ والثباتِ". يريدُ: وأمَّا العللُ الّتي هيَ الزرعُ والطبيبُ والمشيُ وكلُّ ما هوَ فاعلٌ فعلاً مِنَ الأفعالِ، فكلُّها راجعٌ إلى العلةِ الّتي هيَ ابتداءُ التغييرِ بعدَ الثباتِ والسكونِ، وهيَ الّتي تسمَّى الحركةَ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُها كالتمامِ والجودِ لغيرِها، فإنَّ الذي مِن أجلِهِ يكونُ الجودُ لغيرِهِ مِنَ الأشياءِ"، يُريدُ: فإنَّ الجودةَ والتمامَ إنَّما توجَدُ للأشياءِ مِن قبلِ السببِ الغائيِّ، ولِذلكَ ما لم يكُنْ فيها سببٌ غائيٌّ لم يكُنْ فيها خيرٌ.

ثمَّ قالَ: "فالعلَلُ هذهِ، وعدَدُ صوَرِها على هذهِ العِدَّةِ"، يُريدُ: فعدَدُ أجناسِ العِلَلِ هو هذا العددُ، أعني الأربعةَ، وأنواعُها هي مثلُ هذهِ التي عددْناها.

ثمَّ قالَ: "ووجوهُ العِلَلِ كثيرةٌ"، يُريدُ: وأمَّا أصنافُ العِلَلِ فهيَ كثيرةٌ.

ثمَّ قالَ: "وإذا أُضيفَتْ تصيرُ أقلَّ أيضاً"، يُريدُ: لكنْ إذا أُضيفَ بعضُها إلى بعضٍ على جِهةِ التقابُلِ، أي قُسِّمَتْ إلى المتقابلاتِ، انحصرَتْ، وصارَتْ محدودةً.

ثمَّ أخذَ يحصُرُها، فقالَ: "فإنَّه تُقالُ عِلَلٌ مِرارًا كثيرةً للأشياءِ التي تتَّفِقُ في الصورةِ، وتُقالُ بعضُها قبلَ بعضٍ، وبعضُها بعدُ"، يُريدُ: فإنَّ مِنَ العِلَلِ المتَّفِقةِ في الصورةِ، أي التي هي مِن جِنسٍ واحدٍ، ما توجَدُ بعضُها قبلَ بعضٍ في كونِها علَّةً للشيءِ الواحدِ، فتكونُ العِلَلُ على هذا منها قريبةٌ ومنها بعيدةٌ.

ثمَّ أتى بمثالِ ذلكَ، فقالَ: "مثلُ ما يُقالُ: إنَّ علَّةَ البُرءِ الطبيبُ الماهرُ، والمِهنةُ، والضعفُ علَّةُ الذي بالكلِّ والعدَدِ، وكذلكَ أيضاً المحيطُ بشيءٍ مِنَ الجزئياتِ"، يُريدُ: مثالُ ذلكَ: أمَّا في العِلَلِ الفاعِلةِ فكالطبيبِ والصناعةِ، فإنَّ كِلَيهما علَّةُ البُرءِ والصِّحَّةِ، لكنَّ الصناعةَ علَّةٌ بعيدةٌ، والطبيبُ علَّةٌ قريبةٌ. وأمَّا في العِلَلِ التي على طريقِ الصورةِ، فالضعفُ والعددُ اللَّذانِ كلاهما صورةُ النَّغمةِ التي تُسمَّى الذي بالكلِّ، وهيَ التي على نسبةِ الاثنينِ إلى الواحدِ، لكنَّ العددَ صورةٌ بعيدةٌ، والضعفُ لها صورةٌ قريبةٌ. وقولُه: "وكذلكَ المحيطُ أيضاً بشيءٍ مِنَ الجزئياتِ"، يُريدُ: وإنَّما صارَتْ هذهِ الصورُ بعضُها أبعدُ مِن بعضٍ؛ لأنَّ بعضَها تُحيطُ ببعضٍ، ولِذلكَ كانَ الحالُ في المُحيطاتِ بشيءٍ مِنَ الأشياءِ الجزئيَّةِ هي هذهِ الحالُ، أي بعضُها أقربُ مِنَ الجزئيِّ، وبعضُها أبعدُ. وهذا الصنفُ أيضاً يوجَدُ في السببِ الذي على طريقِ الغايةِ، أعني أنَّه يوجَدُ فيهِ القريبُ والبعيدُ، وكذلكَ التي على طريقِ المادَّةِ.

ولمَّا عدَّدَ هذينِ الصِّنفَينِ المتقابلَينِ، عدَّدَ صنفًا آخَرَ متقابلًا، فقالَ: "وأيضاً كالعرضِ وأجناسِه، مثلُ الصَّنمِ، فإنَّ علَّتَه صانعُ الأصنامِ، وفلانٌ"، يُريدُ: وأيضاً العِلَلُ منها ما هيَ عِلَلٌ بالذَّاتِ، ومنها ما هيَ عِلَلٌ بالعرضِ، مثلُ الصَّنمِ، فإنَّ علَّتَه بالذَّاتِ هو صانعُ الأصنامِ، وعلَّتُه بالعرضِ هو زيدٌ أو عمرٌو الذي عرَضَ لهُ أنْ كانَ صانعًا للأصنامِ.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ بنوعٍ آخَرَ، وآخَرَ أيضاً الذي يُحيطُ بالعرضِ، مثلُ الإنسانِ إذا كانَ علَّةً للصَّنمِ أو حيوانٍ ما"، يُريدُ: إنَّ الشيءَ الذي يُنسَبُ إليهِ الشيءُ بالعرضِ قد يكونُ داخلًا تحتَ ما بالذَّاتِ، وقد يكونُ مُحيطًا بهِ. فمثالُ الذي هو داخلٌ تحتَ ما بالذَّاتِ: عمرٌو الذي يصنعُ الأصنامَ، فإنَّ الذي يعمَلُ الأصنامَ بالذَّاتِ هو صانعُها. وهذا هو داخلٌ تحتَ الصانعِ المطلَقِ، ولِذلكَ إذا نُسِبَ إليهِ فعلُ الصَّنمِ كانَ بالعرضِ. وأمَّا الذي هو عكسُ هذا، وهو المحيطُ بما بالذَّاتِ، فمثالُه: الإنسانُ صانعُ الصَّنمِ، أعني أنَّه إذا نُسِبَ إلى الإنسانِ فعلُ الصَّنمِ كانَ بالعرضِ، وأكثرُ مِن ذلكَ إذا نُسِبَ إلى الحيوانِ. وإنَّما قالَ: كالعرضِ وأجناسِه؛ لأنَّ ما بالعرضِ أصنافٌ كثيرةٌ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُ الأعراضِ أبعدُ مِن بعضٍ، وبعضُها أدنى مِن بعضٍ، مثلُ قولِنا: إنَّ الأبيضَ والموسيقارَ علَّةٌ للصَّنمِ، وليسَ كذلكَ فلانٌ فقط، والإنسانُ"، يُريدُ: والأسبابُ التي بالعرضِ يوجَدُ فيها أيضاً القريبُ والبعيدُ، كما يوجَدُ في الأسبابِ التي بالذَّاتِ. مثالُ ذلكَ: إنَّ الأبيضَ والموسيقارَ علَّةٌ للصَّنمِ بالعرضِ، إذا اتَّفَقَ أنْ كانَ صانعُ الصَّنمِ أبيضَ وموسيقارًا، لكنْ بعيدةٌ. وكذلكَ أيضاً فلانٌ صانعُ الأصنامِ والإنسانُ هما بالعرضِ، لكنَّ هذينِ أقربُ إلى الذي بالذَّاتِ. وإنَّما قالَ ذلكَ؛ لأنَّ الإنسانَ ليسَ هو صانعَ الأصنامِ بما هو إنسانٌ؛ لأنَّه كانَ يكونُ كلُّ إنسانٍ صانعَ الأصنامِ، بل هو صانعُ الأصنامِ مِن جِهةِ أنَّ لهُ صناعةَ عمَلِ

الأصنامِ، وكذلكَ الأمرُ في الأشخاصِ، لكنَّ هذا النوعَ أقربُ إلى ما بالذَّاتِ مِنَ النوعِ الذي مثالُه الموسيقارُ والأبيضُ، وذلكَ أنَّ الموسيقارَ والأبيضَ ليسَ لهما تأثيرٌ في عملِ الأصنامِ، وأمَّا وزيدٌ فهما الفاعِلانِ لهُ، لكنْ بالعرضِ.

ثمَّ قالَ: "ويُقالُ عِلَلٌ غيرُ هذهِ كلِّها، ما يُقالُ بنوعٍ خاصٍّ أيضاً، وما يُقالُ بنوعٍ عامٍّ"، يُريدُ: "ومِنَ العِلَلِ أيضاً ما هيَ عامَّةٌ، ومنها ما هيَ خاصَّةٌ."

ثمَّ قالَ: "ويُقالُ بعضُها بالقوَّةِ، وبعضُها بالفعلِ، مثلُ البناءِ لمَّا سيُبنى، أو البناءِ الذي يُبنى"، يُريدُ: "ومِنَ العِلَلِ أيضاً ما هيَ بالفعلِ، ومنها ما هيَ بالقوَّةِ، فالتي بالقوَّةِ مثلُ البناءِ الذي سيُبنى، والتي بالفعلِ مثلُ البناءِ الذي هو ذا يُبنى."

ثمَّ قالَ: "ويُقالُ مثلُ هذهِ الأقاويلِ في الأشياءِ التي عِلَلُها معلولةٌ، مثلُ علَّةِ هذا الصَّنمِ بأنَّه صنمٌ، أو بأنَّه صورةٌ ما، أو نحاسٌ، وعلَّةُ النحاسِ بأنَّه هيولى، وكذلكَ في الأعراضِ"، يُريدُ: وأصنافُ هذهِ العِلَلِ التي هيَ القريبُ والبعيدُ والعامُّ والخاصُّ إنَّما توجَدُ في الأشياءِ الّتي عللها الأول معلولة، أي لعللها الأول عللٌ، ولتلك العلل عللٌ، حتّى تنتهي إلى العلل الأول لتلك الأشياء. مثال ذلك أن علة هذا الصّنم المشار إليه أنه صنمٌ مطلقٌ، أو أنه ذو صورةٍ ما، وكذلك علته الهيولانيّة. وقوله: "وكذلك في الأعراض" يريد: أن الأسباب الّتي بالعرض يلحقها أيضًا أن تكون منها قريبةٌ، ومنها بعيدةٌ.

ثُمّ قال: " وأيضًا تقال هذه وتلك على التّركيب، كقولنا: "لا فولوقيطس ولا صانع الصّنم، بل فولوقيطس صانع الصّنم". يريد: ومن هذه العلل ما تقال على جهة التّركيب، أي يركّب منها أكثر من واحدٍ، ومنها ما تقال على جهة الإفراد. مثال ذلك ألّا يقال أن فلانًا هو فاعل الصّنم مفردًا، ولا صانع الصّنم، بل يقال: فلانٌ الصّانع هو فاعل الصّنم. فإنّ هذا التّركيب هو ممّا بالذّات، وممّا بالعرض.

ثُمّ قال: "ألا أن كثرة جميع هذه ستّةٌ"، يعني بالسّتّة: القريب والبعيد، والّذي بالذّات، والّذي بالعرض، والّذي بالإفراد، والّذي بالتّركيب. لأنّ الّذي بالعموم والخصوص هو راجعٌ إلى القريب والبعيد. فإذا ضربت هذه السّتّة في اثنين، وهما القوّة والفعل، كانت جميع أنواع الأسباب اثني عشر، مركّبةً ومفردةً.

ثُمّ قال: "وتقال على نوعين: إمّا ككلّ واحدٍ، أو كالجنس". يريد: والأشياء الّتي لها عللٌ واحدةٌ، إمّا أن تكون واحدةً بالنّوع، وإمّا أن تكون واحدةً بالجنس. فالّتي هي واحدةٌ بالجنس مثل الانعكاس الّذي هو سبب الصّدى، وسبب قوس قزح، فإنّ الأول انعكاس شعاعٍ، والآخر انعكاس هواءٍ. والّتي هي واحدةٌ بالنّوع مثل انعكاس الشّعاع الّذي هو سبب الهالة، وسبب قوس قزح. وربّما كان عكس هذا، وهو أنّ الشّيء الواحد تكون له عللٌ كثيرةٌ مختلفةٌ بالجنس، مثل ما قيل في سبب خروج النّيل. وهذا قد تبيّن في كتاب البرهان. وهذا هو الّذي سقط من هذا الموضع، والله أعلم.

وأمّا قوله: "والفصل بينهما أنّ الفاعلة والجزّئيّة فهي وليست هي معًا"، فإنه يريد: والفرق بين هذا النّوع من الأسباب الفاعلة، والفاعلة الّتي تفعل الأشياء الجزّئيّة، أنّ الفاعل الّذي يفعل الجزّئيّة يكون موجودًا، ولا يلزم أن يكون مفعوله موجودًا. وذلك النّوع الأول يكون موجودًا معًا، أعني العلة والمعلول. وقوله: "والّتي لها عللٌ أيضًا مثل المبنى وهذا البنّاء"، يريد: والّتي هي بهذه الصّفة هي مثل البيت المبنيّ والبنّاء، فإنه قد يوجد البنّاء ولا يوجد البيت. وقوله: "فأمّا الّتي بالقوّة فليست أبدًا معًا، فإنّ البيت والبنّاء لا يفسدان معًا"، يريد: فأمّا العلة الّتي بالقوّة، فإنّها إذا صارت بالفعل، فليست تبقى ومفعولها معًا. فإنّ البيت والبنّاء لا يفسدان معًا، بل يفسد أحدهما ويبقى الثّاني.

الفصل الثالث: القول في الأسطقس (العنصر)

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤

الأسطقسُ يقالُ الذي منهُ يركبُ الشيءُ أولًا وهوَ فيهِ ولا ينقسمُ بالصّورةِ إلى صورةٍ أخرى، مثلُ قولِنا إنَّ أسطقساتِ الصوتِ التي منها يركبُ الصوتُ وإليها ينتهي آخرًا، وتلكَ لا تنقسمُ إلى أصواتٍ أخرَ مخالفةٍ لها بالصّورةِ، بل وإنْ كانتْ تنقسمُ فإنَّ أجزاءَها متشابهةٌ بالصّورةِ كالماءِ، فإنَّ جزءَهُ ماءٌ وليسَ كجزءِ السّلابيّةِ. وقولُ الذينَ يقولونَ إنَّ للأجرامِ أسطقساتٍ مثلَ هذهِ، وإنَّها التي إليها تنقسمُ الأجرامُ آخرًا، وتلكَ لا تنقسمُ إلى أجرامٍ أخرَ مختلفةٍ بالصّورةِ، قالوا: أسطقسٌ واحدٌ وأسطقساتٌ كثيرةٌ مثلُ هذا. وأسطقساتُ الخطوطِ تقالُ قريبًا منْ هذا أيضًا. وبالجملةِ، أسطقساتُ جميعِ البرهاناتِ، فإنَّ البرهاناتِ الأولَ التي هيَ في برهاناتٍ كثيرةٍ يقالُ لها أسطقساتُ البرهاناتِ، والجوامعُ الأولُ شبيهةٌ بهذهِ التي منْ ثلاثةِ حدودٍ أحدُها متوسطٌ. وأيضًا يقالُ أسطقسٌ بالنّقلةِ ما كانَ واحدًا صغيرًا ولا ينقسمُ ويحتاجُ إليهِ في أشياءَ كثيرةٍ، ولذلكَ يقالُ للصّغيرِ المبسوطِ الذي لا ينقسمُ أسطقسٌ. ومنْ ههنا لحقَ هذا الاسمُ الأشياءَ التي هيَ أسطقساتٌ كليّةٌ أكثرَ منْ غيرِها، لأنَّ كلَّ واحدٍ منها لما كانَ واحدًا مبسوطًا صارَ في أشياءَ كثيرةٍ أو في جميعِ الأشياءِ أو في أكثرِها، ولذلكَ ظنَّ بعضُ الناسِ أنَّ الواحدَ والنّقطةَ ابتداءاتٌ، ولأنَّ التي تسمى أجناسًا هيَ كليّاتٌ ولا تنقسمُ، وذلكَ لأنَّ ليسَ لها كلمةٌ، قالَ بعضُ الناسِ إنَّ الأجناسَ أسطقساتٌ، وإنَّها

أكثرُ في الأسطقسيّةِ؛ لأنَّ الجنسَ أكثرُ كليّةً، فإنَّ الذي لهُ فصلٌ لهُ جنسٌ أيضًا تابعٌ لهُ، والذي لهُ جنسٌ فليسَ لهُ فصلٌ اضطرارًا. والأسطقسُ هوَ المشتركُ لجميعِ الأشياءِ الذي هوَ أولُ كلِّ شيءٍ منَ الأشياءِ، وهوَ في كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ أولُ. والأمر المشترك بين كل هذه [التعريفات] هو أن عنصر كل شيء هو أول ما هو موجود فيه وهو جزء منه.

ترجمة حديثة: يُقال "العنصر (أو الأسطقس)" إنه ما يتركب منه الشيء أولاً وهو حالٌّ فيه، ولا ينقسم بالنوع إلى نوعٍ آخر. مثال ذلك عناصر الصوت، التي منها يتركب الصوت، وإليها ينقسم آخراً؛ فهذه العناصر لا تنقسم بعد ذلك إلى أصوات أُخَر مختلفة عنها بالنوع. ولكنها حتى إن انقسمت [بالكم]، فإن أجزاءها تكون من نفس النوع، كجزء الماء الذي هو ماء، وليس كالمقطع [الصوتي] الذي ينقسم إلى حروف مختلفة عنه نوعاً.

وعلى نحو مماثل تُقال عناصر الأجسام على تلك الأشياء الأخيرة التي إليها تنقسم الأجسام، وهذه الأشياء الأخيرة لا تنقسم بدورها إلى أجسام أُخَر مختلفة عنها في النوع. ويرى بعضهم أن الواحد والنقطة هما مبادئ.

ولما كانت تلك التي تُدعى "الأجناس" أموراً كلية وغير منقسمة (لأن حدّها واحد)، فإن قوماً يقولون إن الأجناس هي العناصر، وأنها عناصر بالأحرى من "الفصل"، لأن الجنس أعمّ وأكثر كلية. ذلك أنه حيثما وُجِد الفصل، لحقه الجنس؛ وأما حيثما وُجِد الجنس، فليس بالضرورة أن يلحقه الفصل.

التّفسيرُ

لما فصَّلَ على كَمْ منْ نوعٍ يقالُ المبدأُ والعلّةُ، أخذَ أيضًا يفصِّلُ على كَمْ نوعٍ يقالُ الأسطقسُ أيضًا، وذلكَ أنَّ هذهِ الأسماءَ يقربُ أنْ يكونَ منها ما هوَ منَ المترادفةِ، ومنَ التي تقالُ بعمومٍ وخصوصٍ، وذلكَ أنَّ الأسطقسَ لا يقالُ على الأسبابِ التي هيَ خارجَ الشيءِ، ويقالُ على التي في الشيءِ، وأحقُّها بذلكَ هوَ الهيولى، والمبدأُ هوَ أحقُّ بالأسبابِ التي منْ خارجِ الشيءِ، والعلّةُ دونَ المبدأِ في ذلكَ، والمبدأُ أيضًا كأنهُ أعمُّ منَ العلّةِ، إذْ يقالُ المبدأُ على مبادئِ التّغييرِ معَ قولِهِ على العللِ الأربعةِ.

فقولُهُ: "الأسطقسُ يقالُ الذي منهُ يركبُ الشيءُ أولًا وهوَ فيهِ ولا ينقسمُ بالصّورةِ إلى صورةٍ أخرى" هوَ حدُّ الأسطقسِ بما هوَ أسطقسٌ.

فقولُهُ: "منهُ يركبُ الشيءُ أولًا" إنّما قالَهُ تحفظًا ممَّا يتركَّبُ الشيءُ منهُ ثانيًا؛ لأنَّ التّركيباتِ التي تكونُ في الشيءِ الواحدِ منها أولُ ومنها غيرُ أولٍ، والأسطقسُ الأولُ هوَ الذي هوَ غيرُ مركَّبٍ منْ شيءٍ أصلًا. وقولُهُ: "وهوَ فيهِ" إنّما قالَهُ تحفظًا منَ الأسطقسِ الذي يتغيَّرُ عندَ تكوُّنِ الشيءِ منهُ، مثلَ تكوُّنِ اللَّحمِ منَ الدَّمِ؛ لأنَّ اللَّحمَ إذا تكوَّنَ منهُ لمْ يبقَ الدَّمُ جزءًا منَ اللَّحمِ. وقولُهُ: "ولا ينقسمُ بالصّورةِ" إنّما قالَهُ تحفظًا منَ الأسطقساتِ الخاصَّةِ بنوعٍ منَ الأنواعِ، مثلَ تركيبِ الألّيّةِ منَ المتشابهةِ؛ فإنَّ الألّيّةَ تركَّبتْ منها أولًا وهيَ جزءٌ منها ولكنّها منقسمةٌ بالصّورةِ، وأشارَ بهِ إلى أنَّهُ ليسَ يشترطُ فيهِ ألا يكونَ منقسمًا بالكمّيّةِ.

ولمّا حدَّ الأسطقسَ أتى بمثالٍ منْ ذلكَ فقالَ: "مثلُ قولِنا أسطقساتُ الصوتِ التي منها يركبُ الصوتُ وإليها ينتهي أخيرًا، وتلكَ لا تنقسمُ إلى أصواتٍ أخرَ مخالفةٍ لها بالصّورةِ" يريدُ:- وذلكَ مثلُ أسطقساتِ المقاطعِ التي تنقسمُ إلى الحروفِ المصوّتةِ والغيرِ مصوّتةٍ؛ فإنَّ هذهِ الحروفَ لا تنقسمُ إلى حروفٍ أخرَ مخالفةٍ لها لا

بالصّورةِ ولا بالكمّيّةِ، وإذا انحلَّتِ الأصواتُ المركَّبةُ، أعني الألفاظَ، فإليها تنتهي ومنها تتركَّبُ أولًا وهيَ فيها.

ولمّا كانَ ليسَ يشترطُ في حدِّ الأسطقسِ أنْ لا يكونَ منقسمًا بالكمّيّةِ، قالَ: "بلْ إنْ كانتْ تنقسمُ فإنَّ أجزاءَها متشابهةٌ بالصّورةِ كالماءِ فإنَّ جزءَهُ ماءٌ" يريدُ:- إنْ كانتِ الأسطقساتُ تنقسمُ بالكمّيّةِ، فإنَّ أجزاءَها غيرُ منقسمةٍ بالصّورةِ، بلْ هيَ واحدةٌ بالصّورةِ مثلَ الماءِ والأرضِ والنّارِ والهواءِ؛ فإنَّ جميعَ المركَّبةِ منها تنقسمُ إليها بالصّورةِ، ولا تنقسمُ هيَ إلى شيءٍ آخرَ بالصّورةِ، بلْ إنّما تنقسمُ بالكمّيّةِ وهيَ القسمةُ التي تكونُ إلى أجزاءٍ متشابهةٍ بالصّورةِ، ولذلكَ يقالُ في الأجزاءِ المتشابهةِ إنَّها التي حدُّ الجزءِ والكلِّ منها حدٌّ واحدٌ. وقولُهُ: "وليستْ كالسلايّةِ" يريدُ:- إنَّ الماءَ والهواءَ ليستْ كالمقاطعِ التي تنقسمُ إلى أشياءَ غيرِ منقسمةٍ لا بالصّورةِ ولا بالكمّيّةِ.

ثمَّ قالَ: "فقولُ الذينَ يقولونَ إنَّ للأجرامِ أسطقساتٍ مثلَ هذهِ، وأنَّها التي إليها تنقسمُ الأجرامُ أخيراً، وتلكَ لا تنقسمُ إلى أجرامٍ أُخَرَ مختلفةٍ بالصورةِ. قالوا: أسطقسٌ واحدٌ وأسطقساتٌ كثيرةٌ مثلَ هذهِ"، يريدُ: فالذينَ اعتقدوا أنَّ للأجسامِ أسطقساتٍ مثلَ هذهِ -أعني أنَّها الأشياءُ التي تنقسمُ إليها المركَّباتُ أخيراً، وهيَ لا تنقسمُ إلى غيرِها بالصورةِ- أعني الذينَ حدّوا الأسطقسَ بهذا الحدِّ، منهمْ مَنْ قالَ إنَّ الذي بهذهِ الصفةِ هوَ واحدٌ منَ الأجسامِ الأربعةِ، ومنهمْ مَنْ قالَ أكثرُ منْ واحدٍ منها.

وقولهُ: "واسطقساتُ الخطوطِ تقالُ قريباً منْ هذا أيضاً"، يريدُ: بأسطقساتِ الخطوطِ أسطقساتُ الأشكالِ، مثلَ المثلثِ منَ الأشكالِ، والجسمِ الناريّ منَ الأجسامِ. ويحتملُ أنْ يريدَ بذلكَ النقطَ على مذهبِ مَنْ يرى أنَّ الخطوطَ مركَّبةٌ

منْ نقطٍ، ويقربُ منْ هذا مَنْ يرى أنَّ الأجسامَ تتركَّبُ منْ أجسامٍ لا تنقسمُ؛ فإنَّ هؤلاءِ الأسطقسُ عندهمْ هوَ ما لا ينقسمُ، لا بالصورةِ ولا بالكميةِ. ولما كانَ هؤلاءِ يشترطونَ فيهِ عدمَ الانقسامِ بالكميةِ، وكانَ عدمُ الانقسامِ بالكميةِ يتبعهُ عدمُ الانقسامِ بالصورةِ الذي هوَ الشرطُ الصحيحُ في حدِّ الأسطقسِ، كانَ ما يحدُّ بهِ هؤلاءِ الأسطقسَ هوَ أيضاً قريبٌ منْ هذا الحدِّ على ما سنقولُهُ.

ولمَّا حدَّ الأسطقسَ بالحدِّ الحقيقيِّ في الموجوداتِ، أخذَ يعرفُ أنَّ بهذا النوعِ بعينهِ يوجدُ في البراهينِ. فقالَ: "وبالجملةِ أسطقساتُ جميعِ البرهاناتِ"، يريدُ: واسمُ الأسطقسِ بقريبٍ منْ هذا المعنى يقالُ في البراهينِ، فإنَّ في البراهينِ براهينَ تتنزَّلُ منها منزلةَ الأسطقساتِ منَ المركَّباتِ.

ثمَّ أخبرَ أيَّ هذهِ البراهينِ، فقالَ: "فإنَّ البرهاناتِ الأولَ التي هيَ في برهاناتٍ كثيرةٍ يقالُ لها أسطقساتُ البرهاناتِ"، يريدُ: فإنَّ البراهينَ الأولَ التي تتركَّبُ منَ المقدماتِ الأولِ هيَ أسطقساتُ جميعِ البراهينِ التي تتركَّبُ منها، أعني التي تتركَّبُ منْ براهينَ كثيرةٍ؛ فإنَّ البراهينَ المركَّبةَ إنَّما تنحلُّ إلى البراهينِ البسيطةِ، وهذهِ لا تنحلُّ إلى غيرِها.

ولمَّا كانَ إنَّما يعرضُ هذا للبرهانِ منْ حيثُ هوَ قياسٌ، أعني أنَّ المقاييسَ المركَّبةَ تنحلُّ إلى المقاييسِ البسيطةِ، قالَ: "والجوامعُ الأولُ شبيهةٌ بهذهِ التي منْ ثلاثةِ حدودٍ أحدُها متوسطٌ"، يريدُ: والمقاييسُ الأولُ، وهيَ التي تكونُ منْ ثلاثةِ حدودٍ فقطْ، هيَ أيضاً أسطقساتُ المقاييسِ المركَّبةِ؛ لأنَّ المقاييسَ المركَّبةَ تنحلُّ إلى هذهِ المقاييسِ البسيطةِ على ما تبيَّنَ في كتابِ القياسِ. وقولُهُ: "أحدُها متوسطٌ"، يعني أنَّ الثلاثةَ حدودٍ أحدُها يسمَّى الحدَّ الأوسطَ كاسمِ الواحدِ الأصغرِ والثاني الأكبرِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً يقالُ أسطقسٌ بالنقلةِ ما كانَ واحداً صغيراً لا ينقسمُ ويحتاجُ إليهِ في أشياءَ كثيرةٍ"، يريدُ: ويقالُ أسطقسٌ على جهةِ نقلِ الاسمِ لمكانِ الشبهِ ما كانَ صغيراً واحداً غيرَ منقسمٍ في الكميةِ، وهوَ موجودٌ في أشياءَ كثيرةٍ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ يقالُ للصغيرِ المبسوطِ الذي لا ينقسمُ أسطقسٌ"، يريدُ: في الكميةِ بمنزلةِ القولِ إنَّ الجزءَ الذي لا يتجزَّأُ هوَ الأسطقسُ.

ثمَّ قالَ: "ومنْ هاهنا لحقَ هذا الاسمُ الأشياءَ التي هيَ أسطقساتٌ كليةٌ أكثرَ منْ غيرِها"، يريدُ: ومنْ قبلِ كونِ الأسطقسِ موجوداً في كثيرينَ، ظنَّ قومٌ أنَّ المعنى الكليَّ هوَ أسطقسٌ، وأنَّ الأكثرَ كليةً أحقُّ بهذا الاسمِ.

ثمَّ قالَ: "لأنَّ كلَّ واحدٍ منها لمَّا كانَ واحداً مبسوطاً صارَ في أشياءَ كثيرةٍ، أوْ في جميعِ الأشياءِ، أوْ في أكثرِها"، يريدُ: لأنَّ كلَّ واحدٍ منها إنَّما استحقَّ اسمَ الأسطقسِ لأنَّهُ موجودٌ في أشياءَ كثيرةٍ، لكنَّ ما كانَ منها موجوداً في جميعِ الأشياءِ، أوْ في أكثرِها، كانَ أحقَّ باسمِ الأسطقسِ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ ظنَّ بعضُ الناسِ أنَّ الواحدَ والنقطةَ ابتداءاتٌ"، يريدُ: ولذلكَ ظنَّ بعضُ الناسِ أنَّ النقطَ هيَ أسطقساتُ الأجسامِ، وظنَّ بعضُهم الوحداتِ، يريدُ: منْ قبلِ أنَّهم رأوها غيرَ منقسمةٍ، وفي أشياءَ كثيرةٍ.

ثمَّ قالَ: "ولأنَّ التي تسمَّى أجناساً هيَ كلياتٌ ولا تنقسمُ، وذلكَ لأنَّهُ ليسَ لها كلمةٌ، قالَ بعضُ الناسِ إنَّ الأجناسَ أسطقساتٌ"، يريدُ: ولما كانتِ الأجناسُ العاليةُ لا تنقسمُ بالحدِّ -أيْ ليسَ لها جنسٌ وفصلٌ- وكانَ الأسطقسُ هوَ ما لا ينقسمُ، ظنَّ بعضُ الناسِ أنَّ الأجناسَ العاليةَ أسطقساتٌ.

ثمَّ قالَ: "وأنَّها أكثرُ في الأسطقسيةِ لأنَّ الجنسَ أكثرُ كليةً"، يريدُ: وظنّوا لمكانِ هذا أنَّ هذا المعنى موجودٌ في كلِّ جنسٍ، ولكنْ رأوا أنَّ الأجناسَ العاليةَ هيَ أكثرُ في هذا المعنى ممَّا دونَها، لأنَّ الأجناسَ العاليةَ أكثرُ كليةً ممَّا دونَها.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الذي لهُ فصلٌ لهُ جنسٌ تابعٌ لهُ، والذي لهُ جنسٌ فليسَ لهُ فصلٌ" يريدُ: والسببُ في أنَّ الأجناسَ العاليةَ أحقُّ باسمِ الأسطقسِ ممَّا دونَها أنَّها أبسطُ، وذلكَ أنَّ ما دونَها لهُ فصلٌ، وما لهُ فصلٌ فلهُ جنسٌ، فهو مركّبٌ منْ شيئينِ. وأمَّا الأجناسُ العاليةُ فليسَ لها فصولٌ، لأنَّ كلَّ ما لهُ فصلٌ فلهُ جنسٌ، وليسَ كلُّ ما هو جنسٌ فلهُ فصلٌ، مثلُ الجوهرِ، فإنَّهُ جنسٌ وليسَ لهُ فصلٌ مساوٍ لهُ. وأمَّا الحيوانُ فلهُ فصلٌ مساوٍ لهُ وجنسٌ، فهذا هو معنى قولِهِ: "وكلُّ ما لهُ جنسٌ فليسَ لهُ فصلٌ"، لأنَّ الأجناسَ العاليةَ ليسَ لها جنسٌ إلَّا جنساً مقولاً بطريقِ التشبيهِ. ويحتملُ أنْ يريدَ بقولِهِ: "وكلُّ ما لهُ جنسٌ فليسَ لهُ فصلٌ" هذا النوعَ منَ الأجناسِ، لأنَّ هذهِ الأجناسَ ليسَ لها فصولٌ إذْ كانتْ لا تقالُ بتواطؤٍ، وهذا هو مثلُ الواحدِ والموجودِ. ويشهدُ لهذا التأويلِ أنَّ الذينَ كانوا يعتقدونَ هذا الاعتقادَ في الكلياتِ إنَّما كانوا يعتقدونَ ذلكَ في الواحدِ والموجودِ وما أشبهَ ذلكَ منَ الكلياتِ.

ولمَّا أخبرَ أنَّ الأسطقسَ يقالُ على ثلاثةِ معانٍ يجمعُها كلَّها أنَّهُ غيرُ منقسمٍ، فأحدُها الذي هو غيرُ منقسمٍ في الحدِّ، والثاني الغيرُ منقسمٍ إلى النوعِ، وهذا إمَّا جزئيٌّ وإمَّا كليٌّ، والثالثُ غيرُ منقسمٍ بالكميّةِ، وهذا إمَّا واحدٌ عدديٌّ وإمَّا نقطةٌ. قالَ: "والأسطقسُ هو المشتركُ لجميعِ الأشياءِ الذي هو أوّلُ كلِّ شيءٍ منَ الأشياءِ، وهو في كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ أوّلٌ". يريدُ: وإذا كانَ حدُّ الأسطقسِ هو الحدُّ الأوّلُ الذي رسمناهُ بهِ، فبيّنٌ أنَّ الأسطقسَ الحقيقيَّ هو المشتركُ لجميعِ المركباتِ الذي هو أوّلُ ما تركّبتْ منهُ جميعُ الأشياءِ، وهو موجودٌ في كلِّ واحدٍ

منها، وإليهِ تنحلُّ جميعُ الأشياءِ، وهذا الأسطقسُ يجبُ أنْ يكونَ هو السببَ في سائرِ الأسطقساتِ، وهذا الذي ذكرَهُ هو المادّةُ الأولى.

الفصل الرابع: القول في الطبيعة

قال أُرْسِطُوطَالِيس ٥

ويقالُ طبيعةٌ بنوعٍ واحدٍ تكونُ ما نجمَ كأنّهُ ناجمٌ ما، وأيضًا يقالُ طبيعةٌ الذي منهُ ينجمُ الناجمُ أوّلًا وهوَ فيهِ، وأيضًا الذي منهُ الحركةُ الأولى في كلّ واحدٍ منَ الأشياءِ الطبيعيّةِ وهوَ فيها كما هوَ بحقيقتِهِ. ويقالُ ينجمُ لجميعِ ما لهُ نشوءٌ في آخرَ بالمماسّةِ أو بالملاحمةِ مثلِ الأجنّةِ. وبينَ المماسّةِ والملاحمةِ فصلٌ، فإنّ ما يماسّ ليسَ بمضطرٍّ أنْ يكونَ شيءٌ آخرُ غيرَ اللمسِ، وأمّا في المتلاحمةِ فشيءٌ ما لكليهما وهوَ المصيرُها متلاحمةً بدلَ المتماسّةِ، وأنْ تكونَ واحدةً بالاتّصالِ والكمّيّةِ لا بالكيفيّةِ. وأيضًا يقالُ طبيعةٌ الذي منهُ أوّلًا هويّةُ الشيءِ الطبيعيّ وكونُهُ وهوَ غيرُ منتقلٍ ولا متغيّرٍ عن قوّتِهِ التي هيَ لهُ، مثلُ ما يقالُ النحاسُ طبيعةُ الصنمِ وآنيةُ النحاسِ، والخشبُ طبيعةُ آنيةِ الخشبِ، وكذلكَ سائرُ الأشياءِ، فإنّ كلَّ واحدٍ منَ الأشياءِ من هذهِ والهيولى الأولى فيها مسلّمةٌ. وبهذا النوعِ قالوا إنّ الأسطقساتِ طبيعةُ الأشياءِ الطبيعيّةِ، وقالَ بعضُهُمْ إنّها الماءُ، وقالَ بعضُهُمْ الأرضُ، وبعضُهُمْ النارُ، وبعضُهُمْ الهواءُ، وبعضُهُمْ قالَ شيئًا آخرَ مثلَ هذا، وبعضُهُمْ قالَ بعضَ هذهِ وبعضُهُمْ قالَ جميعَها. وأيضًا يقالُ طبيعةٌ بنوعٍ آخرَ إنّها جوهرُ الأشياءِ الطبيعيّةِ مثلَ الذينَ يقولونَ إنّ الطبيعةَ التركيبُ الأوّلُ، أو كما قالَ ابنُ دقليسَ إنّ طبيعةَ الهويّاتِ ليستْ هيَ شيئًا آخرَ إلّا خلطٌ وبدلٌ فقط للأشياءِ

المختلطةِ، وعلى هذهِ الأشياءِ يسمّونَ الناسُ الطبيعةَ. ولذلكَ جميعُ ما هوَ بالطباعِ أو يكونُ من شيءٍ هوَ منهُ ومنهُ طبعَ تكوينِهِ أو آنيتِهِ لا نقولُ إنّ لهُ طبيعةً إنْ لم يكنْ لهُ صورتُهُ ومثالُهُ؛ فإنّ الطبيعةَ هيَ التي من هذينِ مثلِ الحيوانِ وأعضاءِ الحيوانِ. وتقالُ طبيعةُ الهيولى الأولى، وهذهِ تقالُ على نوعينِ؛ فإنّها تقالُ أوّلًا بالإضافةِ إلى شيءٍ وأوّلًا بالحقيقةِ، مثلَ الأشياءِ المصنوعةِ من نحاسٍ؛ فإنّ النحاسَ إذا أضيفَ إلى هذهِ هوَ أوّلٌ وخليقٌ أنْ يقالَ أوّلٌ بالحقيقةِ للماءِ إنْ كانَ جميعُ الذائبةِ ماءً. وتقالُ طبيعةُ الصورةِ والجوهرِ، وهذا هوَ نهايةُ التكوّنِ. وإنّما يقالُ للصورِ ولجميعِ الجواهرِ طبيعةٌ للحاقِ اسمٍ بها؛ لأنّ الطبيعةَ جوهرٌ ما أيضًا. فبيّنٌ ممّا قيلَ إنّ الطبيعةَ الأولى التي تقالُ بالحقيقةِ هيَ جوهرُ الأشياءِ التي لها ابتداءُ حركةٍ فيها على كنهِها، والهيولى تقالُ طبيعةٌ لأنّها تقبلُ هذهِ، وكذلكَ الكونُ ونجومُ الناجمِ لأنّها حركاتٌ منَ الطبيعةِ، ولأنّها بعينِها ابتداءُ حركاتِ الأشياءِ الطبيعيّةِ وهيَ فيها بنوعٍ مبسوطٍ إمّا بالقوّةِ وإمّا بالفعلِ.

ترجمة حديثة: وتُقال "الطبيعة" على وجوه: فأحدها، كونُ ما ينمو، كما لو نطق إنسان بصوت ممدود فقال "ي".

"وعلى وجهٍ آخر"، هي ما منه يتكون أولاً الشيءُ المتكوِّن وهو فيه.

"وأيضًا"، هي ما منه الحركةُ الأولى في كل واحد من الأشياء الطبيعية، فيه، بما هو هو. ويُقال إنها "تُولد" تلك الأشياء التي لها النمو من شيء آخر، بالمماسة والكون معًا أو بالنمو عليه، كالأجنة. ويفترق الكون معًا عن المماسة؛ ففي هذه [أي المماسة]، ليس من الضروري أن يوجد شيء آخر غير المماسة. وأما في الأشياء المتصلة كونًا، فإن فيها شيئًا ما واحدًا بعينه في كليهما، هو الذي يجعلهما، لكونهما متماسَّين، ينموان معًا، ويصيران واحدًا بالاتصال والكم، لا بالكيف.

"وأيضًا"، تُقال الطبيعة على ما منه يكون أو يتكون أولاً شيءٌ من الأشياء الطبيعية، وهو في ذاته غير مرتب ولا متحرك بقوته الخاصة، كالنُّحاس للتمثال وللأواني النحاسية، إذ يُقال إنه طبيعتها، والخشب للأشياء الخشبية. وعلى هذا النحو في سائر الأشياء، فإن كل واحد منها يتكون من هذه [المواد]، مع بقاء المادة الأولى محفوظة. وبهذا المعنى يقول قومٌ إن "عناصر" الأشياء الطبيعية هي الطبيعة، فبعضهم يقول النار، وبعضهم الأرض، وبعضهم الهواء، وبعضهم الماء، وبعضهم يقول شيئًا آخر من هذا القبيل، وبعضهم يقول بعض هذه، وبعضهم يقول جميعها.

"وعلى وجهٍ آخر"، تُقال الطبيعة على "جوهر" الأشياء التي بالطبيعة، كقول القائلين إن الطبيعة هي التركيب الأول. أو كما يقول أنبادقليس: "إنه ليس لشيء من الموجودات طبيعة، بل ليس هاهنا إلا الخلط وتبديل المخلوطات. وأما "الطبيعة" فاسم أطلقه الناس عليها".

ولهذا فإن الأشياء التي تكون أو تتكون بالطبيعة، إذا كانت موجودة بالفعل على هيئة ما منها يمكن أن تتكون أو تكون، لا نقول بعدُ إن لها طبيعة، إن لم تكن لها "الصورة والنوع".

"فالطبيعة" إذن هي ما يلتئم من هذين كليهما [أي المادة والصورة]، كالحيوانات وأجزائها. وهذه الطبيعة [بمعنى آخر] هي "المادة" الأولى، وهي على نحوين: إما أولى بالنسبة للشيء نفسه، وإما أولى على الإطلاق. فمثلاً، بالنسبة للمصنوعات النحاسية، النحاس هو المادة الأولى لها، وأما على الإطلاق فلعلها الماء، إن كانت كل الأشياء القابلة للذوبان ماء. و[الطبيعة هي] "الصورة والجوهر"، وهذه هي "غاية الكون".

وعلى سبيل الاستعارة، يُطلق اسم الطبيعة على كل جوهر إطلاقًا، وذلك من أجل هذه [الطبيعة التي هي الصورة]، لأن الطبيعة هي جوهر ما.

فإذن، مما قيل، إن "الطبيعة الأولى" والتي تُسمى طبيعة "على الحقيقة"، هي جوهر الأشياء التي لها في ذاتها "مبدأ الحركة"، بما هي هي. لأن "المادة"، لكونها قابلة لهذا [المبدأ]، تُسمى طبيعة. وأما "الأكوان" و"التولّد" نفسه، فلأنها حركات صادرة عن هذا المبدأ. ومبدأ حركة الأشياء الطبيعية هو هذه [الطبيعة]، وهي موجودة فيها على نحو ما، إما "بالقوة" وإما "بالفعل".

التّفسيرُ

لما كانَ اسمُ الطبيعةِ منَ الأشياءِ التي تقالُ على العللِ وعلى كلّ ما هوَ من أسبابِ العللِ، وكانَ هذا العلمُ ينظرُ في العللِ، كانَ واجبًا أيضًا على صاحبِ هذا العلمِ أنْ يفصّلَ على كمْ نوعٍ يقالُ الطبيعةُ، وأنْ يعرفَ أيُّ أحقُّ بهذا الاسمِ وأيُّ هوَ الأوّلُ الذي إليهِ ينسبُ هذا المعنى، وذلكَ إنّ اسمَ الطبيعةِ على هذا الوجهِ أعمُّ من اسمِ الطبيعةِ الذي يستعملُهُ صاحبُ العلمِ الطبيعيِّ. وأيضًا فإنّ صاحبَ هذا العلمِ هوَ الذي يتكلّمُ معَ مَنْ ينكرُ وجودَ الطبيعةِ وهوَ الذي يفحصُ عن أسبابِها، وقد كانَ ابنُ سينا يعتقدُ أنّهُ الذي يبرهنُ وجودَها، وأنّ صاحبَ العلمِ الطبيعيِّ يتسلّمُ وجودَها من صاحبِ هذا العلمِ، وليسَ كما ظنّ، وقد بيّنّا ذلكَ في العلمِ الطبيعيِّ.

فقولُهُ: "ويقالُ طبيعةٌ لكلّ ما نجمَ كأنّهُ ناجمٌ"، يريدُ: بالناجمِ النامي والناشئَ منَ الشيءِ بعدَ أنْ لم يكنْ فيهِ، أعني المتميّزَ منَ الشيءِ بخلقَتِهِ وهوَ بهِ متّصلٌ، فكأنّهُ أرادَ أنّ الطبيعةَ تقالُ على نجومِ الناجمِ ونشءِ الناشئِ المتميّزِ بخلقَتِهِ وصورتِهِ عن الذي نشأَ فيهِ مثلِ الأجنّةِ والثمارِ والزروعِ، وفي هذا الجنسِ تدخلُ المتكوّناتُ

من ذاتِها. والنجومُ في لغةِ العربِ أصلُهُ الظهورُ، يقالُ نجمَ النبتُ إذا ظهرَ، ونجمَ القرنُ إذا ظهرَ. أيضًا من هنا سمّيَ النباتُ عندَهُمْ نجمًا، وقد قيلَ إنّ النجومَ إنّما سمّيَتْ نجومًا لأنّها تطلعُ وتظهرُ بعدَ أنْ لم تكنْ، فعلى هذا يقالُ طبيعةٌ لكلّ ما برزَ وظهرَ من شيءٍ ما بعدَ أنْ لم يكنْ، وكأنّهُ اسمٌ يدلّ على مجموعِ الظهورِ والنشءِ لشيءٍ في شيءٍ أو من شيءٍ.

ثمّ قالَ: "وأيضًا يقالُ طبيعةٌ للذي منهُ يُنجمُ الناجمُ أوّلًا وهوَ فيهِ"، يريدُ: ويقالُ طبيعةٌ على الشيءِ الذي منهُ يُنجمُ الناجمُ أوّلًا وهوَ فيهِ.

ثمّ قالَ: "ويقالُ ينجمُ لجميعِ ما لهُ نشوءٌ في آخرَ بالمماسّةِ أو بالملاحمةِ مثلِ الأجنّةِ"، يريدُ: ويقالُ ينجمُ لجميعِ ما ينشأُ في شيءٍ آخرَ ويتّصلُ بهِ إمّا بالمماسّةِ وإمّا بالملاحمةِ مثلِ الأجنّةِ التي تنشأُ متّصلةً بالحواملِ، ومثلِ الثمارِ والبزورِ التي تنشأُ متلاحمةً أو متماسّةً لذوي البزورِ، وفي هذا النوعِ تدخلُ أجزاءُ الأعضاءِ المتّصلةِ بعضُها ببعضٍ إمّا بالمماسّةِ أو بالالتحامِ.

ثمَّ قالَ: "وبينَ المماسّةِ والملاحمةِ فصلٌ، فإنَّ ما يماسُّ ليسَ بمضطرٍّ أنْ يكونَ شيءٌ آخرُ غيرَ اللمسِ، وأمّا في المتلاحمةِ فشيءٌ ما لكليهما"، يريدُ :والمتماسّةُ ليسَ يكونُ المجموعُ منها واحداً بشيءٍ تشتركُ فيهِ، وأمّا الملتحمةُ فإنَّها تكونُ واحدةً بشيءٍ ملتحمٍ بهِ وتشتركُ فيهِ الملتحمةُ أوِ الشيئينِ الملتحمينِ. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وأمّا في المتلاحمةِ فشيءٌ ما لكليهما"، أيْ فتلتحمُ بشيءٍ مشتركٍ لهما وتصيرُ واحدةً بذلكَ الشيءِ.

ثمَّ فسرَ هذا المعنى فقالَ: "وهو المصيّرُها متلاحمةً بدلَ المتماسّةِ، وأنْ تكونَ واحدةً بالاتصالِ والكمّيّةِ لا بالكيفيّةِ"، يريدُ: والشيءُ الذي بهِ يكونُ الالتحامُ هوَ الذي يصيّرُ الأشياءَ الملتحمةَ واحدةً بالاتصالِ، أيْ غيرَ منقسمةٍ بالكمّيّةِ ولا

واحدةً بالكيفيّةِ. وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ المتلاحماتِ ليستْ واحدةً بالكيفيّةِ، وإنَّما هيَ واحدةٌ بالاتصالِ والكميّةِ، بخلافِ المختلطاتِ؛ فإنَّ هذهِ هيَ التي ترجعُ واحدةً بالكيفيّةِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً يقالُ طبيعةٌ الذي منهُ أوّلاً هويةُ الشيءِ الطبيعيّ وكونُهُ، وهوَ لا منتقلٌ ولا متغيّرٌ عنْ قوّتهِ التي لهُ، مثلَ ما يقالُ النحاسُ طبيعةُ الصنمِ وآنيّةُ النحاسِ، والخشبُ طبيعةُ آنيةِ الخشبِ"، يريدُ: ويقالُ طبيعةٌ لعنصرِ الشيءِ الذي منهُ يتكوّنُ الشيءُ منْ غيرِ أنْ يتغيّرَ طبيعتُهُ، مثلَ النحاسِ الذي يتكوّنُ منهُ الصنمُ؛ فإنَّهُ إذا تكوّنَ منهُ الصنمُ بقيَ النحاسُ نحاساً، وكذلكَ الشيءُ المنحوتُ منَ الخشبِ يبقى فيهِ طبيعةُ الخشبِ.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ سائرُ الأشياءِ، فإنَّ كلَّ واحدٍ منَ الأشياءِ منْ هذهِ، والهيولى فيها مسلّمةٌ"، يريدُ: وكذلكَ الأمرُ في سائرِ الأشياءِ المتكوّنةِ منْ مثلِ هذهِ الأشياءِ، فإنَّ طبيعةَ كلِّ واحدٍ منْ هذهِ هيَ طبيعةُ الهيولى منْ غيرِ أنْ تتغيّرَ، وهوَ الذي أرادَ بقولهِ: "مسلّمةٌ".

ثمَّ قالَ: "وبهذا النوعِ قالوا إنَّ الأسطقساتِ طبيعةُ الأشياءِ الطبيعيّةِ، وقالَ بعضُهمْ إنَّها النارُ، وبعضُهمُ الأرضُ، وبعضُهمُ الهواءُ، وبعضُهمُ الماءُ، وبعضُهمْ قالَ شيئاً آخرَ مثلَ هذا، وبعضُهمْ قالَ بعضَ هذهِ، وبعضُهمْ قالَ جميعَها"، يريدُ: وبهذا النوعِ منْ اسمِ الطبيعةِ قالوا إنَّ الأشياءَ الطبيعيّةَ طبيعتَها هيَ طبيعةُ الأسطقساتِ. وهذا الرأيُ في الهيولى هوَ رأيُ منْ يجحدُ وجودَ الصورةِ، وليسَ يرى ههنا جوهراً إلّا الهيولى فقطْ. ولذلكَ كانَ القدماءُ يعتقدونَ في طبائعِ الأشياءِ إنَّها طبيعةُ الأسطقساتِ، وكانَ يعتقدُ كلُّ فريقٍ منهمْ في طبائعِ الأشياءِ بحسبِ ما كانَ يعتقدُ في الأسطقسِ؛ فمنْ كانَ يعتقدُ منهمْ أنَّ الأسطقسَ أرضٌ كانَ يرى في

طبائعِ الأشياءِ كلِّها إنَّها أرضٌ أو أرضيّةٌ، ومنْ كانَ يعتقدُ منهمْ أنَّ الأسطقسَ هوَ النارُ كانَ يعتقدُ في طبائعِ الأشياءِ إنَّها نارٌ أو ناريّةٌ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً يقالُ طبيعةٌ بنوعٍ آخرَ إنَّها جوهرُ الأشياءِ الطبيعيّةِ، مثلَ الذينَ يقولونَ إنَّ الطبيعةَ التركيبُ الأوّلُ، أو كما قالَ ابنُ دُقْليسَ إنَّ طبيعةَ الهويّاتِ ليستْ هيَ شيئاً آخرَ إلّا خلطٌ وبدلٌ فقطْ للأشياءِ المختلطةِ"، يريدُ: وأيضاً يقالُ طبيعةٌ بنوعٍ ثالثٍ على الشيءِ الذي هوَ جوهرُ الأشياءِ الطبيعيّةِ المعطى في جوابِ ما هوَ، وهوَ الصورةُ، مثلَ ما قالَ بعضُهمْ إنَّ الطبيعةَ في الأشياءِ الطبيعيّةِ هيَ بنيةُ التركيبِ الأوّلِ الذي لموجودٍ موجودٍ منَ الأشياءِ الطبيعيّةِ. وذلكَ أنَّ منْ يرى أنَّ الأسطقساتِ ليستْ تختلطُ وأنَّها موجودةٌ بالفعلِ في الشيءِ الذي هيَ لهُ أسطقساتٌ، فليسَ تكونُ عندهُ صورةُ الشيءِ المتولّدِ عنِ الأسطقساتِ إلّا في التركيبِ والشكلِ، كالحالِ في البيتِ الذي يتكونُ منَ الحجارةِ واللبنِ. وقولُهُ: "أو كما قالَ ابنُ دُقْليسَ" يريدُ: أو مثلَ ما قالَ ابنُ دُقْليسَ إنَّ الاختلاطَ وتبدّلَ الأشياءِ المختلطةِ في المختلطِ هوَ طبيعةُ الأشياءِ المتكوّنةِ، أيْ إنَّ صورةَ الأشياءِ المتكوّنةِ وجوهرَها هيَ في الاختلاطِ والتبدّلِ، يعني تبدّلَ الأجزاءِ. وهذا الرجلُ وإنْ كانَ صرّحَ باسمِ الاختلاطِ، فما كانَ منْ اعتقادهِ الاختلاطُ الحقيقيُّ على ما حكى عنهُ في غيرِ ما موضعٍ أرسطوطاليسُ، وإنَّما يريدُ بالاختلاطِ "التركيبَ".

ثمَّ قالَ: "وعلى هذهِ الأشياءِ يسمّي الناسُ الطبيعةَ، ولذلكَ جميعُ ما هوَ بالطباعِ أو يكونُ منْ شيءٍ هوَ منهُ، ومنهُ طبعَ تكوينهِ وآنيّتهِ، لا نقولُ إنَّ لهُ طبيعةً إنْ لمْ يكنْ لهُ صورتُهُ ومثالُهُ"، يريدُ: والدليلُ على أنَّ الطبيعةَ تطلقُ على اسمِ الصورةِ، أنَّ جميعَ الناسِ لا يقولونَ فيما منْ شأنهِ أنْ يتكوّنَ منْ قبلِ أنْ يتكوّنَ إنَّ لهُ طبيعةً ما لمْ تحصلْ لهُ صورتُهُ ومثالُهُ، كما لا يقالُ في شيءٍ منَ الأمورِ الصناعيّةِ إنَّهُ مصنوعٌ ما لمْ تحصلْ لهُ الصورةُ.

وقولُهُ: "فإنَّ الطبيعةَ هيَ التي منْ هذينِ مثلَ الحيوانِ وأعضاءِ الحيوانِ"، يريدُ: فإنَّ الأشياءَ الطبيعيّةَ قوامُها منْ هاتينِ الطبيعتينِ، أعني الصورةَ والمادةَ، مثلَ الحيوانِ وأعضاءِ الحيوانِ، أعني أنَّ كليهما مركّبٌ منْ مادةٍ وصورةٍ.

ثُمَّ قالَ: "وتقالُ طبيعةُ الهيولَى الأولى، وهذهِ تقالُ على نوعينِ؛ فإنَّها تقالُ أوَّلًا بالإضافةِ إلى شيءٍ، وأولَى بالحقيقةِ". يريدُ: والطبيعةُ تقالُ على الهيولَى، والهيولَى على نوعينِ: أحدُهما الهيولَى الأولَى المشتركةُ للجميعِ، والثاني الهيولَى الخاصةُ بموجودٍ موجودٍ"

ثُمَّ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "مثلُ الأشياءِ المصنوعةِ منَ النُّحاسِ؛ فإنَّ النُّحاسَ إذا أضيفَ إلى هذهِ هوَ أوَّلُ، وخليقٌ أنْ يقالَ أوَّلُ بالحقيقةِ للماءِ، إنْ كانَ جميعُ الذائبةِ ماءً". يريدُ: مثالُ الهيولَى الأولَى القريبةِ التي يقالُ فيها إنَّها أولَى بالإضافةِ إلى جنسٍ ما أوْ نوعٍ ما، النُّحاسُ لجميعِ ما يصنعُ منهُ. ومثالُ الهيولَى التي هيَ أولَى بالحقيقةِ للأشياءِ التي تصنعُ منَ النُّحاسِ هوَ الماءُ، إنْ كانَ الماءُ هوَ الهيولَى الأولَى للذائباتِ التي النُّحاسُ واحدٌ منها.

ثُمَّ قالَ: "وتقالُ طبيعةُ الصورةِ والجوهرِ، وهذا هوَ نهايةُ التكوّنِ. وإنَّما يقالُ للصورِ ولجميعِ الجواهرِ طبيعةٌ للحاقِ اسمِ بها؛ لأنَّ الطبيعةَ جوهرٌ ما أيضًا". يريدُ: وإنَّما قيلَ اسمُ الطبيعةِ على الصورةِ، وجلِّ سائرِ الجواهرِ—أعني المادَّةَ والمجموعَ منَ المادَّةِ والصورةِ—على جهةِ ما يلحقُ اسمُ الشيءِ الحقيقيِّ على ما هوَ فيهِ معنًى منهُ؛ لأنَّ اسمَ الطبيعةِ بالحقيقةِ إنَّما يختصُّ بجوهرٍ ما، وهوَ الصورةُ. وأمَّا سائرُ ما

يقالُ عليه منَ الجواهرِ طبيعةٌ بالإضافةِ إلى جنسٍ ما أوْ نوعٍ ما، فبتأخيرٍ عنْ هذهِ، وعلى جهةِ نقلِ الاسمِ منَ السببِ إلى المسبّبِ[10].

ثُمَّ قالَ: "فبيّنٌ ممَّا قيلَ أنَّ الطبيعةَ الأولَى التي تقالُ بالحقيقةِ هيَ جوهرُ الأشياءِ التي لها ابتداءُ حركةٍ فيها على كنهها، والهيولَى تقالُ طبيعةً لأنَّها تقبلُ هذهِ. وكذلكَ الكونُ ونجومُ الناجمِ لأنَّها حركاتٌ منَ الطبيعةِ، ولأنَّها بعينها ابتداءُ حركةٍ للأشياءِ الطبيعيَّةِ، وهيَ فيها بنوعٍ متوسّطٍ؛ إمَّا بالقوّةِ وإمَّا بالفعلِ". يريدُ: فقدْ تبيَّنَ ممَّا قيلَ أنَّ اسمَ الطبيعةِ إنَّما يقالُ أوَّلًا على الجوهرِ الذي هوَ الصورةُ، الذي هوَ مبدأُ الحركةِ في الأشياءِ الطبيعيَّةِ بالذاتِ وأوَّلًا. وإنَّهُ إنَّما يقالُ في الهيولَى طبيعةٌ لأنَّها تقبلُ هذهِ الطبيعةَ. ويقالُ في حركةِ الكونِ وحركةِ النموِّ إنَّها أيضًا طبيعةٌ لأنَّها طريقٌ إلى هذهِ الطبيعةِ التي هيَ الصورةُ ومبدأٌ لها. والصورةُ فيها موجودةٌ بنوعٍ متوسّطٍ—

---

[10] يُثير ابن رشد ظاهرياً تعارضاً في تحديد الأولوية لمفهوم "الطبيعة"؛ فبينما يُشير في *تفسير ما بعد الطبيعة* (المقالة الخامسة) إلى أولوية "الصورة"، نراه في *السماع الطبيعي* (المقالة الثانية) يمنح الأولوية للمركب. ولإزالة هذا اللبس، يجب استجلاء المنهج الروشدي في التسمية:

1. الاشتراك بالتواطؤ مقابل التشكيك: يرفض ابن رشد إطلاق لفظ "الطبيعة" على المادة والصورة والمركب بمعنى واحد (التواطؤ)، بل يقرر أنها تُطلق **بالتشكيك (أي بالتناسب). وبناءً عليه، يُعد المركب "ذا طبيعة" أو "متطبعاً" أكثر من كونه "طبيعة" في ذاته؛ إذ لا يُطلق اللفظ بالتواطؤ على العلة والمعلول في المعقولات الأولية.

2. التشكيك بين المشهور والحقيقة: يميّز ابن رشد بين مستويين للتشكيك:

بحسب المشهور: يتقدم "المركب" في أذهاننا؛ لأن إدراكنا الحسي يبتدئ من الأشياء الملموسة (التي وصفها في السماع الطبيعي بـ "المبهمة")، وهي المركبات الناشئة عن العناصر؛ فهي أعرف وأوضح لنا.

بحسب الحقيقة: يتقدم مفهوم "الصورة" (وبدرجة ثانية المادة)، وفق القاعدة الأرسطية: "ما كان الشيء لأجله، فهو أولى بأن يكون هو ذلك الشيء". فبما أن الطبيعة هي مبدأ الحركة والكمال في المركب، فإن الصورة هي الأحق والأولى بحمل اسم "الطبيعة" في مقام التحقيق الفلسفي

أعني في الحركةِ—بينَ القوّةِ المحضةِ والفعلِ المحضِ؛ أيُّ جزءٍ منها بالقوّةِ، وجزءٌ بالفعلِ.

الفصل الخامس: القول في المضطر

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٦

والمضطرُّ هوُ الذي ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ الشيءُ إلَّا بهِ، وهوُ كالعلّةِ مثلُ التنفّسِ والغذاءِ للحيوانِ؛ فإنّهُ مضطرٌّ فلا يمكنُ أنْ يكونَ الحيوانُ إلَّا بهما. وأيضًا، المضطرُّ هوُ الذي لا يمكنُ إلَّا بهِ أنْ يكونَ، أوْ يكونَ خيرٌ، أوْ نفيُ الشرِّ أوْ عدمُهُ؛ مثلُ ما يقالُ إنَّ شربَ الدواءِ مضطرٌّ لئلَّا يعرضَ مرضٌ، وركوبَ البحرِ إلى أثينيا مضطرٌّ إلى أنْ يستوفيَ مالَهُ. وأيضًا، يقالُ مضطرٌّ للشيءِ القاهرِ والقهرِ، وهذا هوُ الذي يمنعُ نحوُ الإرادةِ والنهوضِ؛ فإنَّ الشيءَ القاهرَ يقالُ مضطرٌّ، ولذلكَ هوُ محزنٌ أيضًا كما قالَ أديبيسُ: "إنَّ كلَّ شيءٍ مضطرٌّ فمؤلمٌ ومحزنٌ". والقهرُ اضطرارٌ ما، كما قالَ قرقاليسُ أيضًا: "إنَّ القهرَ يضطرّني أنْ أفعلَ هذا". ويظنُّ بالاضطرارِ أنّهُ لا ينثني المعتقدُ بصحّةِ الذي لا ينتقلُ عنْ اعتقادِهِ؛ لأنّهُ ضدُّ الحركةِ التي تكونُ باختيارٍ وفكرةٍ أيضًا. وأيضًا، يقالُ مضطرٌّ للشيءِ الذي ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ بنوعٍ آخرَ، وبمثلِ هذا المضطرِّ تقالُ سائرُ جميعِ الأشياءِ مضطرّةً بنوعٍ ما؛ فإنّهُ يقالُ فعلٌ مضطرٌّ أوْ انفعالٌ مضطرٌّ لما ليسَ هوُ ممكنًا أنْ ينهضَ منْ أجلِ القاهرِ لهُ، كأنَّ الاضطرارَ هوُ الذي منْ أجلِهِ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ بنوعٍ آخرَ. وكذلكَ في عللِ الحياةِ والخيرِ؛ فإنّهُ إذا لمْ يمكنْ أنْ يكونَ الخيرُ في بعضِ الأشياءِ،

ولا الحياةُ والكونُ في بعضٍ منْ غيرِ أشياءَ ما، فتلكَ الأشياءُ مضطرّةٌ والعلّةُ اضطرارٌ ما. فهذا إيضاحُ المضطراتِ أنّهُ لا يمكنُ أنْ تكونَ بنوعٍ آخرَ غيرِ ما برهنَ بنوعٍ مبسوطٍ وعلتُهُ الأولى، إنْ أمكنَ أنْ تكونَ بنوعٍ آخرَ التي منها الجامعةُ؛ فإنَّ لبعضها علّةً أخرى للمضطرِّ، ولبعضها لا شيءٌ، بلْ تكونُ أشياءُ أخرُ باضطرارٍ منْ أجلِها. فبيّنٌ أنَّ المضطرَّ الأولَ على الحقيقةِ هوُ المبسوطُ، ولا يمكنُ أنْ يكونَ ذلكَ على أنواعٍ كثيرةٍ، فإذًا ولا على نوعٍ آخرَ، وإلَّا فسيكونُ على أنواعٍ كثيرةٍ. فإذًا، إنْ كانتْ أشياءُ مبسوطةً وأزليةً وغيرَ متحرّكةٍ، فليسَ شيءٌ منها مقهورٌ ولا خارجٌ عنِ الطباعِ.

ترجمة حديثة: "يقال "الضروري"" على ما لا تمكن الحياة بدونه، على جهة "العلّة المشارِكة"، مثل التنفّس والغذاء للحيوان؛ فإنه يستحيل أن يوجد الحيوان بغير هذه. وكذلك [يقال الضروري] على ما لا يمكن للخير أن يكون أو أن يحدث بدونه، أو أن يُدفَع به شرٌ ما أو أن يُتخلَّص منه؛ مثال ذلك أن شُرب الدواء ضروريٌ لئلّا يمرض الإنسان، والسفر إلى ""أجانيطس""ضروريٌ ليقبض ماله.

"وأيضًا، [يقال الضروري على] القَسْر والقوة". أما هذا، فهو ما يعوق ويمنع على خلاف القصد والاختيار. وذلك أن "القسريَّ" يُقال له ضروريٌّ، ولهذا هو شيء مؤلم، كما يقول ""أوينوس""أيضًا.

فإن ما يمكن أن يكون على حال أخرى، نقول إنه من الضروري أن يكون على ما هو عليه [بالقسر]. وعلى هذا الاعتبار، يُقال إن سائر الأشياء أيضًا ضرورية على نحو ما. فإن الضروري نفسه يُقال إنه "فاعل أو منفعل" حينئذٍ، عندما لا

يمكن -بسبب القوة القاسرة- أن يتم الأمر على وفق القصد، أي كأنه مع وجود تلك الضرورة التي بسببها لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

والحال مشابه في الأشياء التي هي "عللٌ مشارِكة" للحياة وللخير. فإنه إذ لا يمكن في حالةٍ أن يتحقق الخير نفسه، وفي حالة أخرى أن تتحقق الحياة والوجود نفسهما، من دون أشياء معينة، فإن هذه الأشياء تكون ضرورية.

فإذا كانت بعض الأشياء أزلية وغير متحركة، فليس فيها شيءٌ قسريٌّ أو مخالفٌ للطبع.

التّفْسيرُ

يقولُ إنَّ الاضطرارَ والشيءَ الذي هوُ مضطرٌّ يقالُ على معانٍ شتّى، أحدُها ما لا يمكنُ أنْ يتحفّظَ وجودُ الشيءِ إلَّا بهِ، وهوُ كالعلّةِ لهُ في بقاءِ وجودِهِ، كالتنفّسِ للحيوانِ والغذاءِ لهُ، فإنّهُ يضطرُّ الحيوانَ في وجودِهِ إلى هذينِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا المضطرُّ هوُ الذي لا يمكنُ إلَّا بهِ أنْ يكونَ الشيءُ أوْ يكونَ خيرٌ أوْ نفيُ الشرِّ وعدمُهُ". يريدُ: والمضطرُّ أيضًا يقالُ على معنًى آخرَ، وهوُ الذي لا يمكنُ أنْ يقتنى الشيءُ أوْ عدمُهُ إلَّا بهِ، خيرًا كانَ أوْ شرًّا.

ثمَّ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "مثلُ ما يقالُ إنَّ شربَ الدواءِ مضطرٌّ لئلَّا يعرضَ مرضٌ"، أيْ لئلَّا تحدثَ الشرورُ، "وركوبَ البحرِ إلى أثينيا مضطرٌّ إلى أنْ يستوفيَ مالَهُ". يريدُ: منْ غريمِهِ، وهذا مفهومٌ بنفسِهِ، وهوُ منْ نوعِ اقتناءِ الشرِّ لمكانِ الخيرِ، والفرقُ بينَ الأولِ وهذا أنَّ ذلكَ الأولَ في الأمورِ الطبيعيّةِ، وهذا في الإراديّةِ.

ثمَّ أتى بمعنًى ثالثٍ فقالَ: "ويقالُ مضطرٌّ للشيءِ القاهرِ، وهذا هوُ الذي يمنعُ كونَ الإرادةِ والنهوضِ، فإنَّ الشيءَ القاهرَ يقالُ مضطرٌّ". يريدُ: ويقالُ الاضطرارُ على الفعلِ المقهورِ عليه؛ لأنَّ الشيءَ القاهرَ هوُ الذي اضطرَّهُ إلى ذلكَ الفعلِ، مثلُ ما يقالُ إنَّ فلانًا اضطرَّهُ الملكُ إلى ضربِ فلانٍ أوْ إلى إهانتهِ إذا كانَ ممنْ يرى أنَّهُ لولا اضطرارُ الملكِ لهُ لما كانَ يضربُهُ. ولما كانَ الاضطرارُ ضدَّ الاختيارِ وكانَ الاختيارُ لذيذًا، وجبَ أنْ يكونَ الاضطرارُ محزنًا، كما حُكيَ عنِ الشاعرِ أنَّهُ قالَ: "كلُّ شيءٍ يضطرُّ الإنسانَ فهوَ مؤلمٌ ومحزنٌ". ثمَّ استشهدَ على أنَّ المقهورَ يسمَّى مضطرًّا بقولِ الشاعرِ: "إنَّ القهرَ يضطرّني أنْ أفعلَ هذا".

ثمَّ قالَ: "ويظنُّ بالاضطرارِ أنَّهُ لا ينثني المعتقدُ بصحّةِ الذي لا ينتقلُ عنْ اعتقادِهِ، لأنَّهُ ضدُّ الحركةِ التي تكونُ باختيارٍ وفكرةٍ أيضًا". يريدُ: ويقالُ الاضطرارُ على الاعتقادِ الصحيحِ الذي لا يمكنُ أنْ يرجعَ عنهُ صاحبُهُ؛ لأنَّ صاحبَ هذا الاعتقادِ ليسَ لهُ اختيارٌ في أنْ ينثنيَ، ولا لهُ في ذلكَ فكرةٌ، وهوُ كما قالَ ضدُّ الاختيارِ.

ثمَّ ذكرَ معنًى رابعًا فقالَ: "وأيضًا يقالُ مضطرٌّ الشيءُ الذي ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ بنوعٍ آخرَ". يريدُ: ويقالُ موجودٌ ضروريٌّ للذي لا يمكنُ أنْ يكونَ بنوعٍ آخرَ، أيْ لا يمكنُ أنْ يتغيّرَ، ولا أنْ يوجدَ بنوعٍ آخرَ غيرِ النوعِ الذي هوُ عليه وجودُهُ، ولا يمكنُ أنْ يحلَّ.

وهذا هوُ أشهرُ هذهِ الأقسامِ، ولذلكَ أخبرَ أنَّ كلَّ ما يقالُ عليه اسمُ الضرورةِ فإنَّ اسمَهُ مشتقٌّ منْ هذا ومأخوذٌ منهُ، فقالَ: "وبمثلِ هذا المضطرِّ تقالُ سائرُ جميعُ الأشياءِ مضطرّةً بنوعٍ ما". يريدُ: ومنْ هذا المعنى نقلَ اسمَ الاضطرارِ إلى

سائرِ ما يقالُ عليه هذا الاسمُ لوجودِ هذا المعنى فيها بنوعٍ ما، أيْ بتشبّهِهِ بالحقيقيّ.

ثمَّ أخذَ يذكرُ الشبهَ الذي بينهما، فقالَ: "فإنّهُ يقالُ فعلُ مضطرٍّ وأفعالُ مضطرةٌ لما ليسَ يمكنُ أنْ ينهضَ منْ أجلِ القاهرِ لهُ، إذْ كانَ الاضطرارُ هوَ الذي منْ أجلِهِ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ بنوعٍ آخرَ". يريدُ: وما تقدّمَ ممّا يقالُ عليه الاضطراريُّ، فإنّما يقالُ عليه بوجودِ معنًى فيهِ يشبهُ الحقيقيَّ، وذلكَ أنّهُ إنّما يقالُ أفعالُ مضطرةٌ لأنّ المضطرَّ لا يمكنُهُ أنْ يفعلَ غيرَ ذلكَ الفعلِ لمكانِ القاهرِ لهُ. وهذا لما كانَ لا يمكنُ أنْ يوجدَ عنهُ ذلكَ الفعلُ الذي قهرَ عليه بنوعٍ، فقدْ وجدَ فيهِ معنًى منْ الاضطرارِ الحقيقيّ، وهوَ الشيءُ الذي ليسَ في طبيعتهِ أنْ يكونَ بنوعٍ آخرَ.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ في عللِ الحياةِ والخيرِ". يريدُ: وكذلكَ قولُنا في العللِ التي يضطرُّ إليها في الحياةِ وفي وجودِ الخيرِ أنّها ضروريةٌ، هيَ مأخوذةٌ منْ هذا المعنى الحقيقيّ.

ثمَّ فسّرَ هذا فقالَ: "فإنّهُ إذا لمْ يمكنْ أنْ يكونَ الخيرُ في بعضِ الأشياءِ ولا الحياةُ ولا الكونُ في بعضٍ منْ غيرِ أشياءَ ما، فتلكَ الأشياءُ مضطرّةٌ والعلةُ اضطرارٌ ما". يريدُ: فإنّ الأشياءَ التي لا يمكنُ أنْ يوجدَ فيها الخيرُ ولا الحياةُ ولا بالجملةِ الكونُ منْ غيرِ عللٍ وأسبابٍ لها، فتلكَ الأشياءُ يقالُ فيها أنّها مضطرةٌ، إذْ ليسَ يمكنُ فيها أنْ تكونَ بنوعٍ آخرَ، أعني بغيرِ تلكَ الاسبابِ. وهذهِ هيَ ضروريةٌ منْ قبلِ عللِها، والتي هيَ ضروريةٌ منْ قبلِ غيرِها، فهيَ ضروريةٌ ما. وهذا هوَ الذي أرادَ بقولهِ: "والعلةُ اضطرارٌ ما". وإنّما قالَ ذلكَ لأنّ الموجوداتِ الضروريةَ بالحقيقةِ هيَ التي هيَ ضروريةٌ بذاتِها ومنْ غيرِ علةٍ. ولذلكَ كانَ قولُنا في رسمِ الضروريّ أنّهُ الذي لا يمكنُ أنْ يكونَ بنوعٍ آخرَ، وينقسمُ قسمينِ: أحدُهما ما لا

يمكنُ أنْ يكونَ بنوعٍ آخرَ منْ قبلِ ذاتهِ، وهذا هوَ الضروريُّ المطلقُ، وهوَ الذي يعبّرُ عنهُ قومٌ في زماننا بواجبِ الوجودِ بذاته، والنوعُ الثاني ما هوَ كذلكَ منْ قبلِ غيرهِ، وهذا هوَ الذي يقالُ فيهِ عندَ قومٍ أنّهُ واجبٌ وضروريٌّ منْ قبلِ غيرهِ.

ولمّا ذكرَ هذا المعنى منْ المعاني الضروريَّةِ قالَ: "فهذا إيضاحُ المضطرّاتِ أنّهُ لا يمكنُ أنْ تكونَ بنوعٍ آخرَ غيرِها، وهوَ بنوعٍ مبسوطٍ". يريدُ: والذي يوضحُ معنى الاضطرارِ ويفهمُهُ في جميعِ الأشياءِ المضطرّةِ هوَ الذي لا يمكنُ أنْ يكونَ بنوعٍ آخرَ غيرِ النوعِ الذي هوَ عليه، وهذا هوَ الشيءُ الذي هوَ بسيطٌ غيرُ مركّبٍ.

ثمَّ قالَ: "وعلّتُهُ الأولى ألّا أمكنَ أنْ تكونَ بنوعٍ آخرَ التي منها الجامعةُ، فإنّ لبعضِها علةً أخرى للمضطرِّ، ولبعضِها لا شيءَ، بلْ تكونُ أشياءُ أخرُ باضطرارٍ منْ أجلِها". يريدُ: وسببُ علةِ الأشياءِ التي لا يمكنُ أنْ تكونَ بنوعٍ آخرَ هوَ الحدُّ الأوسطُ الذي يوجدُ في القياسِ الذي ينتجُها. وذلكَ أنّهُ إنْ كانَ الحدُّ الأوسطُ منْ طبيعةِ الممكنِ، كانَ ذلكَ الشيءُ منْ طبيعةِ الممكنِ، وإنْ كانَ منْ طبيعةِ الضروريِّ، كانَ ذلكَ الشيءُ منْ طبيعةِ الضروريِّ. وهذا أيضًا على قسمينِ: إمّا أنْ يكونَ الحدُّ الأوسطُ علةً لهُ، فيكونُ منْ الأشياءِ التي إنّما صارتْ ضروريةً منْ قبلِ أنّ عللَها ضروريةٌ بذاتِها، وإنْ كانَ الحدُّ الأوسطُ ليسَ علةً، صارتْ تلكَ الأشياءُ ضروريةً بذاتِها وجوهرِها، لا لعلةٍ أوجبتْ لها الضرورةَ. وهذهِ هيَ الأشياءُ البسيطةُ التي لا عللَ لها.

ثمَّ قالَ: "فبيّنٌ أنّ المضطرَّ الأولَ على الحقيقةِ هوَ المبسوطُ، ولا يمكنُ أنْ يكونَ ذلكَ على أنواعٍ كثيرةٍ، فإذًا ولا على نوعٍ آخرَ، وإلّا فسيكونُ على أنواعٍ كثيرةٍ". يريدُ: فقدْ تبيّنَ أنّ الموجودَ الذي هوَ ضروريٌّ بالحقيقةِ هوَ الموجودُ البسيطُ الذي هوَ غيرُ مركّبٍ منْ مادةٍ وصورةٍ، ولا يمكنُ فيهِ أنْ يكونَ على

أنواعٍ كثيرةٍ، وكذلكَ لا يمكنُ فيهِ أنْ يكونَ على نوعٍ آخرَ غيرِ النوعِ الذي هوَ عليه؛ لأنّهُ لوْ أمكنَ أنْ يكونَ على نوعٍ آخرَ، أمكنَ أنْ يكونَ على أنواعٍ كثيرةٍ. وإنّما قالَ ذلكَ لأنّهُ إذا أمكنَ في جوهرِهِ نقلُهُ إلى نوعٍ آخرَ، لمْ يكنْ منهُ هنالكَ طبيعةٌ توجبُ ألّا يكونَ نقلُهُ إلى أنواعٍ كثيرةٍ؛ لأنّهُ إنْ أمكنتْ نقلتُهُ إلى نوعٍ آخرَ، كانتْ ذاتُهُ منْ طبيعةِ الممكنِ القابلِ لأنواعٍ كثيرةٍ. وذلكَ لازمٌ منهُ[11] منْ جهةِ ما هوَ بسيطٌ، وذلكَ الذي فيهِ إمكانُ شيءٍ دونَ شيءٍ هوَ مركّبٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذًا إنْ كانتْ أشياءُ مبسوطةٌ وأزليةٌ وغيرُ متحركةٍ، فليسَ منها شيءٌ مقهورٌ ولا خارجٌ عنْ الطباعِ". يريدُ: فإنْ كانتْ ههنا موجوداتٌ بسيطةٌ وأزليةٌ وغيرُ متحركةٍ على ما تبيّنَ في غيرِ هذا الموضعِ، فليسَ منها شيءٌ استفادَ الوجودَ الضروريَّ منْ غيرِهِ، ولا فيهِ شيءٌ خارجٌ عنْ الطبعِ. وإنّما قالَ ذلكَ لأنّ المركّباتِ يوجدُ فيها طبعٌ زائدٌ على طبعِ ما ركّبتْ منها، وهوَ المتولّدُ عنْ التركيبِ.

الفصل السادس: القول في الواحد

قال أُرسطُوطَالِيسُ ٧

الواحدُ يقالُ إمَّا بنوعِ العرضِ وإمَّا بذاتِهِ. إمَّا بنوعِ العرضِ فمثلُ المجدِّفِ والموسيقارِ؛ فإنَّ القولَ بأنَّ المجدِّفَ والموسيقارَ واحدٌ ليسَ يفصلُ الهويَّةَ؛ لأنَّهُ عرضٌ للمجدِّفِ الموسيقارِ. وكذلكَ يقالُ العرضُ في الجنسِ أيضًا، وفي الأشياءِ

[11] أي الطبيعة منه التي توجب عدم إمكان نقله إلى نوع اخر هي أنه بسيط.

الكليَّةِ لشيءٍ أيضًا، مثلُ قولِنا: إنَّ الإنسانَ والإنسانَ الموسيقار شيءٌ واحدٌ. وذلكَ إمَّا لأنَّ الموسيقار عرضٌ للإنسانينِ اللذينِ هما جوهرٌ واحدٌ، أوْ لأنَّ كليهما عرضٌ لشيءٍ ما منَ الجزئيَّاتِ، مثلُ المجدِّفِ، إلَّا أنَّ ليسَ كينونةُ كليهما بنوعٍ واحدٍ، بلْ أحدُهما خليقٌ أنْ يكونَ كالجنسِ وفي الجوهرِ أيضًا، والآخرُ كالقنيةِ أوِ انفعالٍ في الجوهرِ. فجميعُ الأشياءِ التي تقالُ واحدًا بنوعِ العرضِ فبهذا النوعِ تقالُ.

ترجمة حديثة: إن الواحد يُقال على نحوٍ بالعَرَض، وعلى نحوٍ آخر بالذات. فأما الذي [يُقال عليه واحدٌ] بالعَرَض، فمثاله "قوريسقوس" و"الموسيقي"، و"قوريسقوس الموسيقي". فإن قولك "قوريسقوس" و"الموسيقي" هو بعينه قولك "قوريسقوس الموسيقي"؛ وكذلك [قولك] "الموسيقي" و"العادل"، هو "قوريسقوس الموسيقي العادل".

فإن كل هذه الأشياء إنما تُقال إنها شيء واحد بالعَرَض. فأما "العادل" و"الموسيقي" [فهما واحد]، فلأنهما يَعْرِضان لجوهرٍ واحد؛ وأما "الموسيقي" و"قوريسقوس"، فلأن أحدهما يَعْرِض للآخر. وعلى هذا النحو أيضًا، وبطريقة ما، يكون "قوريسقوس الموسيقي" واحدًا مع "قوريسقوس"، لأن أحد جزأيهما اللذين في القول يَعْرِض للآخر. مثال ذلك أن "الموسيقي" يَعْرِض لـ"قوريسقوس"؛ و[كذلك] "قوريسقوس الموسيقي" [واحد] مع "قوريسقوس العادل"، لأن جزءًا من كليهما يَعْرِض للشيء الواحد بعينه. فإنه لا فرق بين أن يَعْرِض "الموسيقي" لـ"قوريسقوس"، أو أن يَعْرِض هذا لذاك.

وكذلك الحال أيضًا إذا قيل العَرَض على الجنس أو على اسم من الأسماء الكلية، كمثال أن "الإنسان" و"الإنسان الموسيقي" هما شيء واحد. وذلك إما لأن "الموسيقي" يَعْرِض للإنسان، الذي هو جوهر واحد، وإما لأن كليهما

يَعْرِضان لواحدٍ من الأشخاص الجزئية، كقوريسقوس. ولكنهما مع ذلك ليسا موجودَين فيه على نحوٍ واحد؛ فهذا [أي الإنسان] موجود فيه على أنه جنس ربما، وكما في الجوهر، وذاك [أي الموسيقي] على أنه مَلَكَة أو انفعال للجوهر.

فإذًا، كل ما يُقال عنه إنه واحدٌ بالعَرَض، فعلى هذه الأنحاء يُقال.

التّفسيرُ

قولُهُ: "إمَّا بنوعِ العرضِ مثلُ المجدّفِ والموسيقار"، يريدُ: مثلَ قولِنا إذا اتَّفقَ في إنسانٍ ما أنْ يكونَ جادفًا وموسيقار، فإنَّا نقولُ: إنَّ الجادفَ والموسيقار واحدٌ بعينِهِ.

وقولُهُ: "فإنَّ القولَ بأنَّ المجدّفَ والموسيقار واحدٌ ليسَ يفصلُ الهويَّةَ؛ لأنَّهُ عرضٌ للمجدّفِ الموسيقار"، يريدُ: وإنَّما نقولُ في هذينِ إنَّهما واحدٌ بالعرضِ؛ لأنَّ المجدّفَ والموسيقار ليسا بفصلينِ جوهريَّينِ لهويَّةِ الموصوفِ بهما -أعني الإنسانَ- . وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّهما لو كانا فصلينِ جوهريَّينِ للشيءِ الذي يُحمَلانِ عليه لكانَ المجموعُ منهُما واحدًا بالذاتِ، بلْ هما عرضانِ للموضوعِ، وهوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "لأنَّهُ عرضٌ للمجدّفِ الموسيقار". وإنَّما قيلَ في هذينِ إنَّهما واحدٌ بالعرضِ منْ أجلِ أنَّهُما عرضانِ لشيءٍ واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ يقالُ العرضُ في الجنسِ أيضًا، وفي الأشياءِ الكليَّةِ لشيءٍ أيضًا، مثلُ قولِنا: إنَّ الإنسانَ والإنسانَ الموسيقار شيءٌ واحدٌ"، يريدُ: وكذلكَ يقالُ الواحدُ بالعرضِ على الجنسِ المقيَّدِ بعرضٍ أخصَّ منهُ، مثلُ قولِنا: هذا إنسانٌ موسيقار، أوْ مثلُ قولِنا: إنَّ الإنسانَ والإنسانَ الموسيقار هما شيءٌ واحدٌ بعينِهِ.

ثمَّ أخذَ يذكرُ الجهةَ التي كانَ منْ قبلِها المجموعُ منْ هذينِ واحدًا بالعرضِ، فقالَ: "وذلكَ إمَّا لأنَّ الموسيقارَ عرضٌ للإنسانينِ اللذينِ هما جوهرٌ واحدٌ، أوْ لأنَّ كليهما عرضٌ لشيءٍ ما منَ الجزئيَّاتِ"، يريدُ: إمَّا لأنَّ الموسيقى عرضتْ للإنسانينِ اللذينِ هما جوهرٌ -أعني الإنسانَ الذي كالجنسِ، والإنسانَ الذي عرضتْ لهُ الموسيقى-. وذلكَ أنَّهُ لمَّا كانَ الإنسانانِ الكليُّ والجزئيُّ -أيْ الذي فيهِ الموسيقى- واحدًا بالذاتِ، وكانتِ الموسيقى قدْ عرضتْ للإنسانِ الجزئيِّ، وجبَ أنْ تعرضَ للإنسانِ الكليِّ.

ثمَّ ذكرَ وجهًا ثانيًا يمكنُ أنْ يقالَ منْ قبلِهِ إنَّ الإنسانَ الموسيقارَ واحدٌ بالعرضِ، فقالَ: "أوْ لأنَّ كليهما عرضٌ لشيءٍ ما منَ الجزئيَّاتِ"، يريدُ: أوْ يقالُ إنَّ الإنسانَ الموسيقارَ واحدٌ منْ قبلِ أنَّ الإنسانيَّةَ والموسيقاريَّةَ عرضتا لشيءٍ واحدٍ منَ الجزئيَّاتِ في شيءٍ واحدٍ.

ولما لمْ يكنْ هذا مثلَ قولِنا: "البنَّاءُ والموسيقارُ هوَ واحدٌ" منْ قبلِ كونِهما في موضوعٍ واحدٍ، أتى بالفرقِ بينَ ذينكَ فقالَ: "إلَّا أنَّ ليسَ كينونةُ كليهما بنوعٍ واحدٍ، بلْ أحدُهما خليقٌ أنْ يكونَ كالجنسِ وفي الجوهرِ أيضًا، والآخرُ كالقنيةِ أوِ انفعالٍ في الجوهرِ"، يريدُ: إلَّا أنَّ وجودَ الإنسانيَّةِ والموسيقى في شيءٍ واحدٍ -أعني في جزئيٍّ- ليسَ على نوعٍ واحدٍ، بلْ أحدُهما كالجنسِ فيما تحتَهُ، وكلاهما منْ طبيعةِ الجوهرِ -وهوَ الإنسانيَّةُ الموجودةُ في الإنسانِ الجزئيِّ-، والآخرُ كالعرضِ -وهوَ الموسيقاريَّةُ- أيْ إنَّها موجودةٌ في ذلكَ الجزئيِّ كوجودِ العرضِ في موضوعِهِ والانفعالِ. وإنَّما قالَ هذا، لأنَّ قولَنا في الموسيقارِ والبنَّاءِ، وهما واحدٌ بالعرضِ منْ قبلِ أنَّهُما وُجِدا في جزئيٍّ واحدٍ، ووجودُهما منْ نوعٍ واحدٍ في ذلكَ الجزئيِّ، وطبيعةٍ واحدةٍ -أعني طبيعةَ العرضِ-. وأمَّا كونُ الإنسانيَّةِ والموسيقاريَّةِ في جزئيٍّ واحدٍ، فمنْ قبلِ أنَّ أحدَهُما جوهرٌ والثاني عرضٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٨

وأمَّا مَا يُقالُ واحدٌ بذاته، فبعضُها يُقالُ واحدٌ باتّصاله، مثلُ الخشبِ المغرَى، أوِ الأشياءِ الَّتي يجمعُها الرباطُ، والخطُّ إنْ كانَ معوَّجاً فإنَّهُ يُقالُ واحدٌ متَّصلٌ، كما يُقالُ كلُّ واحدٍ مِنَ الأعضاءِ أيضاً، مثلُ الساقِ والعضدِ. ومِنْ هذهِ الأشياءِ بأعيانِها، أكثرُها استحقاقاً للواحدِ مَا كانتْ متَّصلةً بالطبيعةِ مِنَ الَّتي هيَ متَّصلةً بالصناعةِ. ويُقالُ متَّصلٌ للَّذي حركتُهُ واحدةٌ بذاتِهِ ولا يمكنُ بنوعٍ آخرَ. ويُقالُ حركةٌ واحدةٌ للَّتي لا تنقسمُ بالزمنِ. والمتَّصلةُ بذاتِها هيَ الَّتي تحسُّ باللمسِ شيئاً واحداً، فإنَّ الخشبَ المتماسَّةَ بعضُها ببعضٍ لا يُقالُ إنَّها بعينِها خشبةٌ واحدةٌ إذا لُمِسَتْ، ولا جرمَ، ولا شيءَ آخرَ متَّصلٌ. وأمَّا الأشياءُ الكاملةُ الاتّصالِ فتقالُ واحدٌ، وإنْ كانَ لها انعراجٌ، وأكثرُ منها في الواحدِ الَّذي ليسَ لهُ انعراجٌ، مثلُ الساقِ والفخذِ، فإنَّهُ يمكنُ ألَّا تكونَ حركةُ الساقِ واحدةً. والخطُّ المستقيمُ أكثرُ في الوحدانيَّةِ مِنَ المنعرجِ. ويُقالُ إنَّ الخطَّ المنعرجَ الَّذي لهُ زاويةٌ أيضاً واحدٌ ولا واحدٌ، وذلكَ أنَّهُ يمكنُ أنْ تكونَ حركتُها معاً، وألَّا تكونَ معاً. وأمَّا الخطُّ المستقيمُ فينبغي أنْ تكونَ حركتُهُ معاً، ولا يوجدُ جرمٌ لهُ عظمٌ فيسكنُ بعضُهُ وبعضُهُ يتحرَّكُ، مثلُ أجزاءِ الخطِّ المنعرجِ.

ترجمة حديثة: وأما الأشياء التي يقال لها "واحدة بالذات"، فإنما يقال لها ذلك لكونها متصلة؛ كالحزمة يجمعها رِباط، وكالخشب يجمعه غِراء، وكذلك الخط، فإنه وإن كان منحنياً، ما دام متصلاً، يقال له واحد. ومثل ذلك أيضاً

كل واحد من الأعضاء، كالساق والذراع. ومن هذه الأشياء نفسها، تكون تلك التي هي متصلة بالطبع أولى بالوحدة من تلك المتصلة بالصناعة.

وإنما يُقال للشيء "متصل" ذاك الذي تكون حركته واحدة بالذات، ولا يمكن أن تكون على غير ذلك. والحركة الواحدة هي التي لا تنقسم؛ وإنما لا تنقسم بحسب الزمان.

أما الأشياء المتصلة بذاتها، فهي كل ما ليس واحداً بالتماس. فإنك لو وضعت خشبتين متماستين، لم تقل إنهما شيء واحد، لا خشبة واحدة، ولا جسماً واحداً، ولا أي شيء متصل على الإطلاق.

إذن، كل الأشياء المتصلة على الإطلاق يقال لها واحدة، حتى وإن كان فيها انعطاف. بل إن ما ليس فيه انعطاف هو أولى بالوحدة مما فيه انعطاف، كحال القصبة أو الفخذ إذا قورنت بالساق؛ إذ قد يحدث ألا تكون حركة الساق واحدة. والمستقيم أولى بالوحدة من المنحني. أما المنحني الذي له زاوية، فإننا نقول عنه إنه واحد وغير واحد معاً؛ إذ قد يحدث أن تكون حركته معاً، وألا تكون معاً. أما المستقيم، فحركته دائماً معاً، إذ لا يمكن أن يكون جزء منه ذو مقدار ساكناً والآخر متحركاً، على النحو الذي يقع في المنحني.

التّفْسيرُ

يقولُ إنَّ الواحدَ بالذاتِ منهُ ما يُقالُ فيهِ واحدٌ مِنْ قبلِ أنَّهُ متَّصِلٌ، والمتَّصِلُ إمَّا أنْ يكونَ متَّصِلاً بغراءٍ وإمَّا برباطٍ وإمَّا بدساتيرَ وإمَّا بالطبعِ، مثلُ الخطِّ والسطحِ والجسمِ.

ثمَّ قالَ: "والخطُّ إنْ كانَ معوَّجاً فإنَّهُ يُقالُ واحدٌ متَّصِلٌ، كما يُقالُ كلُّ واحدٍ مِنَ الأعضاءِ، مثلُ الساقِ والعضدِ". يريدُ: والمتَّصِلُ بالطبعِ قدْ يكونُ مستقيماً وقدْ يكونُ معوَّجاً مثلُ الساقِ، وكثيرٌ مِنَ الأعضاءِ الَّتي فيها انعراجٌ.

ثمَّ قالَ: "ومِنْ هذهِ الأشياءِ بأعيانِها أكثرُها استحقاقاً للواحدِ ما كانتْ متَّصلةً بالطبيعةِ مِنَ الَّتي هيَ متَّصلةٌ بالصناعةِ". يريدُ: وأحقُّ الأشياءِ الَّتي يُقالُ فيها إنَّها واحدةٌ بالاتِّصالِ هيَ المتَّصلةُ بالطبيعةِ لا المتَّصلةُ بالصناعةِ، مثلُ المتَّصلةِ بالدساتيرِ والغراءِ.

ثمَّ قالَ: "ويُقالُ متَّصِلٌ للَّذي حركتُهُ واحدةٌ بذاتِهِ ولا يمكنُ بنوعٍ آخرَ". يريدُ: ويُقالُ متَّصِلٌ بالحقيقةِ للَّذي يتحرَّكُ مِنْ ذاتِهِ حركةً واحدةً، مِنْ غيرِ أنْ يمكنَ فيهِ حركةٌ مِنْ نوعٍ آخرَ، مثلُ حركةِ الجسمِ السماويِّ.

ولمَّا أخبرَ أنَّ المتَّصِلَ بالحقيقةِ هوَ الَّذي يتحرَّكُ حركةً واحدةً بذاتِهِ، أخبرَ ما هيَ الحركةُ الواحدةُ فقالَ: "وتُقالُ حركةٌ واحدةٌ الَّتي لا تنقسمُ بالزمنِ". يريدُ: الَّتي لا تنقسمُ لا بالزمنِ ولا بالمعنَى، أيْ ليسَ تكونُ في زمانينِ ولا تكونُ مِنْ نوعينِ، وإنْ كانتْ في زمانٍ واحدٍ مثلُ اتِّصالِ نغمةِ البمِّ بنغمةِ الزيرِ.

ثمَّ قالَ: "والمتَّصلةُ بذاتِها هيَ الَّتي تحسُّ باللمسِ شيئاً واحداً، فإنَّ الخشبَ المتماسَّةَ بعضُها ببعضٍ لا يُقالُ إنَّها بعينِها خشبةٌ واحدةٌ إذا لُمِسَتْ، ولا جرمَ، ولا شيءَ آخرَ متَّصِلٌ". وهذا الَّذي قالَهُ هوَ مفهومٌ بنفسِهِ، وهوَ أنَّ الأجسامَ المتَّصلةَ بالحقيقةِ هيَ الَّتي تحسُّ باللمسِ والبصرِ واحدةً، وربَّما احتاجتْ فيهِ الحاستانِ أنْ تعاونَ إحداهُما الأخرى، فإذا اجتمعتْ على الشهادةِ بأنَّهُ متَّصِلٌ كانَ الحكمُ أوثقَ. وكثيراً ما تبلغُ الصناعةُ إلى أنْ تصلَ الأجسامَ صلةً يذهبُ على

اللمسِ والبصرِ إدراكُها، والسببُ في ذلكَ أنَّ الاتّصالَ هوَ مِنَ المحسوساتِ المشتركةِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الأشياءُ الكاملةُ الاتّصالِ فتقالُ واحدٌ، وإنْ كانَ لها انعراجٌ، مثلُ الساقِ والفخذِ". يريدُ: والأشياءُ الكاملةُ الاتّصالِ، وهيَ الَّتي هيَ بالطبيعةِ، قدْ يُقالُ فيها إنَّها واحدةٌ وإنْ لمْ تكنْ مستقيمةً، بلْ كانَ فيها انعراجٌ، مثلُ الساقِ والفخذِ، أعني أنَّهُ يُقالُ ساقٌ واحدةٌ وفخذٌ واحدةٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ يمكنُ ألَّا تكونَ الساقُ واحدةً". يريدُ: والمنعرجُ أقلُّ في بابِ الوحدانيَّةِ، فإنَّهُ يمكنُ أنْ تنقسمَ الساقُ إلى جزءينِ فلا تبقى واحدةً، مثلُ أنْ تنقسمَ في موضعِ الاعوجاجِ، وكذلكَ اليدُ.

ثمَّ قالَ: "والخطُّ المستقيمُ أكثرُ في الوحدانيَّةِ مِنَ المنعرجِ". يريدُ: ولذلكَ صارَ الخطُّ المستقيمُ أدخلَ في بابِ الوحدانيَّةِ مِنَ المنعرجِ؛ لأنَّ المنعرجَ كأنَّهُ مركَّبٌ مِنْ خطَّينِ، لأنَّ الخطَّ المنعرجَ فيهِ ثلاثُ نقطٍ إذْ كانَ ذا زاويةٍ. ولذلكَ قالَ: "ويُقالُ إنَّ الخطَّ المنعرجَ الَّذي لهُ زاويةٌ أيضاً واحدٌ ولا واحدٌ". يريدُ: ويُقالُ في الخطِّ الَّذي لهُ زاويةٌ إنَّهُ واحدٌ بوجهٍ وبوجهٍ لا واحدٌ، وذلكَ أنَّهُ مِنْ حيثُ تحدُّهُ ثلاثُ نقطٍ فهو لا واحدٌ، ومِنْ حيثُ اتَّحدَ طرفاهُ عندَ الزاويةِ هوَ واحدٌ، وذلكَ بخلافِ الخطِّ المنحني.

ولمَّا ذكرَ أنَّ الخطَّ المعوجَّ يمكنُ أنْ يصدقَ عليه أنَّهُ واحدٌ ولا واحدٌ، أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "وذلكَ أنَّهُ يمكنُ أنْ تكونَ حركتُهما معاً وألَّا تكونَ معاً". يريدُ: وذلكَ أنَّ أجزاءَ الخطِّ المنعرجِ إذا تحرَّكَ بأسرِهِ لمْ تكنْ حركةُ أجزائِهِ مستويةً، بلْ كانَ بعضُها أسرعَ مِنْ بعضٍ، فيصدقُ عليه أنَّ حركةَ أجزائِهِ هيَ معاً مِنْ جهةِ أنَّها في زمنٍ واحدٍ، وليستْ معاً مِنْ قبلِ اختلافِهما في السرعةِ والبطءِ. ويدلُّ

على هذا التأويلِ قولُهُ بعدَ هذا: "وأمّا الخطُّ المستقيمُ فينبغي أنْ تكونَ حركتُهُ معاً". ويحتملُ أنْ يريدَ: أنَّ الخطَّ المعوجَّ إذا تحرّكَ أمكنَ أنْ ينفصلَ عندَ الزاويةِ أحدُ الخطّينِ منَ الآخرِ، فلا يتحرّكانِ معاً، مثلَ ما يعرضُ في أعضاءِ الإنسانِ المركّبةِ منْ عضوينِ أوْ أكثرَ، وليسَ يمكنُ ذلكَ في الخطِّ المستقيمِ، وينبغي أنْ يفهمَ بدلَ الخطِّ ههنا الجسمُ، فإنَّ الخطَّ لا يتحرّكُ.

ثمَّ قالَ: "ولا يوجدُ جرمٌ لهُ عظمٌ فيسكنُ بعضُهُ وبعضُهُ يتحرّكُ، مثلَ أجزاءِ الخطِّ المنعرجِ"، يريدُ: أنَّهُ لا يوجدُ عظمٌ مستقيمٌ يسكنُ بعضُ أجزائهِ ويتحرّكُ بعضُ أجزائهِ، مثلَ ما يوجدُ ذلكَ في الخطِّ الذي فيهِ زاويةٌ؛ لأنَّهُ مركّبٌ منْ خطّينِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٩

ويقالُ أيضاً الواحدُ بنوعٍ آخرَ، التي موضوعُها لا ينفصلُ بالصورةِ، وإنَّما لا ينفصلُ بالصورةِ التي لا تتجزأ صورتُها بالوضعِ والموضوعِ؛ إمَّا الأوَّلُ وإمَّا الأخيرُ الذي هوَ قريبٌ منَ التمامِ، فإنَّهُ يقالُ: النبيذُ واحدٌ، والماءُ واحدٌ، إذْ كانَ غيرَ متجزّ بالصورةِ. ويقالُ: جميعُ الأشياءِ السائلةِ واحدٌ، مثلُ الزيتِ، والخمرِ، وجميعِ التي تذوبُ؛ لأنَّ موضوعَ جميعِ هذهِ الأشياءِ الآخرِ هوَ شيءٌ واحدٌ، وكلُّها ماءٌ أوْ هواءٌ.

ترجمة حديثة: ويُقال الشيء "واحد" بمعنى آخر أيضًا، حين يكون موضوعه غير متمايز في صورته. وأعني بـ "غير متمايز" ما تكون صورته غير قابلة للانقسام بحسب الحسّ، وأما الموضوع فهو إما الأول أو الأخير بالنسبة للغاية.

فمثلًا، يُقال الخمر "واحد" والماء "واحد" من حيث إن كلاً منهما غير منقسم بحسب الصورة. وجميع السوائل، كالزيت والخمر وما شابهها من المائعات، يُقال لها "واحد" ما دام موضوعها الأخير واحدًا، إذ إن الماء والهواء هما [المادة] لكل هذه الأشياء.

التّفْسيرُ

يريدُ: ويقالُ الواحدُ على الأشياءِ الواحدةِ بالصورةِ المنقسمةِ بالكميَّةِ، وهيَ الأشياءُ المتشابهةُ الأجزاءِ، وهيَ التي تشتركُ أجزاؤُها في الاسمِ والحدِّ، مثلَ أنَّ جزءَ العظمِ عظمٌ، وجزءَ الماءِ ماءٌ، وهذهِ كما قالَ لا تتجزَّأُ بالموضوعِ وبالمكانِ.

ولمَّا كانتِ الصورةُ التي تشتركُ فيها إمَّا الصورةُ الأخيرةُ وهيَ النهايةُ في الكونِ، وإمَّا صورةٌ دونَ هذهِ الصورةِ، أتى بمثالِ الصورةِ الأخيرةِ، وهيَ الصورةُ التي بها يسمَّى المركبُ، مثلَ الصورةِ التي بها يسمَّى الشرابُ شراباً، والماءُ ماءً، فإنَّ أجزاءَ الماءِ ماءٌ، وأجزاءَ الشرابِ شرابٌ.

ثمَّ أتى بمثالِ الذي يشتركُ في الصورةِ البعيدةِ منَ الصورةِ الأخيرةِ، مثلَ الزيتِ والماءِ اللذينِ يشتركانِ في صورةِ السيلانِ، والمعادنِ التي تشتركُ في الذوبانِ، وهوَ قولُهُ: "لأنَّ موضوعَ جميعِ هذهِ الأشياءِ الآخرِ هوَ شيءٌ واحدٌ، وكلُّها إمَّا ماءٌ وإمَّا هواءٌ".

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٠

وأيضًا يقالُ واحدٌ للّتي جنسُها واحدٌ ويختلفُ بالفصولِ الموضوعةِ لهُ، مثلُ الفرسِ والإنسانِ والكلبِ، وكما يقالُ جميعُ الحيوانِ شيءٌ واحدٌ. ويقاربُ هذا النوعَ قولُ الذي يقولُ إنَّ الهيولى واحدةٌ؛ فهذهِ الأشياءُ ربّما قيلتْ واحدةً على هذا النوعِ، وربّما قيلتْ واحدةً بالجنسِ الأعلى إذا كانتْ هيَ آخرَ صورةِ الجنسِ الأعلى منها، مثلُ الشكلِ المتساوي الساقينِ والشكلِ المتساوي الأضلاعِ، فإنَّهما يقالانِ شكلٌ واحدٌ بعينِهِ هوَ هوَ لأنَّ كليهما مثلثاتٌ، ولا تقالُ مثلاثة بعينِها.

ترجمة حديثة: وتُقال الأشياء "واحدًا" أيضًا تلك التي لها جنس واحد يختلف بالفصول المتقابلة، وكل هذه تُقال "واحدًا" لأن جنسها الذي هو موضوع للفصول واحد، مثل الإنسان والفرس والكلب، فهي شيء واحد لأنها جميعًا حيوانات، وبطريقة مشابهة نوعًا ما، كما لو كانت مادتها واحدة. وهذه الأشياء تُقال "واحدًا" على هذا النحو أحيانًا، وأحيانًا أخرى تُقال كذلك إذا كانت الأنواع الأخيرة لجنس واحد، وكان الجنس الأعلى الذي يقال عليها واحدًا، فتلك [الأنواع] تكون أعلى منها. فمثلًا، المثلث متساوي الساقين هو شكل واحد ونفسه مع المثلث متساوي الأضلاع، فكلاهما مثلثان، ولكنهما ليسا نفس المثلث.

التّفسيرُ

ما يقولُهُ في هذا الفصلِ قريبٌ منَ المفهومِ بنفسِهِ، وهوَ أنَّ اسمَ الواحدِ يقالُ على الأشياءِ التي هيَ واحدةٌ بالجنسِ؛ أعني أنَّ الأنواعَ المتفقّةَ في الجنسِ يقالُ فيها إنَّها واحدةٌ بالجنسِ الذي تدخلُ تحتَهُ، مثالُ ذلكَ الإنسانُ والفرسُ والكلبُ؛ فإنَّ هذهِ هيَ واحدةٌ بالحيوانيّةِ لأنَّ كلَّها هيَ حيوانٌ.

ولمّا كانَ الجنسُ شبيهَ الهيولى، قالَ: "ويقاربُ هذا النوعَ قولُ الذي يقولُ إنَّ الهيولى واحدةٌ"، يريدُ: ويشاركُ هذا النوعُ منَ اسمِ الواحدِ النوعَ الذي يقالُ فيهِ واحدٌ بالهيولى، مثالُ ذلكَ أنْ نقولَ إنَّ الكلبَ والفرسَ والحمارَ وما أشبهَ ذلكَ منَ الحيواناتِ الماشيةِ المتنفّسةِ هيَ واحدةٌ في كونِها منْ دمٍ أوْ منْ لحمٍ وعظمٍ.

ولمّا كانتِ الأشياءُ التي هيَ واحدةٌ بالجنسِ منها ما هيَ واحدةٌ بالجنسِ القريبِ ومنها ما هيَ واحدةٌ بالجنسِ البعيدِ، قالَ: "فهذهِ الأشياءُ ربّما قيلتْ واحدةً على هذا النوعِ وربّما قيلتْ واحدةً بالجنسِ الأعلى إذْ كانتْ هيَ آخرَ صورةِ الجنسِ الأعلى منهما"، يريدُ: فهذهِ الأشياءُ ربّما قيلَ فيها إنَّها واحدةٌ بالجنسِ القريبِ، مثلُ قولِنا في الإنسانِ والفرسِ إنَّ كليهما حيوانٌ، وفي المثلّثِ المختلفِ الأضلاعِ والمتساويِ الساقينِ إنَّ كليهما مثلّثٌ، وربّما قيلَ ذلكَ في الجنسِ البعيدِ، مثلُ قولِنا في المثلّثِ المتساويِ الساقينِ والمتساويِ الأضلاعِ إنَّ كليهما شكلٌ. وقولُهُ: "إذا كانتْ هيَ آخرَ صورةِ الجنسِ الأعلى"، إنَّما قالَهُ بدلاً منَ الأنواعِ الأخيرةِ، لأنَّ الأنواعَ الأخيرةَ هيَ آخرُ الصورةِ التي ينقسمُ إليها الجنسُ الأعلى، مثلُ الشكلِ فإنَّ آخرَ ما ينقسمُ إليهِ هيَ المثلّثاتُ.

وقولُهُ: "فإنَّهما يقالانِ شكلٌ واحدٌ بعينِهِ هوَ هوَ لأنَّ كليهما مثلثاتٌ"، يريدُ: وإنَّما كانَ الشكلُ جنسًا عاليًا وبعيدًا منْ أنواعِ المثلّثاتِ لأنَّها إنَّما تكونُ شكلاً منْ قبلِ كونِها مثلّثًا، أيْ منْ قبلِ أنَّها تجتمعُ في الشكلِ منْ قبلِ اجتماعِها في المثلّثِ، وهذهِ هيَ صورةُ الجنسِ البعيدِ.

وقولُهُ: "ولا تقالُ مثلاثة بعينِها"، يريدُ: إنَّ المثلّثَ المختلفَ الأضلاعِ والمتساويَها إنَّما قيلَ فيهما إنَّهما بالشكلِ واحدٌ، أيْ بالجنسِ البعيدِ منْ قبلِ أنَّ المثلّثَ ليسَ نوعًا أخيرًا، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "ولا تقالُ مثلاثة بعينِها"، أيْ

ليسَ المثلّثُ المطلقُ هوَ النوعُ الأخيرُ، والشكلُ هوَ الجنسُ القريبُ لهما؛ أعني إنَّهما إنَّما يلفيانِ داخلينِ تحتَ الشكلِ بوساطةِ دخولِهما تحتَ النوعِ الأخيرِ؛ لأنَّهُ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لكانَ ليسَ بينَهُ وبينَ الشكلِ واسطةٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١١

وأيضًا يقالُ واحدٌ الأشياءِ التي كلمتها الدّالةُ على ما هيَ لا تنفصلُ منْ كلمةِ شيءٍ آخرَ تدلُّ على ما الشّيءُ؛ فإنَّ كلَّ كلمةٍ تنقسمُ في ذاتها، وبهذا النّوعِ النّامي والنّاقصُ واحدٌ. وأيضًا الكلمةُ واحدةٌ؛ مثلُ ما كلمةُ صورةِ السّطوحِ البسيطةِ واحدةٌ. ويقالُ واحدٌ بنوعٍ مبسوطٍ خفيٍّ التي لا ينقسمُ فهمها الذي يفهمُ ما هيَ بانيّةُ كونها، ولا يقدرُ أنْ يفصلها لا بزمانٍ ولا بمكانٍ ولا بقولٍ، ولا سيّما ما كانَ منها جوهرًا؛ فإنّهُ أكثرُ في الوحدانيّةِ. ويقالُ أيضًا واحدٌ بنوعٍ كلّيّ ما لا قسمةَ لهُ على النّوعِ الذي ليسَ لهُ؛ مثلُ إنْ كانَ إنسانٌ ليسَ لهُ قسمةٌ يقالُ إنسانٌ واحدٌ، وإنْ كانَ ذلكَ حيوانًا يقالُ حيوانٌ واحدٌ، وإنْ كانَ عظمًا يقالُ عظمٌ واحدٌ. ويقالُ لأشياءَ كثيرةٍ واحدٌ بالهيولي على أنّها تفعلُ شيئًا آخرَ، أوْ تنفعلُ منْ شيءٍ آخرَ، أوْ لها غيريّةٌ بغيرها، أوْ بأنّها تضافُ إلى شيءٍ آخرَ. والأشياءُ التي تقالُ واحدٌ بنوعٍ أوّلٍ هيَ التي جوهرها واحدٌ، وهوَ واحدٌ إمّا بالاتّصالِ، وإمّا بالصّورةِ، وإمّا بالكلمةِ؛ فإنّا نقولُ أشياءَ كثيرةً بالعددِ التي ليستْ متّصلةً، ولا لها صورةٌ واحدةٌ؛ فإنَّ منَ الأشياءِ ما لا يقالُ واحدٌ وإنْ لمْ يكنْ منَ الكمّيّةِ ومتّصلٌ أيضًا، ومنها ما لا يقالُ واحدٌ إنْ لمْ تكنْ كلّيّتُهُ تامّةً؛ فالّذي ليسَ بكلٍّ لا نقولُ إنّهُ واحدٌ بالكلّيّةِ، فإنّا لا نقولُ إنَّ أجزاءَ الخفِّ المركّبةَ بنوعٍ ما واحدٌ لاتّصالِها، إلّا أنْ

تقالَ بهذا النّوعِ، أعني بأنّها خفٌّ وبأنَّ لها صورةً ما واحدةً. وبهذا النّوعِ يقالُ خطٌّ الدّائرةِ واحدٌ أكثرُ منْ سائرِ الخطوطِ؛ لأنّهُ خطٌّ تامٌّ فيهِ الكلُّ.

ترجمة حديثة: كذلك، تُقال الأشياء "واحدًا" تلك التي يكون قولها الشارح لماهيتها (أي تعريفها) غير منقسم إلى قول آخر يبيّن ماهية الشيء. فإن كل قول هو في ذاته منقسم. وبهذا المعنى، فإن الزائد والناقص كلاهما واحد، لأن القول الشارح لهما واحد، كما هو الحال في السطوح حيث تكون صورة النوع فيها واحدة. وبشكل عام، كل ما يكون تعقُّل ماهيته غير قابل للانقسام، ولا يمكن فصله لا في الزمان ولا في المكان ولا بالقول، فهذه الأشياء هي "واحد" بأقصى درجة. ومن بينها، ما كانت جواهر. فالأشياء التي ليس لها انقسام، بقدر ما ليس لها انقسام، تُقال "واحدًا". فمثلًا، إذا كان الإنسان من حيث هو إنسان لا يقبل الانقسام، فهو إنسان واحد؛ وإذا كان من حيث هو حيوان، فهو حيوان واحد؛ وإذا كان من حيث هو مقدار، فهو مقدار واحد.

إذًا، تُقال أشياء كثيرة "واحدًا" لأنها تفعل شيئًا واحدًا، أو تقبله (تنقل عنه)، أو تمتلكه، أو تُنسب إلى شيء واحد. أما الأشياء التي تُقال "واحدًا" بالمعنى الأولي، فهي تلك التي جوهرها واحد؛ ويكون الجوهر واحدًا إما بالاتصال، أو بالصورة، أو بالقول (التعريف). فإننا نعدّ الأشياء كثرةً إما لأنها غير متصلة، أو لأن صورتها ليست واحدة، أو لأن قولها ليس واحدًا. ومع ذلك، قد نقول عن شيء إنه واحد بالاتصال إذا كان كمًّا متصلًا، ولكن قد لا يكون كلًا تامًا. وهذا يحدث إذا لم تكن له صورة واحدة، فإننا لن نقول عن أجزاء حذاء جُمعت معًا بأي شكل من الأشكال إنها "واحد" لمجرد اتصالها، بل إذا

كانت على هيئة حذاء ولها صورة معينة، حينئذ تكون "واحدًا". ولهذا السبب، فإن الخط الدائري هو "واحد" أكثر من أي خط آخر، لأنه كلٌّ تام وكامل.

التّفْسيرُ

قولهُ: "ويقالُ واحدٌ الأشياءِ التي كلمتها الدّالةُ على ما هيَ لا تنفصلُ منْ كلمةِ شيءٍ آخرَ تدلُّ على ما الشّيءُ" يريدُ:- ويقالُ اسمُ الواحدِ على الأشياءِ التي حدودها المختلفةُ لا تنفصلُ منْ حدِّ شيءٍ آخرَ مشتركٍ لها، وذلكَ أنَّ حدَّ كلِّ واحدٍ منْ أمثالِ هذهِ لا تنفصلُ منْ حدِّ الموضوعِ، أعني أنَّ حدَّ الموضوعِ يؤخذُ في حدِّ كلِّ واحدٍ منها. فقولهُ: "تدلُّ على ما هوَ الشّيءُ" هوَ شرطٌ شرطَهُ في الكلمةِ؛ لأنَّ الكلمةَ، أعني القولَ المركّبَ تركيبَ تقييدٍ واشتراطٍ، إنّما يكونُ حدًّا إذا دلَّ على ما هوَ الشّيءُ بأنيّتهِ.

وقولهُ: "فإنَّ كلَّ كلمةٍ تنقسمُ في ذاتها" إنّما قالَهُ لأنَّ الحدَّ ينقسمُ أبدًا إلى جزأينِ: جنسٍ وفصلٍ، كلٌّ واحدٍ منْ هذينِ ينقسمُ إلى حدِّ شيءٍ آخرَ وهوَ الموضوعُ لهما، وهذا هوَ شأنُ كلِّ حدٍّ، أعني إنّهُ ينقسمُ إلى جزأينِ أقلُّ ذلكَ، وإنّما قالَ ذلكَ لأنَّ هذا هوَ السّببُ في أنْ تنتهي حدودُ الأشياءِ المتقابلةِ إلى حدِّ شيءٍ واحدٍ، مثلُ ما يعرضُ في حدودِ الأنواعِ القسيمةِ أنّها تنتهي إلى حدِّ شيءٍ واحدٍ وهوَ الجنسُ إلّا على الحاصرِ لها.

ثمَّ قالَ: "وبهذا النّوعِ النّامي والنّاقصُ" يريدُ:- إنَّ منْ هذا النّوعِ الأشياءَ المختلفةَ بالحدِّ الواحدةَ بالموضوعِ، مثلُ النّامي والنّاقصِ، وذلكَ أنَّ الشّيءَ الذي يقبلُ النّموَّ والنّقصانَ يؤخذُ في حدِّ النّموِّ والنّقصانِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا الكلمةُ واحدةٌ مثلُ ما كلمةُ صورةِ السّطوحِ البسيطةِ واحدةٌ" يريدُ:- ومنْ هذا البابِ أيضًا حدُّ كلمةِ السّطوحِ المختلفةِ التي تشتركُ في حدِّ السّطحِ الذي هوَ الجنسُ الأعلى لها، ويريدُ بالبسيطةِ المستويةَ لا المحدّبةَ ولا المقعّرةَ؛ لأنّهُ ليسَ يجمعُ هذينِ النّوعينِ منَ السّطوحِ حدٌّ واحدٌ، كما ليسَ يجمعُ الخطَّ المستقيمَ والمستديرَ حدٌّ واحدٌ، وهذا هوَ معنيٌ آخرُ بجهةٍ ما غيرُ ما سلفَ ممّا يقالُ عليه اسمُ الواحدِ بالصّورةِ.

ثمَّ ذكرَ معنيً آخرَ ممّا يقالُ عليه اسمُ الواحدِ، وهوَ أشهرُ هذهِ الأقسامِ وأحقُّها باسمِ الواحدِ، فقالَ: "ويقالُ واحدٌ بنوعٍ مبسوطٍ خفيٍّ التي لا ينقسمُ فهمها الذي يفهمُ ما هيَ بانيّةُ كونها" يريدُ:- ويقالُ اسمُ الواحدِ على التي لا تنقسمُ لا بالحدِّ ولا بالزّمنِ ولا بالمكانِ، وبالجملةِ ولا بضربٍ منْ ضروبِ الانقسامِ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "ولا يقدرُ أنْ يفصّلَها لا بزمانٍ ولا بمكانٍ ولا بقولٍ" وما كانَ منْ هذهِ جوهراً كما قالَ، أوْ يتبيّنُ أنَّ ههنا جوهراً بهذهِ الصّفةِ فهو أحق باسمِ الواحدِ. وينبغي أنْ تعلمَ أنَّ ما كانَ بهذهِ الصّفةِ في الكمّيّةِ فقطْ، فإنْ لمْ يكنْ لهُ وضعٌ فهو مبدأ العددِ، وإنْ كانَ لهُ وضعٌ فهو نقطة، وما كانَ منها في جنسٍ جنسٍ منْ أجناسِ الموجوداتِ فهو البسيط في ذلكَ الجنسِ، وسيأتي بيانُ هذا فيما بعدُ.

ثمَّ قالَ: "ويقالُ أيضًا واحدٌ بنوعِ كلِّ ما لا قسمةَ لهُ على النّوعِ الذي ليسَ لهُ مثلُ إنْ كانَ الكلُّ إنسانٌ ليسَ لهُ قسمةٌ يقالُ إنسانٌ واحدٌ" يريدُ:- ويقالُ اسمُ الواحدِ على الشّخصِ الذي ليسَ ينقسمُ إلى أجزاءٍ هيَ موافقةٌ بالحدِّ للكلِّ؛ مثالُ ذلكَ أنَّ هذا الإنسانَ الذي هوَ كلٌّ ومشارٌ إليهِ ليسَ ينقسمُ إلى أجزاءٍ كلُّ واحدٍ منها إنسانٌ، وهذا يعمُّ جميعَ الأجسامِ الآليّةِ وهيَ ضدُّ الأجسامِ المتشابهةِ في هذا المعنى، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "لا قسمةَ لهُ على النّوعِ الذي لهُ"، أيْ لا

ينقسمُ إلى أجزاءٍ هيَ منْ نوعِهِ، مثلَ أنهُ لا ينقسمُ الإنسانُ إلى أجزاءٍ هيَ إنسانٌ، ولا اليدُ إلى أجزاءٍ هيَ يدٌ، وهذا هوَ الواحدُ بالتركيبِ والشّكلِ.

وقولُهُ: "وإنْ كانَ حيواناً يقالُ حيوانٌ واحدٌ" يريدُ: أنهُ لا ينقسمُ الحيوانُ الواحدُ إلى حيواناتٍ كثيرةٍ.

وأمّا قولُهُ: "وإنْ كانَ عظماً يقالُ عظمٌ واحدٌ"، فإنّ العظمَ ينقسمُ إلى ما هوَ منْ نوعِهِ، أعني إلى عظمٍ، وهذا هوَ منْ نوعِ الواحدِ بالاتّصالِ، يريدُ: أنّ الواحدَ بالاتّصالِ ينقسمُ إلى أجزاءٍ هيَ أيضاً متّصلةٌ، وكذلكَ الواحدُ بالعددِ منَ الأجسامِ المتشابهةِ الأجزاءِ، بخلافِ الواحدِ بالكلّ مثلَ الإنسانِ، فإنّهُ لا ينقسمُ إلى أشياءَ هيَ إنسانٌ، وبالجملةِ فهذهِ حالُ الأجسامِ الآليّةِ، فإنّ اليدَ لا تنقسمُ إلى يدٍ.

ثمّ قالَ: "ويقالُ لأشياءَ كثيرةٍ واحدٌ بالهيولى على أنّها تفعلُ شيئاً آخرَ، أوْ تنفعلُ منْ شيءٍ آخرَ، أوْ لها غيريّةٌ بغيرِها، أوْ بأنّها تضافُ إلى شيءٍ آخرَ" يريدُ: والأشياءُ التي هيَ واحدةٌ بالهيولى هيَ التي تقبلُ شيئاً واحداً بعينِهِ، مثلَ التي تقبلُ الانطراقَ، فإنّهُ يقالُ إنّ مادتَها هيَ واحدةٌ، أوِ التي تنفعلُ منْ شيءٍ واحدٍ انفعالاً واحداً، مثلَ التي تذوبُ بالحرارةِ، فإنّهُ يقالُ أيضاً إنّ مادتَها واحدةٌ، أوِ الأشياءُ التي تتغيّرُ تغيّراً واحداً، مثلَ الأشياءِ التي ترطبُ أوْ تذوبُ أوْ تسيلُ، وبالجملةِ تنقلبُ إلى شيءٍ واحدٍ فإنّهُ يقالُ إنّ هيولاها واحدةٌ، وكذلكَ الأشياءُ التي تنسبُ إلى موضوعٍ واحدٍ، مثلَ قولِنا خشبيّةٌ أوْ نحاسيّةٌ أوْ مائيّةٌ أوْ هوائيّةٌ.

ثمّ قالَ: "والأشياءُ التي تقالُ واحدٌ بنوعٍ أوّلَ هيَ التي جوهرُها واحدٌ، وهوَ واحدٌ إمّا بالاتّصالِ، وإمّا بالصّورةِ، وإمّا بالكلمةِ" يريدُ: والأشياءُ التي يقالُ فيها واحدٌ بنوعٍ أوّلَ وتقديمٍ هيَ الواحدُ بالاتّصالِ، والواحدُ بالصّورةِ، والواحدُ بأنّهُ كلٌّ وتامٌّ. والمتّحداتُ بالصّورةِ، أيِ التي صورتُها واحدةٌ هيَ معَ هذا مفترقةٌ

بالمكانِ والزّمنِ، وهذا هوَ الفرقُ بينَهُما وبينَ المتشابهةِ التي يقالُ إنّ الجزءَ منها والكلّ واحدٌ بالحدّ والصّورةِ.

ثمّ قالَ محتجّاً لهذا: "فإنّا نقولُ أشياءَ كثيرةً بالعددِ التي ليستْ بمتّصلةٍ ولا لها صورةٌ واحدةٌ، فإنّ منَ الأشياءِ ما لا يقالُ واحدٌ، وإنْ لمْ يكنْ منَ الكميّةِ ومتّصلٌ أيضاً، ومنها ما لا يقالُ واحدٌ وإنْ لمْ تكنْ كلّيّتُهُ تامّةً" يريدُ: والدّليلُ على أنّ الواحدَ يقالُ على المتّصلِ وعلى الصّورةِ وعلى ما هوَ كلٌّ، أيْ غيرُ ناقصٍ، أنّ الكثرةَ تقالُ على الأشياءِ المنفصلةِ المختلفةِ بالصّورةِ، ولا يقالُ أيضاً واحدٌ لما نقصَهُ ما كانَ منْ قبلِهِ كلاً وتامّاً، مثلَ النّاقصِ عضواً.

ثمّ قالَ: "فالذي ليسَ بكلٍّ لا نقولُ إنّهُ واحدٌ بالكلّيةِ، فإنّا لا نقولُ إنّ أجزاءَ الخفّ المركّبةَ بنوعٍ ما واحدٌ لاتّصالِها، إلّا أنْ تقالَ بهذا النّوعِ، أعني بأنّها خفٌّ وبأنّ لها صورةً ما واحدةً" يريدُ: إنّ الفرقَ بينَ الواحدِ بالاتّصالِ والواحدِ بالكلّ، أنّ الواحدَ بالكلّ والتّمامِ لسنا نقولُ فيهِ إنّهُ واحدٌ باتّصالِ أجزائِهِ، بلْ بصورتِهِ، فإنّهُ لا ينقصُهُ شيءٌ ممّا هوَ بهِ واحدٌ، مثالُ ذلكَ الخفّ، فإنّهُ إنّما يقالُ فيهِ إنّهُ واحدٌ بصورتِهِ التّامّةِ، لا باتّصالِ أجزائِهِ، ولذلكَ إذا نقصَ منهُ جزءٌ لمْ نقلْ فيهِ إنّهُ واحدٌ، وأمّا الخطّ فإنهُ يقالُ فيهِ باتّصالِ أجزائِهِ واحدٌ، وكذلكَ الجسمُ وإنْ توهّمَ أنّهُ قدْ نقصَ منهُ شيءٌ.

ثمّ قالَ: "وبهذا النّوعِ يقالُ خطّ الدّائرةِ واحدٌ أكثرَ من سائرِ الخطوطِ، لأنّهُ خطٌّ تامٌّ فيهِ الكلّ" يريدُ: إنّ الواحدَ بالكلّ لما كانَ هوَ التّامّ الذي ليسَ يمكنُ أنْ يزادَ عليه ولا أنْ ينقصَ منهُ ويبقى واحداً بعينِهِ، وكانَ الواحدُ بالاتّصالِ بخلافِ هذا، كانَ خطّ الدّائرةِ منْ قبلِ أنّهُ لا يمكنُ أنْ يزادَ فيهِ تامّ الوحدةِ، لأنّ الدّائرةَ ليسَ يمكنُ فيها زيادةٌ ولا نقصانٌ فتبقى دائرةً، كالحالِ في الخفّ والبيتِ وجميعِ

الأشياءِ الواحدةِ بالكلّ، وأمّا الخطّ فيمكنُ فيهِ الزّيادةُ والنّقصانُ ويبقى خطّاً، لأنّهُ ليسَ واحداً إلّا بالاتّصالِ فقطْ، ولذلكَ قيلَ في الخطّ غيرِ المستديرِ إنّهُ ناقصٌ، وقيلَ في المستديرِ إنّهُ تامٌّ، وكذلكَ الأمرُ في الجسمِ المستديرِ والغيرِ المستديرِ، ولذلكَ الجرمُ السّماويّ جمعَ الوحدانيّةَ بالاتّصالِ والصّورةِ الكلّيةِ والحركةِ الواحدةِ المتّصلةِ على ما سيقولُهُ هوَ فيما بعدُ في مقالةِ طَ، ولذلكَ لا يبقى كلّ واحدٍ منْ هذهِ إذا نقصَ منهُ شيءٌ كلاً، وهوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "لأنّهُ خطٌّ تامٌّ فيهِ الكلّ" أيْ فيهِ كلّ أجزائِهِ التي تقوّمَ منها.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٢

وإنّيّةُ الواحدِ هيَ ابتداءُ ما للعددِ، فإنَّ المكيالَ الأوّلَ هوَ ابتداءٌ، والشيءُ الذي نعرفهُ أوّلًا هوَ عندنا المكيالُ الأوّلُ لكلّ جنسٍ. فابتداءُ المعرفةِ في كلّ واحدٍ منَ الأشياءِ "الواحدُ"، وليسَ الواحدُ في جميعِ الأجناسِ هوَ بعينهِ، فإنَّ في بعضِها الإرخاءَ واحدٌ، وفي بعضِها المصوّتَ واحدٌ، وفي بعضِها الذي ليسَ بمصوّتٍ واحدٌ، وواحدُ الثّقلِ آخرُ، والذي في الحركةِ آخرُ. وفي جميعِ الأشياءِ الواحدُ هوَ الذي لا يتجزّأُ، إمّا بالكمّيّةِ، وإمّا بالصورةِ. فمنَ الذي لا يتجزّأُ بالكمّيّةِ ما كانَ منهُ لا يتجزّأُ البتّةَ ولا لهُ وضعٌ يقالُ واحدٌ، وما كانَ منهُ لا يتجزّأُ البتّةَ ولهُ وضعٌ هوَ العلامةُ، وما يتجزّأُ بنوعٍ واحدٍ فهو الخطُّ، وما يتجزّأُ بنوعينِ فالسطحُ، وما يتجزّأُ بجميعِ الثلاثةِ الأبعادِ بالكلّيّةِ فهو جرمٌ. وتقالُ هذهِ بعكسِ القولِ: أمّا الذي ينقسمُ بنوعينِ إنّهُ سطحٌ، والذي بنوعٍ واحدٍ خطٌّ، والذي لا ينقسمُ البتّةَ بالكمّيّةِ علامةٌ وواحدٌ، فالذي ليسَ لهُ وضعٌ منها هوَ الواحدُ، والذي لهُ وضعٌ فالعلامةُ. وأيضًا منَ الأشياءِ ما هوَ واحدٌ بالعددِ، ومنها ما هوَ واحدٌ بالصورةِ، ومنها واحدٌ

بالمساواةِ، ومنها واحدٌ بالجنسِ؛ فالتي هيَ واحدٌ بالعددِ هيَ التي عنصرُها واحدٌ، والتي بالصورةِ واحدٌ هيَ التي كلمتُها واحدةٌ، والتي بالجنسِ واحدٌ هيَ التي شكلُ محمولِها واحدٌ، والتي بالمساواةِ واحدٌ هيَ التي نسبتُها واحدةٌ كنسبةِ الشيءِ إلى شيءٍ آخرَ. وفي هذهِ الأشياءِ الأواخرِ أبدًا نتبعُ الأوائلَ؛ كقولِنا إنَّ كلَّ ما كانَ واحدًا بالعددِ فهو بالصورةِ أيضًا واحدٌ، وما كانَ واحدًا بالصورةِ فليسَ هوَ واحدًا بالعددِ على كلِّ حالٍ، بلْ كلُّ ما كانَ واحدًا بالصورةِ فهو واحدٌ بالجنسِ، وكلُّ ما كانَ واحدًا بالجنسِ فليسَ واحدًا بالصورةِ على كلِّ حالٍ، وليسَ جميعُ كلِّ ما كانَ بالمساواةِ واحدًا هوَ واحدٌ بالجنسِ. فبيّنٌ أيضًا أنَّ أشياءَ كثيرةً تقالُ على مقابلةِ الواحدِ؛ إمّا بعضُها فلأنّها ليستْ بمتّصلةٍ، وبعضُها لأنَّ عنصرَها يتجزّأُ بالصورةِ، وآخرُ بالمقابلةِ لأنَّ الكلماتِ التي تدلُّ على الإنيّاتِ كثيرةٌ.

ترجمة حديثة: وكون الشيء "واحدًا" هو مبدأ لأن يكون عددًا ما، فالمقياس الأول هو المبدأ. وما به نعرف أولًا، هو المقياس الأول لكل جنس. فمبدأ المعرفة في كل شيء هو الواحد نفسه. ولكن الواحد ليس هو نفسه في كل الأجناس، فهنا هو الحركة الخفيفة في النطق، وهناك هو حرف صائت أو صامت، وفي الثقل شيء آخر، وفي الحركة شيء آخر. ولكن في كل مكان، الواحد هو ما لا ينقسم إما بالكم أو بالصورة.

فالذي لا ينقسم بحسب الكم من حيث هو كم، إن كان مطلقًا وبلا وضع، فهو "الوحدة"؛ وإن كان مطلقًا وله وضع، فهو "النقطة"؛ وما [ينقسم] بحسب بعد واحد، فهو "الخط"؛ وما [ينقسم] بحسب بعدين، فهو "السطح"؛ وما هو منقسم بالكلية بحسب الكم في ثلاثة أبعاد، فهو "الجسم"، والعكس صحيح. فالذي ينقسم إلى بعدين هو سطح؛ والذي إلى بعد واحد هو خط؛ والذي لا ينقسم

بحسب الكم أبدًا هو نقطة ووحدة. فالذي لا وضع له هو "الوحدة"، والذي له وضع هو "النقطة".

كذلك، تكون الأشياء واحدة إما بالعدد، أو بالجنس، أو بالنوع، أو بالقياس (التناسب) تكون واحدة بالعدد تلك التي مادتها واحدة. وتكون واحدة بالنوع تلك التي قولها الشارح (تعريفها) واحد. وتكون واحدة بالجنس تلك التي لها نفس صورة المحمول. أما بحسب القياس، فهي كل ما يربطها ببعضها نسبة شيء إلى شيء آخر. ودائمًا ما تتبع المراتب اللاحقة المراتب السابقة. فمثلًا، كل ما هو واحد بالعدد هو واحد بالنوع أيضًا، ولكن ليس كل ما هو واحد بالنوع هو بالضرورة واحد بالعدد، بل كل ما هو واحد بالنوع هو واحد بالجنس أيضًا. وليس كل ما هو واحد بالجنس هو واحد بالنوع، بل هو واحد بحسب القياس. وليس كل ما هو واحد بالقياس هو واحد بالجنس.

ومن الواضح أيضاً أن "الكثير" يُقال على وجوه تقابل "الواحد". فبعض الأشياء (تُعد كثيرة) لأنها غير متصلة، وبعضها الآخر لأن لها مادة قابلة للقسمة بحسب النوع، سواء كانت المادة الأولى أم الأخيرة. وبعضها أيضاً لأن الحدود (التعاريف) التي تعبر عن ماهية الشيء تكون متعددة.

التّفسيرُ

قولهُ "وإنيّةُ الواحدِ هيَ ابتداءُ ما للعددِ" يريدُ: حدُّ الواحدِ أنّهُ مبدأُ العددِ لا أنّهُ عددٌ.

ثمَّ قالَ "فإنَّ المكيالَ الأوّلَ هوَ ابتداءٌ" يريدُ: وإنّما كانَ الواحدُ مبدأَ العددِ لأنَّ الأشياءَ إنّما تكالُ وتقدّرُ أوّلًا وبالذاتِ بالشيءِ الأوّلِ الذي هوَ فيها غيرُ

منقسمٍ، وهوَ الذي منهُ تُركّبَ؛ فيجبُ في كلِّ مقدارٍ أوّلٍ أنْ يكونَ بهذا أوّلًا بما هو، وأنْ يكونَ هوَ المبدأُ، وذلكَ أنَّ في كلِّ جنسٍ يوجدُ في الموجودِ فيهِ أوّلٌ في الوجودِ وفي المعرفةِ.

ثمَّ قالَ "والشيءُ الذي نعرفهُ أوّلًا هوَ عندنا المكيالُ الأوّلُ لكلِّ جنسٍ" يريدُ: والشيءُ الذي هوَ عندنا مبدأُ معرفةِ الشيءِ بسببهِ هوَ المقدّرُ الأوّلُ في كلِّ جنسٍ يريدُ: والمكيالُ في كلِّ شيءٍ هوَ الأعرفُ عندنا لأنَّ بهِ يعرفُ المكيلُ، ومنْ قبلهِ تعرفُ الباقيةُ في ذلكَ الجنسِ. ثمَّ قالَ "فابتداءُ المعرفةِ في كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ هوَ الواحدُ" يريدُ: وإذا كانَ الواحدُ هوَ المكيالَ الأوّلَ بالطبعِ لكلِّ واحدٍ منَ الأجناسِ، والمكيالُ هوَ ابتداءُ المعرفةِ في كلِّ شيءٍ، فالواحدُ في كلِّ جنسٍ هوَ ابتداءُ المعرفةِ في ذلكَ الجنسِ.

ثمَّ قالَ "وليسَ الواحدُ في جميعِ الأجناسِ هوَ بعينهِ؛ فإنَّ في بعضِها الإرخاءَ واحدٌ، وفي بعضِها المصوّتَ واحدٌ، وفي بعضِها الذي ليسَ بمصوّتٍ واحدٌ، وواحدُ الثّقلِ آخرُ، والذي في الحركةِ آخرُ" يريدُ: وليسَ الواحدُ في جميعِ الأجناسِ الذي بهِ يعرفُ جنسٌ جنسٌ هوَ طبيعةٌ واحدةٌ بعينها، بلْ هوَ في كلِّ جنسٍ غيرهُ في الآخرِ، مثالُ ذلكَ أنَّ الواحدَ في النغمِ هيَ النغمةُ التي تسمّى الإرخاءَ، وأحسبُ هذهِ هيَ التي تسمّى عندنا البعدَ الطنينيَّ. وفي الألفاظِ المصوّتةِ المقطعُ المصوّتُ هوَ الواحدُ، وفي غيرِ المصوّتةِ المقطعُ الغيرُ مصوّتٍ، ونعني بالمقطعِ المصوّتِ الذي يسمّونهُ أهلُ صناعةِ العروضِ المقطعَ الممدودَ، وبغيرِ المصوّتِ المقطعَ المقصورَ؛ لأنَّ الحروفَ الغيرَ مصوّتةٍ ليسَ لها وجودٌ إلّا معَ المصوّتةِ، فإنَّ أقلَّ ما ينطقُ بهِ هوَ الحرفُ الغيرُ مصوّتٍ والمصوّتُ. وكذلكَ الواحدُ في الأثقالِ هوَ ثقلٌ ما أصغرُ ما يلفى عندَ الحسِّ، والواحدُ في الحركةِ هيَ الحركةُ السريعةُ مثلُ الحركةِ اليوميّةِ.

ولما أخبرَ أنَّ الواحدَ في كلِّ جنسٍ هوَ الذي بمعرفتهِ يعرفُ ذلكَ الجنسُ، أتى بالحدِّ العامِّ لجميعِ الأحادِ وهوَ الدالُّ في الحقيقةِ على إنيّةِ الواحدِ وجوهرِهِ، فقالَ "وفي جميعِ الأشياءِ الواحدُ هوَ الذي لا يتجزّأُ، إمّا بالكميّةِ وإمّا بالصورةِ"، يريدُ: والواحدُ بالجملةِ الداخلُ في هذا الجنسِ هوَ الذي لا يتجزّأُ، إمّا في الكميّةِ وإمّا في الصورةِ والكيفيةِ. ثمَّ قالَ: "فمِنَ الذي لا يتجزّأُ بالكميّةِ ما كانَ منهُ لا يتجزّأُ البتّةَ، ولا لهُ وضعٌ يقالُ واحدٌ"، يريدُ: فما كانَ منهُ لا يتجزّأُ البتّةَ في الكميّةِ، ولا لهُ وضعٌ مِنْ شيءٍ فهوَ الواحدُ الذي هوَ مبدأُ العددِ.

ثمَّ قالَ: "وما كانَ منهُ لا يتجزّأُ البتّةَ ولهُ وضعٌ فهوَ العلامةُ"، يريدُ: وما كانَ منهُ لا يتجزّأُ أيضاً البتّةَ في الكمِّ وكانَ لهُ وضعٌ فهيَ النقطةُ، وإنَّما أرادَ بالوضعِ أنَّ النقطةَ هيَ نهايةُ الخطِّ ومبدؤُهُ.

ثمَّ قالَ: "وما يتجزّأُ بنوعٍ واحدٍ فهوَ الخطُّ"، يريدُ: وما كانَ ممَّا لهُ وضعٌ ولا يتجزّأُ إلَّا بجهةٍ واحدةٍ فقطْ فهوَ الخطُّ.

ثمَّ قالَ: "وما يتجزّأُ بنوعينِ فالسطحُ"، يريدُ: وما يتجزّأُ بنوعينِ أيْ في الطولِ والعرضِ فهوَ السطحُ.

ثمَّ قالَ: "وما يتجزّأُ بمجموعِ الثلاثةِ الأبعادِ بالكلّيّةِ فهوَ جرمٌ"، يريدُ: وما يتجزّأُ إلى طولٍ وعرضٍ وعمقٍ فهوَ الجسمُ، وهوَ الواحدُ بالكلّيّةِ أيْ التامُّ.

ثمَّ قالَ: "وتقالُ هذهِ بعكسِ القولِ: أمَّا الذي ينقسمُ بنوعينِ أنَّهُ السطحُ، والذي بنوعٍ واحدٍ خطٌّ، والذي لا ينقسمُ بالكميّةِ البتّةَ علامةٌ وواحدٌ، والذي ليسَ لهُ وضعٌ منها هوَ الواحدُ، والذي لهُ وضعٌ فالعلامةُ"، وإنَّما أرادَ بهذا أنْ يعرِّفَ أنَّها حدودٌ لكونِها منعكسةً.

ولمَّا فرغَ مِنْ قسمةِ الواحدِ بهذا النوعِ، أخذَ يقسِّمُهُ بنوعٍ آخرَ فقالَ: "وأيضاً مِنَ الأشياءِ ما يقالُ واحدٌ بالعددِ، ومنها واحدٌ بالصورةِ، ومنها واحدٌ بالمساواةِ، ومنها واحدٌ بالجنسِ".

ثمَّ أخذَ يفسِّرُ كلَّ واحدٍ مِنْ هذهِ فقالَ: "والتي هيَ واحدٌ بالعددِ هيَ التي عنصرُها واحدٌ"، يريدُ: والواحدُ بالعددِ قدْ يقالُ على الذي عنصرُهُ واحدٌ، والفرقُ بينَ هذا وبينَ الواحدِ الذي هوَ مبدأُ العددِ أنَّ هذا الواحدَ هوَ في هيولى[12]، والواحدُ الذي هوَ مبدأُ العددِ هوَ في غيرِ هيولى.

ثمَّ قالَ: "والتي بالصورةِ واحدٌ هيَ التي كلمتُها واحدةٌ"، يريدُ: والكثرةُ بالعددِ أيْ بالعنصرِ التي هيَ واحدةٌ بالصورةِ هيَ التي حدُّها واحدٌ، وهذهِ هيَ التي هيَ واحدةٌ بالنوعِ الحقيقيِّ وهوُ الذي ينقسمُ إلى الأشخاصِ.

ثمَّ ذكرَ ما هيَ الواحدةُ بالجنسِ فقالَ: "والتي بالجنسِ واحدٌ هيَ التي شكلُ محمولِها واحدٌ"، يريدُ: والتي يقالُ فيها أنَّها واحدةٌ بالجنسِ هيَ التي هيَ داخلةٌ تحتَ مقولةٍ واحدةٍ، هذا هوُ الذي أرادَ بقولِهِ: "التي شكلُ محمولِها واحدٌ"، وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ الأمورَ الواحدةَ بالصورِ منها ما هيَ صورٌ نوعيّةٌ ومنها ما هيَ جنسيّةٌ.

ثمَّ قالَ: "والتي بالمساواةِ واحدٌ هيَ التي نسبتُها واحدةٌ كنسبةِ الشيءِ إلى شيءٍ آخرَ"، يريدُ: والواحدُ قدْ يقالُ على الواحدةِ بالتناسبِ، مثلَ ما يقالُ إنَّ نسبةَ الرئيسِ مِنَ المدينةِ والملاحِ مِنَ السفينةِ نسبةٌ واحدةٌ. ثمَّ قالَ: "وفي هذهِ الأشياءِ الأواخرِ أبداً نتبعُ الأوائلَ"، يريدُ: بالأوائلِ ما هوَ أعمُّ، وبالأواخرِ ما هوَ أخصُّ.

ثمَّ قالَ: "كقولِنا إنَّ كلَّ ما كانَ واحداً بالعددِ فهوُ بالصورةِ أيضاً واحدٌ"، يريدُ: أنَّ كلَّ ما كانَ واحداً بالعددِ فإنَّهُ يلزمُهُ أنْ يكونَ معَ ما هوَ مغايرٌ لهُ بالعددِ

[12] أي له عنصر أو أسطقس.

أيضاً واحداً بالنوعِ، مثالُ ذلكَ أنَّ زيداً لمَّا كانَ واحداً بالعددِ لزمَ أنْ يكونَ هوَ وعمروٌ واحداً بالصورةِ.

ثمَّ قالَ: "وما كانَ واحداً بالصورةِ فليسَ هوُ واحداً بالعددِ على كلِّ حالٍ"، يريدُ: وليسَ نتبعُ الأوائلِ الأواخرَ، أعني أنَّهُ لا ينعكسُ اللزومُ في هذهِ، وذلكَ أنَّ ما هوَ واحدٌ بالنوعِ فليسَ هوَ واحدٌ بالعددِ أصلاً، لأنَّ الواحدَ بالنوعِ ممَّا يصدقُ أقلُّ ذلكَ على اثنينِ بالعددِ، وإنَّما قالَ: "على كلِّ حالٍ" لأنَّهُ قدْ يعرضُ للواحدِ بالنوعِ أنْ يكونَ واحداً بالعددِ إذا لمْ يوجدْ مِنَ النوعِ إلَّا شخصٌ واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "وكلُّ ما يقالُ واحدٌ بالصورةِ فهوُ واحدٌ بالجنسِ، وكلُّ ما كانَ واحداً بالجنسِ فليسَ واحداً بالصورةِ على كلِّ حالٍ"، يريدُ: وكلُّ ما هوَ واحدٌ بالنوعِ فهوُ واحدٌ بالجنسِ، مثالُ ذلكَ أنَّ زيداً وعمراً واحدٌ بالنوعِ لأنَّ كليهما إنسانٌ وهما واحدٌ بالجنسِ لأنَّ كليهما حيوانٌ، وليسَ ينعكسُ هذا ولا بدَّ، مثالُ ذلكَ أنَّ زيداً وهذا الفرسَ هما واحدٌ بالجنسِ لأنَّ كليهما حيوانٌ وليسَ هما واحداً بالنوعِ لأنَّ هذا إنسانٌ وهذا فرسٌ.

ثمَّ قالَ: "وجميعُ ما كانَ بالمساواةِ واحداً هوُ واحدٌ بالجنسِ"، يريدُ: وكلُّ ما كانَ واحداً بالنسبةِ فهوُ واحدٌ بالجنسِ، وليسَ ينعكسُ هذا حتَّى يكونَ كلُّ ما هوَ واحدٌ بالجنسِ هوَ واحدٌ بالمساواةِ، وإنَّما كانَ ذلكَ كذلكَ لأنَّ المساواةَ جنسٌ ما.

ثمَّ قالَ: "فبيِّنٌ أيضاً أنَّ أشياءَ كثيرةً تقالُ على مقابلةِ الواحدِ: أمَّا بعضُها فلأنَّها ليستْ بمتصلةٍ، وبعضُها لأنَّ عنصرَها يتجزَّأُ بالصورةِ، وآخرُ بالمقابلةِ لأنَّ الكلماتِ التي تدلُّ على الإنيّاتِ كثيرةٌ"، يريدُ: وإذْ قدْ تبيَّنَ أنَّ الواحدَ يقالُ على أنواعٍ

كثيرةٍ، وكانتِ الكثرةُ تقابلُ الواحدَ، فبيّنٌ أنَّ الكثرةَ تقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، أيْ لكلِّ واحدٍ كثرةٌ يقابلُها.

ثُمَّ تمثَّلَ في ذلكَ ببعضِ ما تقدَّمَ فقالَ: "أمَّا بعضُها فلأنَّها ليستْ متَّصلةً، وبعضُها لأنَّ عنصرَها يتجزَّأُ بالصُّورةِ، وآخرُ بالمقابلةِ لأنَّ الكلماتِ الّتي تدلُّ على الآنيَّاتِ كثيرةٌ"، يريدُ:-مثالُ ذلكَ أنَّهُ قدْ تبيَّنَ أنَّ أحدَ ما يقالُ عليه اسمُ الواحدِ هوَ المتَّصلُ، وأيضاً على الّتي عنصرُها واحدٌ أوْ جنسُها، فيقالُ أيضاً كثيرةٌ على مقابلةِ هذينِ: أمَّا على الّتي هيَ غيرُ متَّصلةٍ، وأمَّا على الّتي ليسَ عنصرُها واحداً منْ قبلِ انقسامِ العنصرِ، أمَّا بالصُّورةِ المختلفةِ بالنَّوعِ، وأمَّا بالصُّورةِ المختلفةِ بالتَّضادِّ. وهذا هوَ الّذي دلَّ عليه بقولِهِ: "لأنَّ عنصرَها يتجزَّأُ بالصُّورةِ، وآخرُ بالمقابلةِ"، يريدُ:-والّتي يقالُ إنَّها كثيرةٌ بالعنصرِ بعضُها يقالُ فيها ذلكَ لأنَّ عنصرَها يتجزَّأُ في بعضِها بالصُّورةِ النَّوعيَّةِ، وفي بعضِها يتجزَّأُ بالصُّورةِ المتضادَّةِ. وقولُهُ: "لأنَّ الكلماتِ الّتي تدلُّ على الآنيَّاتِ كثيرةٌ"، يريدُ:- وإنَّما اختلفتِ الصُّوَرُ الّتي ينقسمُ بها العنصرُ، لأنَّ الصُّوَرَ الّتي تدلُّ على ماهيَّاتِ الأشياءِ كثيرةٌ.

الفصل السابع: عن الكينونة والوجود (الهوية)

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٣

والهويّةُ تقالُ بعضُها بنوعِ العرضِ كقولِنا إنَّ العادلَ موسيقار، وإنَّ الإنسانَ موسيقار، وكذلكَ يقالُ إنَّ الموسيقار إنسانٌ كقولِنا إنَّ الإنسانَ الموسيقار يبني،

وذلكَ لأنَّ عرضَ للبناءِ أنْ يكونَ موسيقار أو للموسيقار أنْ يكونَ بنَّاءً، فيعرضُ ذلكَ لأنَّهُ ولأنَّ ذلكَ يعرضُ لهُ، وكذلكَ يعرضُ في الأشياءِ التي ذكرْناها مثلِ الإنسانِ إذا قلْنا إنَّهُ موسيقار، والموسيقار إنَّهُ إنسانٌ، وإنَّ الأبيضَ موسيقار أو الموسيقار أبيضُ، فإنَّ هذهِ تقالُ بنوعِ العرضِ منْ جهةٍ لأنَّ كلتيهما عرضتْ لهويّةٍ واحدةٍ بعينِها، ومنْ جهةٍ لأنَّهُ عرضَ لهويّةٍ أنْ تكونَ تلكَ الأشياءُ. فالهويَّاتُ التي تقالُ إنَّها بنوعِ العرضِ فعلى هذا تقالُ: إمّا لأنَّ كليهما لهويّةٍ واحدةٍ بعينِها، وإمّا لأنَّها مائيّةُ الهويّةِ، وإمّا لأنَّها والشيءَ الذي هيَ لهُ وتقالُ عليه شيءٌ واحدٌ بعينِهِ.

ترجمة حديثة: يُقال "الموجود" على أنحاء، فمنه ما يُقال "بالعَرَض"، ومنه ما يُقال "بالذات". أما الذي "بالعَرَض"، فكقولنا إن "العادل موسيقي"، و"الإنسان موسيقي"، و"الموسيقي إنسان". أي أننا نقول ذلك كما نقول إن "الموسيقي يَبني"، لأنه عَرَضَ للبنّاء أن يكون موسيقياً، أو للموسيقي أن يكون بنّاءً. فإن قولنا "هذا هو ذاك" يعني أن "هذا" يَعْرِضُ لـ "ذاك". وهكذا في الأمثلة المذكورة، حين نقول إن "الإنسان موسيقي" و"الموسيقي إنسان"، أو إن "الأبيض موسيقي" أو "هذا أبيض"، فإن هذا يُقال لأن كليهما (صفتان) يعرضان لنفس الشيء (الذات)، وأما ذاك فلأن العَرَض لحق بالموجود. وأما قول "الموسيقي إنسان"، فلأن الموسيقى تعرض لهذا [الإنسان]. وكذلك يُقال إنه أبيض، لأن الشيء الذي عرض له [البياض] هو ذلك الشيء.

إذن، الأشياء التي تُقال بأنها موجودة "بالعَرَض" تُقال هكذا: إما لأن كليهما [صفتين] موجودان في ذات واحدة، أو لأن ذلك [العَرَض] موجود في الموجود [أي الذات]، أو لأن الشيء نفسه الذي يوجد فيه العَرَض هو الذي يُحمل عليه.

التّفسيرُ

لمّا كانَ الهويّةُ والموجودُ يقالانِ على ما يقالُ عليه اسمُ الواحدِ، وكانَ اسمُ الواحدِ منهُ ما يقالُ على ما هوَ واحدٌ بالذاتِ وواحدٌ بالعرضِ، كانَ اسمُ الهويّةِ هذهِ حالُهُ. فابتدأَ أوّلًا فعرّفَ أنواعَ الهويّةِ التي هيَ هويّةٌ بالعرضِ، فقالَ: "الهويّةُ تقالُ بعضُها بنوعِ العرضِ كقولِنا إنَّ العادلَ موسيقارٌ"، يريدُ: كقولِنا إنَّ الذي هوَ عادلٌ هوَ موسيقارٌ، أيْ هوَ هوَ واحدٌ بعينِهِ، فإنَّ هذهِ الوحدانيّةَ هيَ بالعرضِ لكونِهما عرضَ أحدِهما للآخرِ وعرضا معًا لموضوعٍ واحدٍ وهوَ الحاملُ مثلًا للموسيقى والعدلِ، فهذا هوَ معنى النوعِ الواحدِ ومثالُهُ قولُنا: "كلُّ موسيقارٍ عادلٌ". وأمّا النوعُ الثّاني فهوَ مثلُ قولِنا: "الإنسانُ هوَ الموسيقارُ والموسيقارُ إنسانٌ"، ومعنى قولِنا في هذا إنَّهُ واحدٌ بالعرضِ، إمّا لأنَّ الموسيقى عرضتْ للإنسانِ الذي هوَ كالجنسِ لأنَّها عرضتْ للإنسانِ الذي فيهِ الموسيقى وهوَ والإنسانُ الذي هوَ كالجنسِ واحدٌ، أو لأنَّ الموسيقى والإنسانيّةَ عرضَ أحدِهما للآخرِ لكونِهما في موضوعٍ واحدٍ وهوَ الإنسانُ الذي وجدتْ فيهِ الموسيقى بالعرضِ مثلُ قولِنا: "كلُّ موسيقارٍ إنسانٌ"، إلّا أنَّ أحدَهما بالعرضِ للموضوعِ الذي تشتركُ فيهِ والآخرُ بالذاتِ، بخلافِ الأمرِ في النوعِ الأوّلِ. أعني في مثلِ قولِنا: "الموسيقارُ أبيضُ"، فقولُهُ: "فإنَّ هذهِ تقالُ بنوعِ العرضِ منْ جهةٍ لأنَّ كلتيهما عرضتْ لهويّةٍ واحدةٍ بعينِها ومنْ جهةٍ لأنَّهُ عرضَ لهويّةٍ أنْ تكونَ تلكَ الأشياءُ"، هذا هوَ مثلُ قولِنا الموسيقارُ أبيضُ، لا مثلُ قولِنا الإنسانُ موسيقارٌ.

ثمَّ أجملَ المعنيّينِ فقالَ: "فالهويّاتُ التي تقالُ إنَّها بنوعِ العرضِ فعلى هذا تقالُ: إمّا لأنَّ كليهما لهويّةٍ واحدةٍ بعينِها، وإمّا لأنَّها ماهيّةُ الهويّةِ، وإمّا لأنَّها والشيءُ الذي هيَ لهُ وتقالُ عليه شيءٌ واحدٌ بعينِهِ"، يريدُ بالتي كِلاهُما لهويّةٍ

واحدةٍ مثلُ الأبيضِ والموسيقار اللذانِ يلفيانِ لشيءٍ واحدٍ وهوَ الذي اتَّفقَ أنْ اجتمعَ فيهِ البياضُ والموسيقى. فقولُهُ: "وإمّا لأنَّها والشيءُ الذي هيَ لهُ وتقالُ عليه شيءٌ واحدٌ بعينِهِ"، يريدُ مثلُ قولِنا الموسيقار إنسانٌ، لأنَّ الشيءَ الذي يوجدُ لهُ الموسيقى بالعرضِ وهوَ الإنسانُ الحاملُ لها هوَ والإنسانُ العامُّ واحدٌ بعينِهِ. كذلكَ الأمرُ في قولِنا الإنسانُ الموسيقار، لأنَّ معنى ذلكَ الإنسانِ هوَ الإنسانُ الذي عرضَ لهُ أنْ يكونَ موسيقار. ومنْ شرطِ ما يقالُ فيهِ "هو هو" بالذاتِ هوَ أنْ يكونَ اثنينِ بالذاتِ منْ جهةٍ وواحدٌ بالذاتِ منْ جهةٍ مثلُ قولِنا: "كلُّ إنسانٍ حيوانٌ"، فإنَّ الإنسانَ بالذاتِ مغايرٌ للحيوانِ منْ جهةٍ وهوَ هوَ بالذاتِ منْ جهةٍ، هذا هوَ تلخيصُ هذا الفصلِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٤

ويقالُ منَ الهويّاتِ بذاتِهِ جميعُ ما يدلُّ عليه أشكالُ المقولاتِ، لأنَّهُ بعددِ ما تقالُ تقالُ أيضاً الهويّاتُ. فبعضُ المقولاتِ تدلُّ على ما الشيءُ، وبعضُها كيفيّةٌ، وبعضُها كميّةٌ، وبعضُها مضافٌ، وبعضُها فعلٌ أوِ انفعالٌ، وبعضُها أينَ، وبعضُها متى. وكلُّ واحدٍ منْ هذهِ دلالتُهُ بعينِها على هويّةٍ واحدةٍ، فإنَّهُ ليسَ فصلٌ بينَ قولِ القائلِ إنَّ الإنسانَ هوَ في صحّةٍ، وبينَ أنَّ الإنسانَ صحيحٌ، أوْ أنَّ الإنسانَ هوَ يمشي، أوْ هوَ في المشيِ. وكذلكَ في القطعِ وسائرِ الأشياءِ. وأيضاً الهويّةُ تدلُّ على أنيّةِ الشيءِ وحقيقتِهِ، فإنَّهُ إذا قلنا إنَّ الشيءَ دللنا على حقيقتِهِ، وإذا قلنا إنَّهُ ليسَ دللنا على أنَّهُ ليسَ بحقٍّ، بلْ هوَ كذبٌ. وكذلكَ في الموجبةِ والسالبةِ، كقولِنا إنَّ سقراطَ موسيقار، فإنَّ ذلكَ حقٌّ، وقولِنا إنَّ سقراطَ ليسَ هوَ أبيضَ، وذلكَ ليسَ بحقٍّ. وكقولِنا إنَّ خطَّ القطرِ مساوٍ لخطِّ الضلعِ كذبٌ. وأيضاً بعضُ

الهويّاتِ بالقوّةِ، وبعضُها بالفعلِ؛ فإنَّ بعضَها هويّاتٌ بالبصرِ فإنَّها ترى، وبعضُها فإنَّ لها قوىً ترى. وكذلكَ هيَ في العلمِ؛ فإنَّ فيها ما لهُ قوّةٌ أنْ يستعملَ العلمَ، وفيها ما لهُ الاستعمالُ. ويقالُ ساكنٌ الذي السكونُ فيهِ، والذي لهُ قوّةٌ أنْ يسكنَ أيضاً. وكذلكَ في الجوهرِ أيضاً؛ فإنّا نقولُ إنَّ في الحجرِ مثالَ هرمسَ ونصفَ الخطِّ. [ناقصٌ في اليونانيّ]

ترجمة حديثة: وأما "الموجود" "بالذات"، فيُقال على كل ما تدل عليه "أشكال الحمل (أو المقولات)". فبقدر ما تُقال هذه، تدل على "الوجود". فلما كانت المحمولات، بعضها يدل على ""ما هو الشيء" (الجوهر)"، وبعضها على "الكيف"، وبعضها على "الكم"، وبعضها على "الإضافة"، وبعضها على "أن يفعل" أو "أن ينفعل"، وبعضها على "الأين"، وبعضها على "المَتى"، فإن "الوجود" يعني نفس الشيء لكل واحد من هذه. فلا فرق بين قولنا "إنسانٌ مُعافىً" و"إنسانٌ يتعافى"، وبين "إنسانٌ ماشٍ أو سائر" و"إنسانٌ يمشي أو يسير". وهكذا في سائر المقولات أيضاً.

وأيضاً، "الوجود" وفعل "الكينونة" يدلان على ما هو "صادق (أو حق)"، وأما "اللاوجود" فيدل على ما ليس بصادق بل هو "كاذب"، سواء في الإيجاب أو في السلب. مثلاً، قولنا "سقراط موسيقي" [صادق]، لأن هذا حقٌّ. أو "سقراط ليس أبيض" [صادق]، لأنه حقٌّ. أما قولنا "القطر ليس غير ذي نسبة مشتركة [مع الضلع]" فهو كاذب.

وأيضاً، "الوجود" و"الموجود" يدلان على أن بعض الأشياء المذكورة يمكن أن تُقال "بالقوة"، وبعضها "بالفعل". فإننا نقول عن "الباصر" إنه موجود، سواء من يبصر "بالقوة"، كما يُقال، أو من يبصر "بالفعل". وكذلك "العالِم"، فهو من

يستطيع أن يستعمل العلم (بالقوة)، ومن يستعمله الآن (بالفعل). وكذلك "الساكن"، فهو الشيء الذي حلّت فيه السكينة بالفعل، والشيء الذي يمكنه أن يسكن (بالقوة).

والأمر مماثل في "الجواهر". فإننا نقول إن "عطارد" (تمثال هرمس) موجود في الحجر، ونصف الخط موجود [في الخط]، والقمح موجود وهو لم ينضج بعد. أما متى يكون الشيء ممكناً ومتى لا يكون، فهذا ما يجب تحديده في موضع آخر.

التّفسيرُ

لمّا عرفَ أنواعَ الهويّةِ التي بالعرضِ، أخذَ يعرفُ على كَمْ وجهٍ تقالُ الهويّةُ بالذاتِ والموجودُ، فقالَ: "ويقالُ منَ الهويّاتِ بذاتِهِ جميعُ ما يدلُّ عليه أشكالُ المقولاتِ". يعني بأشكالِ المقولاتِ أجناسَ المقولاتِ، أوِ الألفاظَ الدالّةَ على أجناسِها.

ثمَّ قالَ: "لأنَّهُ بعددِ ما تقالُ تقالُ أيضاً الهويّاتُ" يريدُ:- لأنَّهُ تقالُ الهويّةُ على عددِ ما تقالُ عليه المقولاتُ، أوْ على عددِ ما تدلُّ عليه ألفاظُ المقولاتِ.

ثمَّ قالَ: "فبعضُها تدلُّ على ما الشيءُ، وبعضُها كيفيّةٌ، وبعضُها كميّةٌ، وبعضُها مضافٌ، وبعضُها فعلٌ أوِ انفعالٌ، وبعضُها أينَ، وبعضُها متى" يريدُ:- وإنَّما كانَ اسمُ الهويّةِ يدلُّ على كلِّ ما يدلُّ عليه بألفاظِ المقولاتِ؛ لأنَّ ما يدلُّ عليه اسمُ الهويّةِ إذا استقريتَ دلالتَهُ ظهرَ أنَّهُ مساوٍ لِما تدلُّ عليه ألفاظُ المقولاتِ.

ثمَّ عدَّ منَ المقولاتِ أشهرَها، فقالَ: "فبعضُها يدلُّ على ما الشيءُ، يعني بهِ الجوهرَ"؛ أيْ يدلُّ على مقولةِ الجوهرِ. وذكرَ مقولةَ الكيفِ، والكمِّ، والمضافِ،

والفعلِ، والانفعالِ، ومقولةَ الأينِ، والمتى، وسكتَ عنْ مقولةِ الوضعِ وعنْ مقولةِ لهُ؛ إمّا على جهةِ الاختصارِ، وإمّا لخفائِها.

وينبغي أنْ تعلمَ أنَّ اسمَ الهويّةِ ليسَ هوَ شكلَ اسمٍ عربيٍّ في أصلِهِ، وإنَّما اضطرَّ إليهِ بعضُ المترجمينَ، فاشتقَّ هذا الاسمَ منْ حرفِ الرباطِ؛ أعني الذي يدلُّ عندَ العربِ على ارتباطِ المحمولِ بالموضوعِ في جوهرِهِ، وهوَ حرفُ هوَ في قولِهم: زيدٌ هوَ حيوانٌ أوْ إنسانٌ. وذلكَ أنَّ قولَ القائلِ إنَّ الإنسانَ هوَ حيوانٌ يدلُّ على ما يدلُّ عليه قولُنا: الإنسانُ جوهرُهُ أوْ ذاتُهُ أنَّهُ حيوانٌ. فلّما وجدوا هذا الحرفَ بهذهِ الصفةِ، اشتقّوا منهُ هذا الاسمَ على عادةِ العربِ في اشتقاقِها اسماً منْ اسمٍ؛ فإنَّها لا تشتقُّ اسماً منْ حرفٍ، فدلَّ هذا الاسمُ على ما يدلُّ عليه ذاتُ الشيءِ. واضطرَّ إلى ذلكَ، كما قلنا، بعضُ المترجمينَ؛ لأنَّهُ رأى أنَّ دلالتَهُ في الترجمةِ على ما كانَ يدلُّ عليه اللفظُ الذي كانَ يستعملُ في لسانِ اليونانيينَ بدلَ الموجودِ في لسانِ العربِ، بلْ هوَ أدلُّ عليه منِ اسمِ الموجودِ. وذلكَ أنَّ اسمَ الموجودِ في كلامِ العربِ لّما كانَ منَ الأسماءِ المشتقّةِ، وكانتِ الأسماءُ المشتقّةُ إنَّما تدلُّ على الأعراضِ، خُيِّلَ إذا دلَّ بهِ في العلومِ على ذاتِ الشيءِ أنَّهُ يدلُّ على عرضٍ فيهِ، كما عرضَ ذلكَ لابنِ سينا. فتجنَّبَ بعضُ المترجمينَ هذا اللفظَ إلى لفظِ الهويّةِ؛ إذْ كانَ لا يعرضُ فيهِ هذا العرضُ. ولوْ كانَ اسمُ الموجودِ يدلُّ في كلامِ العربِ على ما يدلُّ عليه الشيءُ، لكانَ أحقَّ بالدلالةِ على المقولاتِ العشرِ منِ اسمِ الهويّةِ، إذْ كانَ هذا الاسمُ داخلاً في كلامِ العربِ. لكنْ لّما عرضَ لاسمِ الموجودِ هذا المعنى، آثرَ بعضُهم عليه اسمَ الهويّةِ. ولذلكَ إذا استُعمِلَ ههنا، فينبغي ألّا يُفهَمَ منهُ شيءٌ منْ معنى الاشتقاقِ، وإنْ كانَ شكلُهُ شكلَ اسمٍ مشتقٍّ؛ أعني اسمَ الموجودِ.

وقولُهُ: "وكلُّ واحدٍ منْ هذهِ دلالتُهُ بعينِها على هويّةٍ واحدةٍ"، فإنَّهُ ليسَ فصلٌ بينَ قولِ القائلِ إنَّ الإنسانَ هوَ في صحّةٍ وبينَ أنَّ الإنسانَ صحيحٌ، يريدُ:- وكلُّ واحدٍ منْ أسماءِ الأعراضِ التسعةِ دلالتُهُ معَ دلالتِهِ على ذلكَ العرضِ هيَ دلالتُهُ على مقولةٍ واحدةٍ، وهيَ مقولةُ الجوهرِ؛ فإنَّهُ لا فرقَ بينَ قولِنا في مقولةِ الكيفِ إنَّ الإنسانَ صحيحٌ أوْ أنَّهُ في الصحّةِ، وإنْ كانتْ هذهِ العبارةُ لمْ تجرِ بها عادةُ العربِ، وإنَّما تقولُ بدلَ هذا: الإنسانُ فيهِ صحّةٌ، ولكنْ على قياسِ قولِهم: أنا في خيرٍ وعافيةٍ، لا يبعدُ أنْ يقالَ على هذا: أنا في صحّةٍ، وإنْ كنتُ لستُ أذكرُهُ منْ كلامِ العربِ، وبخاصّةٍ في الألوانِ والخلقِ والكيفيّاتِ الانفعاليّةِ؛ فإنّهُم لاَ يقولونَ زيدٌ في بياضٍ ولاَ في حمرةٍ، وإنّمَا أرادَ بهذَا أنْ يعرفَ أنَّ الإسمُ المشّتقُ ليسَ يدّلُ في القضّيةِ التي موضوعهَا جوهرٌ ومحمولهَا اسم مشّتقٌ، مثلَ قولنَا: "زيدٌ أبيضُ" علَى جوهرٍ وعرضٍ، أوْ جوهرٍ فيهِ عرضٌ، كمَا ظّنَ ذلكَ ابنُ سينَا. وذلكَ أنّهُ لّمَا رأَى لفظَ أبيضَ يدّلُ علَى شيءٍ فيهِ بياضٌ، توّهمَ أنَّ دلالتهُ الأولَى هيَ علَى الموضوعِ وثانيًا علَى العرضِ، والأمرُ بالعكسِ، بلْ دلالتهُ الأولَى هيَ علَى العرضِ ودلالتهُ الثّانيةُ هيَ علَى الموضوعِ؛ منْ قبلِ أنَّ العرضَ شأنهُ أنْ يوجدَ في موضوعٍ. ولوْ كانَ الأمرُ كمَا يقولهُ ابنُ سينَا، أعنِي أنَّ أبيضَ يدّلُ دلالةً أولَى علَى جسمٍ، لكانَ قولنَا: "زيدٌ أبيضُ" يدّلُ علَى قولنَا: "زيدٌ جسمٌ أبيضُ"، ولكانَ قولنَا: "جسمٌ أبيضُ" يدّلُ علَى قولنَا: "جسمٌ جسمٌ أبيضُ"، وذلكَ إلَى غيرِ نهايةٍ؛ لأنّهُ إذَا دّلَ قولنَا أبيضُ علَى جسمٍ أبيضٍ، فقلنَا جسمٌ أبيضُ وصرّحنَا باسْمِ الجسمِ في الخبرِ، لزمَ أنْ يتضّمنَ أبيضُ جسمًا آخرَ غيرَ الجسمِ الذي صرّحنَا بهِ، فيلزمُ منْ قولنَا: "جسمٌ أبيضُ"، جسمٌ جسمٌ أبيضُ إلَى غيرِ نهايةٍ؛ لأنّهُ كلّمَا أثبتنَا بلفظِ الأبيضِ

لزمَ أنْ نصرّحَ بالجسْمِ، وقدْ كّنَّا صرّحنَا بهِ أوّلًا فِي القضّيةِ، فيلزمُ أنْ تتضّمنَ القضّيةُ الواحدَةُ أجسامًا لاَ نهايةَ لهَا، وذلكَ مستحيلٌ[13].

---

[13] إن اسم العرض أولاً يدل على العرض نفسه، ثم يدل ثانياً على موضوعه. لكن ابن رشد يورد تناقضاً ظاهرًا في كتاب السماع الطبيعي حين يرى أن الاسم الملموس المشتق يدل على شيئين: الموضوع والصورة. وهو يقول مثلاً: «الأبيض» يدل على البياض وعلى قابلية البياض. وفي كتاب النفس يقول إن أسماء الأشياء الصناعية، التي هي أعراض، تدل أولاً على الموضوع ثم على الصورة. الحل بحسب التناقض الخامس: الاسم يدل على الشيء كما هو في الواقع بالفعل. والفعل الواقع وجودًا يجوز أن يكون جوهرياً أو عرضياً. وجود جوهري هو وجود مطلق، ووجود عرضه وجود مقيد. بما أن المركبات الجوهرية موجودة وجودًا مطلقًا، فاسم هذه الأشياء يدل أولاً على الصورة لأنها العلة التي من أجلها يوجد المركب وجودًا مطلقًا، ثم يدل ثانياً على المركب نفسه.
أما المركبات بالعرض، فالأسماء المملِمة (المشتقة) تدل أولاً على الصورة ثم على الموضوع، لأن التسمية تنشأ من الصورة لا من المادة. ولأن الموضوع بالنسبة للعرض هو كالمادة، كما في الموضع المشار إليه في كتاب ما بعد الطبيعة، فإن هذه الأشياء تدل أولاً على الصورة التي بها يوجد وجود من جهة ما، قبل دلالتها على الموضوع نفسه.
وزيادة على ذلك، لو دلّت هذه الأشياء على الموضوع قبل الصورة لكان في قولنا "إنسان أبيض" حشو وتكرار، وهو ما يشير إليه الشارح (ابن رشد) هنا ببلاغته للرد على ابن سينا. أما أسماء الأشياء الصناعية، فبخصوص دلالتها على الصورة أم الموضوع فذكرتُها في تعليق 8 من المقالة الثانية من كتاب النفس.
وفيما يخص موضوعنا، لا يوجد تناقض عند ابن رشد إذا قال أحياناً إن الاسم العرضي المشتق يدل على شيئين: الموضوع والصورة أو المركب من الصورة والموضوع؛ فالأسماء المشتقة تدل في الحقيقة على مركب واحد. وأحياناً يقول إنها تدل على الصورة أولاً، وثانياً على الموضوع. فالدلالة على المطلق شيء، والدلالة على الأولي شيء آخر. نحن نقول: هذه الأسماء المشتقة تدل على كليهما؛ لكن ليست دالة عليهما في المقام الأول معًا، بل تُظهر الصورة أولاً. فالتسمية (الإطلاق) إذا انتزعت من الصورة الجوهرية فقدت المادة وحدها، أما إذا فسدت الصورة العرضية فُقدت التسمية من حيث وجودها من جهة ما (الوجود العرضي) الناتج عن تلك الصورة، مع أنّ الوجود المطلق الناتج من الصورة الجوهرية لا يفقد بفقدان الصورة العرضية. وبذلك يتضح الحل الشامل لشواهد النص.

ولّمَا ذكرَ أّنَ اسمَ الهوّيةِ تقالُ علَى المقولاتِ العشرِ، وكذلكَ اسمُ الموجودِ، قالَ: "وأيضًا الهوّيةُ تدّلُ علَى إّنيّةِ الشيءِ وحقيقتهِ، فإّنَا إذَا قلنَا إّنَ الشيءَ، دلّلنَا علَى حقيقتهِ، وإذَا قلنَا إّنهُ ليسَ، دلّلنَا علَى أّنهُ ليسَ بحّقٍ بلْ هوَ كذبٌ". يريدُ: واسمُ الهوّيةِ أيضًا يدّلُ علَى مَا يدّلُ عليه قولنَا فِي الشيءِ إّنهُ موجودٌ صادقٌ، فإّنَا إذَا قلنَا فِي الشيءِ إّنهُ، دلّلنَا بذلكَ علَى أّنهُ صادقٌ، وإذَا قلنَا فيهِ إّنهُ ليسَ، دلّلنَا فيهِ علَى أّنهُ ليسَ بموجودٍ، أيْ كاذبٌ.

ثّمَ قالَ: "وكذلكَ فِي الموجبةِ والسالبةِ، كقولنَا إّنَ سقراطَ هوَ موسيقار فإّنَ ذلكَ حّقٌ، وقولنَا إّنَ سقراطَ ليسَ هوَ أبيضُ وذلكَ ليسَ بحّقٍ". يريدُ: بالهوّيةِ ههنَا مَا يدّلُ علَى الصّدقِ إّمَا مطلقًا وإّمَا مرّكبًا، أعنِي بالمطلوبِ المفردِ والمركّبِ؛ إّمَا فِي القضّيةِ المركّبةِ مثلَ قولنَا: "زيدٌ هوَ موسيقار" أوْ "زيدٌ ليسَ بموسيقار"، وفِي المطلوبِ المطلقِ مثلَ قولنَا: "هلْ زيدٌ هوَ أمْ ليسَ هوَ؟". وكذلكَ الكلمةُ الوجودّيةُ تستعمَلُ فِي المطلوبينِ جميعًا، أعنِي المطلقَ مثلَ قولنَا: "هلْ زيدٌ موجودٌ؟"، وفِي المركّبِ مثلَ قولنَا: "هلْ زيدٌ يوجدُ موسيقارا؟". وبالجملةِ، فإسمُ الموجودِ والهوَ ههنَا فِي الموضعينِ إّنمَا يدلانِ علَى الصادقِ لاَ علَى الجنسِ، أعنِي رباطَ "هوَ" ورباطَ "يوجدُ"؛ فهوَ إّنمَا دّلَ فِي القولِ الأوّلِ علَى الذي يستعمَلُ فِي القضّيةِ المطلقةِ، وفِي الثانِي علَى الذي يستعمَلُ فِي القضيةِ المركّبةِ، وهوَ الذي دّلَ عليه بقولهِ: "وكذلكَ فِي الموجبةِ والسالبةِ كقولنَا إّنَ سقراطَ موسيقار فإّنَ ذلكَ حّقٌ". يريدُ: وكذلكَ فِي الموجبةِ إذَا دلّلنَا علَى الوجودِ بالإيجابِ الذي فيهِ رابطةٌ، دلّلنَا علَى أّنهُ حّقٌ مثلَ قولنَا: "سقراطُ موسيقار"، وإذَا دلّلنَا عليه بالسلبِ، دلّلنَا علَى أّنهُ ليسَ بحّقٍ مثلَ دلالتنَا علَى زيدٍ أّنهُ ليسَ بأبيضَ، فإّنَ ذلكَ دلالةٌ علَى أّنَ قولنَا فيهِ أّنهُ أبيضُ ليسَ بحّقٍ، وهذَا هوَ الذي أرادَ بقولهِ: "وقولنَا إّنَ سقراطَ

ليسَ بأبيضَ وذلكَ ليسَ بحقٍّ". يريدُ: وقولنَا إنَّ سقراطَ ليسَ بأبيضَ يدّلُ علَى أنَّ قولنَا فيهِ أنَّهُ أبيضُ ليسَ بحقٍّ.

ولكنْ ينبغِي أنْ تعلَمَ بالجملةِ أنَّ إسمَ الهوّيةِ التِي تدّلُ علَى ذاتِ الشيءِ غيرُ إسمِ الهوّيةِ التِي تدّلُ علَى الصادقِ، وكذلكَ إسمُ الموجودِ الذِي يدّلُ علَى ذاتِ الشيءِ هوَ غيرُ الموجودِ الذِي يدّلُ علَى الصادقِ؛ ولذلكَ اختلَفَ المفسّرونَ فِي المطلوبِ المطلقِ، وهوَ قولنَا: "هلْ الشيءُ موجودٌ؟" فِي المقالةِ الثانيةِ منْ كتابِ الجدلِ، هلْ هوَ داخلٌ فِي مطلوباتِ العرضِ أوْ فِي مطلوباتِ الجنسِ؟ وذلكَ أنَّهُ منْ فهمَ منْ الموجودِ ههنَا الشيءَ الذِي يعّمُ المقولاتِ العشرَ، قالَ: "هوَ داخلٌ فِي مطالبِ الجنسِ"، ومنْ فهمَ منْ لفظِ الموجودِ ههنَا مَا يفهَمُ منْ الصادقِ، قالَ: "هوَ داخلٌ فِي مطلوبِ العرضِ".

وقولهُ: "وكقولنَا إنَّ خّطَ القطرِ مساوٍ لخّطِ الضلعِ كذبٌ"، هوَ مثالٌ آخرُ استعملهُ فِي هذَا المعنَى. يريدُ: أنَّهُ إذَا قلنَا إنَّ القطرَ ليسَ هوَ مشاركًا لضلعِ المربّعِ وكانَ حّقًا، كانَ قولنَا ذلكَ دلالةً علَى أنَّ كونهُ مشاركًا كذبٌ، وإنَّمَا أرادَ بهذَا أنْ يفرّقَ بينَ لفظةِ الهوّيةِ الدّالةِ علَى الرباطِ فِي الذهنِ، والدّالةِ علَى الذاتِ التِي خارجَ الذهنِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا فبعضُ الهوّياتِ بالقّوةِ وبعضُهَا بالفعلِ". يريدُ: ويقالُ إسمُ الهوّيةِ أيضًا واسمُ الموجودِ علَى الموجودِ خارجَ النفسِ بالفعلِ والموجودِ بالقّوةِ.

ثمَّ أتَى بمثالٍ فِي ذلكَ فقالَ: "فإنَّ بعضَهَا هويَّاتٌ بالبصرِ فإنَّها ترى، وبعضَها بأنَّ لها قوَّةً ترى". يريدُ: فإنَّ بعضَ الأشياءِ يقالُ فيها أنَّها مبصرةٌ عندما ترى بالفعلِ، وبعضَها يقالُ فيها أنَّها مبصرةٌ، أيْ فِي قوَّتها أنْ تكونَ مبصرةً بالفعلِ. وكذلكَ الأمرُ فِي العالِمِ يقالُ فيهِ أنَّهُ عالمٌ فِي وقتٍ ما يستعملُ علمهُ، وهذا هوَ العالمُ

بالفعلِ. ويقالُ فيهِ عالمٌ في الوقتِ الذي لا يستعملُ علمهُ، وهذا هوَ عالمٌ بالقوَّةِ لكنِ القريبةِ. ويقالُ فيهِ ما لمْ يعلمْ بعدُ، لكنَّ في طباعهِ أنْ يعلمَ، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولهِ: "وكذلكَ هيَ في العلمِ، فإنَّ فيها ما لهُ قوَّةٌ أنْ يستعملَ العلمَ وفيها ما لهُ الاستعمالُ". يريدُ: فإنَّا نقولُ عالمٌ لمنْ عندهُ قوَّةٌ يستعملُ بها العلمَ منْ غيرِ أنْ يستعملهُ، ونقولُ عالمٌ لمنْ يستعملُ العلمَ في الوقتِ الذي يستعملهُ. وهذا المثالُ هوَ مثالٌ للقوَّى الفاعلةِ والأوَّلُ للمنفعلةِ، وذلكَ أنَّ القوَّةَ والفعلَ يقالانِ على النوعينِ جميعًا.

ثمَّ قالَ: "ويقالُ ساكنٌ الذي السكونُ فيهِ، والذي لهُ قوَّةٌ أنْ يسكنَ أيضًا". يريدُ: وكذلكَ الساكنُ يقالُ ساكنٌ بالفعلِ وهوَ الذي قدْ سكنَ، وساكنٌ بالقوَّةِ وهوَ الذي لمْ يسكنْ بعدُ ولكنْ لهُ قوَّةٌ على أنْ يسكنَ.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ في الجوهرِ أيضًا، فإنَّا نقولُ إنَّ في الحجرِ مثالُ هرمسَ ونصفُ الخطِّ"، وانخرمَ القولُ وإنَّما يريدُ: وكذلكَ توجدُ الهويَّةُ التي بالفعلِ والتي بالقوَّةِ في الجوهرِ والصورةِ، فإنَّا نقولُ إنَّ في الحجرِ صورةُ هرمسَ بالقوَّةِ والفعلِ؛ أمَّا بالقوَّةِ فلأنَّ طباعَهُ أنْ يقبلَ صورةَ هرمسَ، وأمَّا بالفعلِ فإذا قبلها.

الفصل الثامن: القول في الجوهر

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٥

يقالُ جوهرُ الأجسامِ المبسوطةِ مثلُ الأرضِ والنّارِ والماءِ وأشباهِ ذلكَ. وبالجملةِ الأجرامِ كلِّها، وما قوّمَ منها منَ الحيوانِ والأصنامِ وأعضاءِ هذهِ؛ فإنَّ جميعَ هذهِ تقالُ جوهرٌ لأنّها لا تقالُ على موضوعٍ، بلْ سائرُ الآخرِ تقالُ عليها. وأيضًا يقالُ جوهرٌ بنوعٍ آخرَ الّذي هوَ علةُ هويّةِ الأشياءِ الّتي لا تقالُ على موضوعٍ، مثلُ نفسِ الحيوانِ. وأيضًا يقالُ جوهرُ جميعِ الأعضاءِ الّتي للحيوانِ، والّتي لها حدودٌ وتدلُّ على شيءٍ ما، والّتي بعدمِها يعدمُ الكلُّ مثلُ جرمِ السّطحِ كقولِ بعضِ النّاسِ ومثلِ سطحِ الخطِّ وجميعِ العددِ؛ فإنّهُ يظنُّ بعضُ النّاسِ أنّ هذهِ إذا عدمتْ لمْ يكنْ شيءٌ وأنّها تحدُّ جميعَ الأشياءِ. وأيضًا يقالُ جوهرُ الدّالِ على ما الشّيءُ في جميعِ الأشياءِ، وكلمةُ ذلكَ حدُّهُ، وهذا جوهرُ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ. فيعرضُ أنْ يقالُ الجوهرُ بنوعينِ: أحدهما الموضوعُ الأخيرُ الّذي لا يقالُ على غيرهِ، والآخرُ الّذي يدلُّ على هذا الشّيءِ، وهوَ منفصلٌ منَ الأشياءِ كصورةِ كلِّ شيءٍ ومثالهِ.

ترجمة حديثة: الجواهر هي الأجسام البسيطة، كالأرض والنار والماء وأمثالها، وكذلك الأجسام وما يتألف منها كالحيوانات والشياطين وأجزائها. وهذه كلها تُدعى جواهر، لأنها لا تُحمل على موضوع، بل سائر الأشياء تُحمل عليها.

ويُقال الجوهر بمعنى آخر على ما هو علّة لوجود أشياء هو حالٌّ فيها، وهو ما لا يُحمل على موضوع، كالنفس في الحيوان. وكذلك الأجزاء الحالّة في مثل هذه الأشياء، التي تحدّدها وتدلّ على ماهيتها، والتي إذا انتفت، انتفى الكل. مثل السطح للجسم - كما يقول البعض - والخط للسطح. وبشكل عام، يبدو للبعض أن العدد من هذا القبيل؛ فإنه إذا انتفى لم يبقَ شيء، وهو الذي يحدّ كل الأشياء.

وكذلك الماهية (ما كان له أن يكون)، التي قَوْلُها هو الحَدّ، وهذه أيضاً تُسمى جوهر كل شيء.

ينتج إذن أن الجوهر يُقال على نحوين: فهو الموضوع الأخير الذي لا يُحمل على غيره، وهو ذلك الشيء الذي، مع كونه ماهية، يكون أيضاً قابلاً للمفارقة، ومِن هذا القبيل صورة كل شيء ونوعه

التّفْسيرُ

لمّا فصلَ على كَمِ نوعٍ تقالُ الهويّةُ، وكانَ أحدُ ما تقالُ عليه هوَ الجوهرُ، وكانَ الجوهرُ يقالُ على معانٍ كثيرةٍ، أخذَ يفصلُ أيضًا تلكَ المعانيَ فقالَ: "يقالُ جوهرٌ إلى قولهِ وأعضاءِ هذهِ"، يريدُ:- والجوهرُ يقالُ على جميعِ الأجسامِ البسيطةِ مثلِ الماءِ والنّارِ والهواءِ والأرضِ، ويقالُ على الأجسامِ الّتي تتركبُ منْ هذهِ مثلِ المعادنِ والنّباتِ والحيوانِ، وأعضاءِ جميعِ هذهِ يقالُ فيها إنّها جواهرُ.

ولمّا فهمَ هذا المعنى منَ الجوهرِ بالتّمثيلِ أخذَ يفهمهُ بالحدِّ فقالَ: "فإنَّ جميعَ هذهِ تقالُ جوهرٌ لأنّها لا تقالُ على موضوعٍ، بلْ سائرُ الآخرِ تقالُ عليها"، يريدُ:- ولا في موضوعٍ، وهذا هوَ حدُّ شخصِ الجوهرِ، فكأنّهُ قالَ: الجوهرُ يقالُ أولًا على الّذي لا يقالُ على شيءٍ ولا في شيءٍ وتقالُ عليه سائرُ الأشياءِ، وهوَ الّذي يسمّى شخصَ الجوهرِ، ويسمّيهِ في كتابِ المقولاتِ الجوهرَ الأوّلَ. ويحتملُ أنْ يريدَ:- بعلى معنىً فيهِ، وعلى هذا يشتملُ هذا القولُ على الجواهرِ الأُوَلِ والثّواني، وهيَ كلّياتُ الجواهرِ.

ثمّ قالَ: "وأيضًا يقالُ جوهرٌ بنوعٍ آخرَ الّذي هوَ علةُ هويّةِ الأشياءِ الّتي لا تقالُ على موضوعٍ مثلِ نفسِ الحيوانِ" يريدُ:- ويقالُ جوهرٌ المعنى الّذي بهِ صارَ

شخصُ الجوهرِ جوهرًا، وهذا هوَ صورتهُ وعلّتهُ الّتي كانَ بها جوهرًا مثلَ النّفسِ للمتنفسِ، وإنّما مثّلَ بالنّفسِ لأنّها صورةٌ في جوهرٍ بالفعلِ بخلافِ صورِ البسائطِ.

ثمّ قالَ: "وأيضًا يقالُ جوهرُ جميعِ الأعضاءِ الّتي للحيوانِ" يريدُ:- ويقالُ جوهرٌ على الشّيءِ الّذي هوَ موضوعٌ للنّفسِ مثلِ جسدِ الحيوانِ، وهذا هوَ جوهرٌ منْ نوعِ المادّةِ.

ثمّ قالَ: "والّتي لها حدودٌ وتدلُّ على شيءٍ ما" يريدُ:- ويقالُ اسمُ الجوهرِ أيضًا على الحدِّ في الأشياءِ الّتي لها حدودٌ.

ثمّ قالَ: "والّتي بعدمِها يعدمُ الكلُّ مثلُ جرمِ السّطحِ كقولِ بعضِ النّاسِ ومثلِ سطحِ الخطِّ" يريدُ:- ويقالُ جوهرٌ على الأشياءِ المتقدّمةِ بالحدِّ على الأمورِ المحسوسةِ، أعني أنّهُ يعتقدُ فيها قومٌ أنّها جواهرُ الأمورِ المحسوسةِ؛ لأنَّ الذّهنَ إذا رفعَها ارتفعتْ معَها الأمورُ المحسوسةُ، مثلَ الأمرِ في الجسمِ المطلقِ معَ الجسمِ المحسوسِ، وفي السّطحِ معَ الجسمِ، وفي الخطِّ معَ السّطحِ.

ولمّا لمْ يكنْ هذا منْ رأيهِ قالَ: "فإنّهُ يظنُّ بعضُ النّاسِ أنّ هذهِ إذا عدمتْ لمْ يكنْ شيءٌ وأنّها تحدُّ جميعَ الأشياءِ" يريدُ:- وإنّما يسمّي بعضُ النّاسِ هذهِ جواهرَ لأنّهُ ظنَّ أنّ ما يعرضُ لهُ أنْ يعدمَ الموجودُ في التّصوّرِ بعدمهِ أنّهُ جوهرُ الموجودِ، فلذلكَ قالَ في هذهِ إنّها جواهرُ، ولذلكَ زعمَ قومٌ أنّ العددَ جوهرُ الموجوداتِ.

ثمّ قالَ: "وأيضًا يقالُ جوهرُ الدّالِ على ما الشّيءُ في جميعِ الأشياءِ وكلمةُ ذلكَ حدُّهُ وهذا جوهرُ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ" يريدُ:- ويقالُ جوهرٌ على الّذي يجابُ بهِ في جوابِ ما هوَ الشّيءُ في كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ، وعلى القولِ الّذي يدلُّ منَ الشّيءِ على المعنى الّذي بهِ كانَ موجودٌ جوهرًا، وهذا جوهرُ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ.

ثمّ قالَ: "فيعرضُ أنْ يقالُ الجوهرُ بنوعينِ أحدهما الموضوعُ الأخيرُ الّذي لا يقالُ على غيره والآخرُ الّذي يدلُّ على هذا الشّيء وهوَ منفصلٌ من الأشياء كصورةِ كلّ شيءٍ ومثالِهِ".

الفصل التاسع: في الشيء بعينه (هو هو)، والمغاير، والمختلف، والشبيه، وغير الشبيه[14]

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ

في الشيء بعينه (هو هو)، والمغاير، والمختلف، والشبيه، وغير الشبيه.

فأما الأشياء التي يُقال إنها "الشيء بعينه أي هو هو"، فبعضها يُقال كذلك "بالعَرَض". مثال ذلك: "الأبيض" و"الموسيقي" هما شيء واحد، لأنهما يعرضان لشيء واحد بعينه. وكذلك "الإنسان" و"الموسيقي"، لأن أحدهما يعرض للآخر. وأيضًا "الإنسان الموسيقي" [هو نفس الإنسان]، لأن صفة "الموسيقي" تعرض للإنسان. ويُقال عن كلٍّ من هذين [الإنسان والموسيقي] إنه نفس الآخر، وعن هذا [الإنسان الموسيقي] إنه نفس كليهما. فإن "الإنسان" و"الموسيقي" يُقال عنهما إنهما نفس "الإنسان الموسيقي"، وعن هذا الأخير يُقال إنه نفس هذين.

[14] هذ ا الفصل والذي يليه مفقود في الترجمة العربية التي استخدمها ابن رشد

ولهذا، لا يُقال كل شيء على هذا النحو، فليس من الصحيح القول إن كل إنسان هو بالضرورة نفس الشيء الموسيقي.

فإن "الكليات" توجد بذاتها، أما "الأعراض" فلا توجد بذاتها، بل تُقال على الجزئيات ببساطة. فيبدو أن "سقراط" و"سقراط الموسيقي" هما الشيء بعينه، وذلك لأن "سقراط" لا يُقال على كثيرين. ولهذا لا يُقال "كل سقراط" كما يُقال "كل إنسان". إذن، بعض الأشياء تُقال إنها الشيء بعينه على هذا النحو [أي بالعَرَض].

وبعض الأشياء [تُقال إنها الشيء بعينه] "بالذات"، مثلما يُقال عن "الواحد". فإن الأشياء التي "مادتها" واحدة، أو "نوعها" واحد، أو "عددها" واحد، يُقال إنها الشيء بعينه، وكذلك ما كان "جوهرها" واحدًا. ويتضح من ذلك أن "الهوية أو الهو هو" هي وحدةٌ ما للماهية، إما لأشياء عدة، أو عندما يُستخدم الشيء كأنه أشياء عدة، كما عندما يُقال عن الشيء إنه هو نفسه. فإنه يُستخدم مرتين [كشيئين].

وأما الأشياء "المغايرة"، فهي التي تكون أنواعها متعددة، أو مادتها، أو حَدُّ جوهرها. وبشكل عام، يُقال المغاير على نقيض ما يُقال إنه الشيء بعينه (أي هو هو).

وأما الأشياء "المختلفة"، فهي كل ما كان مغايرًا، مع كونه شيئًا واحدًا في جانب ما، شرط ألا يكون واحدًا بالعدد، بل إما بالنوع أو بالجنس أو بالنسبة. وأيضًا، ما كان جنسه مختلفًا، والمتقابلات، وكل ما له اختلاف في الجوهر.

ويُقال عن الأشياء إنها "شبيهة"، إذا لحقها نفس الشيء. وإذا لحقها من الأشياء المتماثلة أكثر مما لحقها من الأشياء المختلفة. وما كانت "كيفيته" واحدة.

وما أمكن أن يتغير بحسب أحد الأضداد، فإن ما له من هذه الصفات أكثر أو أخص، يكون شبيهًا بذلك الشيء. وعلى النقيض، يُقال عن الأشياء إنها |"غير شبيهة" بمقابلتها للشبيهة.

الفصل العاشر: في المتقابلات، والمتضادات، والمختلفات، والمتماثلات في النوع

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ

يُقال عن الأشياء إنها "متقابلة"، وهي: "التناقض"، و"التضاد"، و"الإضافة" (النسبي)، و"العَدَم والمَلَكَة"، والأشياء التي تكون منها وإليها الغاية، مثل "الأكوان والأفساد". وكل ما لا يمكن أن يجتمع في قابلٍ واحد في آن واحد، فهذه يُقال إنها متقابلة، إما هي بذاتها أو ما تركبت منه. فالسواد والبياض لا يجتمعان في شيء واحد بعينه، ولذلك فإن ما تركبا منه يتقابلان.

ويُقال عن الأشياء إنها "متضادة"، وهي التي لا يمكن أن تجتمع في شيء واحد بعينه، وهي من الأشياء المختلفة بحسب الجنس. وهي الأشياء الأكثر اختلافًا مع كونها في جنس واحد. أو الأشياء الأكثر اختلافًا مع كونها في قابل واحد. وأيضًا الأشياء الأكثر اختلافًا مع كونها تحت قوة واحدة. وما كان اختلافها أعظم، إما على الإطلاق، أو في الجنس، أو بحسب النوع. وأما سائر المتضادات، فيُقال عنها كذلك، بعضها لأنها تملك مثل هذه الصفات، وبعضها لأنها قابلة لها، وبعضها لأنها فاعلة أو منفعلة بها، أو هي فواعل أو منفعلات، أو

هي رفعٌ أو أخذٌ، أو مَلَكات أو أعدام لهذه الأشياء وأمثالها. ولما كان "الواحد" و"الموجود" يُقالان على أنحاء عدة، فمن الضروري أن نتبعهما سائر الأشياء التي تُقال بحسبهما. ولهذا، فإن "الشيء بعينه" (هو هو) و"المغاير" و"المتضاد" تكون مختلفة باختلاف كل "مقولة" من المقولات.

وأما الأشياء "المختلفة في النوع"، فهي كل ما كان من جنس واحد وغير مندرج بعضه تحت بعض. وكل ما كان في جنس واحد وله "فَصْل" (اختلاف). وكل ما في جوهره تضاد. والمتضادات أيضًا مختلفة في النوع فيما بينها، إما جميعها أو ما يُقال منها أولًا، والتي تكون حدودها مختلفة في آخر أنواع الجنس. مثال ذلك: الإنسان والفرس، هما جزئيان تحت جنس [الحيوان]، لكن حدودهما مختلفة. وكل ما كان في جوهر واحد وله اختلاف. وأما الأشياء "المتماثلة في النوع"، فهي كل ما يُقال على عكس هذه.

الفصل الحادي عشر: القول في القبل والبعد

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٦

يقالُ قبلُ وبعدُ بعضِ الأشياءِ كانَ هويةً ما أولى وابتداءً في كلِّ واحدٍ منَ الأجناسِ، والذي هوَ أقربُ منِ ابتداءِ ما محدودٍ؛ إما بنوعٍ مبسوطٍ وإما بالطبعِ، أو بنوعٍ مضافٍ، أو أينَ، أو متى، أو بأنها؛ كقولِنا إنها تقالُ قبلُ بالمكانِ الذي

هوَ أقربُ إلى مكانٍ محدودٍ مثلِ المكانِ الوسطِ والأخيرِ، وذلكَ إما بالطبعِ وإما بالبختِ. والذي هوَ أبعدُ منْ هذهِ يقالُ هوَ بعدُ .

وأيضًا فيقالُ قبلُ بالزمنِ منهُ فيما مضى، وهوَ ما كانَ أبعدَ منَ الآنِ، مثلِ حروبِ أطروا قبلَ حروبِ ميديا، لأنَّ حروبَ أطروا هيَ أبعدُ منَ الآنِ. ومنهُ فيما يأتي وهوَ ما كانَ أقربَ إلى الآنِ، مثلِ ما نقولُ إنَّ ناميًا قبلَ بوثيا، لأنها أقربُ إلى الآنِ. واستعمالُ الآنِ مثلُ ابتداءٍ وأوَّلٍ .

ويقالُ قبلُ بالحركةِ الذي هوَ أقربُ منَ المحرّكِ الأولِ، مثلِ الصبيِّ الذي هوَ قبلَ الرجلِ بالحركةِ. وهذهِ هيَ ابتداءاتُ ما بنوعٍ مبسوطٍ. ويقالُ قبلُ بالقوّةِ مثلُ الرئيسِ قبلَ المرؤوسِ، فإنَّ الرئيسَ لما يعلو بالقوّةِ يقالُ قبلُ. وأيضًا الذي هوَ أقوى يقالُ قبلُ. ومثلُ هذا هوَ الذي يضطرُّ الآخرَ الذي هوَ بعدُ أنْ يتبعَ اختيارَهُ حتى أنهُ إذا لمْ يحرّكِ القبلُ لا يتحركُ، وإذا حرّكَ تحرّكَ، والاختيارُ هوَ الابتداءُ .

ويقالُ قبلُ بالترتيبِ للأشياءِ التي تحدُّ بإضافتِها إلى شيءٍ واحدٍ وتنفصلُ بالكلمةِ، كقولِنا إنَّ الواقفَ ثانٍ في القربِ قبلَ الثالثِ في القربِ، والنغمةُ المسماةُ بارانيطا قبلَ التي تسمى نيطى. ففي تلكَ الابتداءُ الواقفُ في الرأسِ، وفي هذهِ الوسطى. فهذهِ إذًا تقالُ قبلُ على هذا النوعِ .

ويقالُ قبلُ بنوعٍ آخرَ ما كانَ قبلُ بالعلمِ، وقدْ يقالُ أيضًا قبلُ بنوعٍ مبسوطٍ، وأيضًا يقالُ قبلُ بالكلمةِ وبالحسّ، أما بالكلمةِ فالذي هوَ قبلُ بنوعٍ كلّيٍّ، وأما بالحسّ فالأشياءُ الجزئيةُ. وبالكلمةِ العرضُ أيضًا قبلَ الكلّ، مثلِ الموسيقار قبلَ الإنسانِ الموسيقار، فإنهُ لا تكونُ الكلمةُ البتةَ منْ غيرِ الجزءِ، ومعَ هذا فإنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ موسيقار إنْ لمْ يكنْ موسيقار ما جزئيًّ .

وأيضًا يقالُ قبلَ المنفعلاتِ في الأشياءِ التي هيَ قبلُ، مثلِ الاستقامةِ والملاسةِ، فإنَّ أحدَ هذهِ منفعلٌ للخطِّ بذاتِه، والآخرُ للسطحِ. فمنَ الأشياءِ ما يقالُ قبلُ وبعدُ على هذهِ الأنواعِ، ومنها ما يقالُ بالطبعِ والجوهرِ، وهيَ التي يمكنُ أنْ تكونَ ولا غيرُها، وأما تلكَ فلا تكونُ ولا هذهِ. وهذهِ القسمةُ التي كانَ استعملَها أفلاطونُ .

فإذْ تقالُ الهويةُ بأنواعٍ كثيرةٍ، فإنها تقالُ أوَّلًا بالموضوعِ الذي هوَ قبلُ، والذي بهِ يكونُ الجوهرُ قبلُ. وتقالُ أيضًا بنوعٍ آخرَ التي هيَ بالقوّةِ وبالفعلِ، كقولِنا أما بالقوّةِ فمثلُ النصفِ منَ الكلِّ والجزءِ منَ الكلِّ والعنصرِ منَ الجوهرِ، وأما بالفعلِ فمثلُ الذي هوَ بعدُ فإنهُ يكونُ بعدَ أنْ يحلَّ بالفعلِ. فبنوعٍ ما جميعُ ما يقالُ قبلُ وبعدُ فعلى هذهِ الأنواعِ يقالُ، ومنها ما يمكنُ أنْ يكونَ ولا غيرُها مثلُ الكلِّ والأجزاءِ، ومنها ما يمكنُ أنْ يفسدَ دونَ غيرِها مثلِ جزءِ الكلِّ وسائرُها مثلُ ذلكَ.

ترجمة حديثة: يقال "متقدم" و"متأخر" بوجه من الوجوه نسبةً إلى متقدم ومبدأ ما موجود في كل جنس، فيكون المتقدم هو الأقرب إلى مبدأ معين، إما بالطبع على الإطلاق، أو بالنسبة إلى شيء ما، أو في المكان، أو عند قوم.

فمثلاً، بعض الأشياء [متقدمة] بحسب المكان، لكونها أقرب إلى مكان معين بالطبع، كالوسط أو الطرف، أو أي مكان كان. وما هو أبعد فهو المتأخر. وبعضها [متقدم] بحسب الزمان. فبعضها [متقدم] لكونه أبعد عن "الآن"، وذلك في الأمور الماضية. فالأمور التي وقعت في طروادة متقدمة على التي وقعت في "ميديا" لأنها أبعد مسافة عن "الآن". وبعضها [متقدم] لكونه أقرب إلى "الآن"، وذلك في الأمور المستقبلة. فالعيد الذي سيقام في "نيميا" متقدم على

الذي سيقام في "دلفي" لأنه أقرب إلى "الآن" نفسه، إذا وضعنا "الآن" مبدأً وأولاً. وبعضها [متقدم] بحسب الحركة. فالأقرب إلى المحرك الأول هو المتقدم، مثل الصبي بالنسبة للرجل، فهذا [المحرك الأول] أيضاً مبدأ على الإطلاق. وبعضها [متقدم] بحسب القوة (أو القدرة). فالذي يتفوق في القوة وهو أقدر هو المتقدم. وهو ذاك الذي يلزم بالضرورة أن يتبعه الآخر، أي المتأخر، في اختياره، بحيث إذا لم يحرِّكْه لم يتحرك، وإذا حرَّكه تحرك. فالاختيار مبدأ. وبعضها [متقدم] بحسب الترتيب. وهي الأشياء التي تبعد بنسبة متناسبة عن شيء واحد معين. ففي الرقصات، الذي يلي قائد الرقصة [في المكان الثاني] متقدم على الذي في المكان الثالث. وفي الأوتار، 'البارانيتي' [النغمة المجاورة للعلا] [متقدمة] على 'النيتي' [النغمة العلا]؛ فهناك [في الرقص] قائد الرقصة هو المبدأ، وهنا [في الموسيقى] الوتر الأوسط هو المبدأ. فهذه إذن هي الأشياء التي يقال لها متقدمة بهذا المعنى.

وبوجه آخر، ما هو متقدم في المعرفة، يُعدّ كذلك متقدمًا على نحو أبسط. وهذه تنقسم، فما هو [متقدم] بحسب العقل يختلف عما هو [متقدم] بحسب الحس. فبحسب العقل، الكليات متقدمة؛ وأما بحسب الحس، فالجزئيات. وبحسب العقل، العَرَض متقدم على الكل [أي المركب]، فـ"الموسيقي" [كصفة] متقدم على "الإنسان الموسيقي"، إذ لا يكتمل القول [التعريف] الكلي دون الجزء، مع أنه لا يوجد "موسيقي" إن لم يكن هناك شخص ما موسيقي. كذلك، يقال إن خصائص الأشياء المتقدمة متقدمة، كالاستقامة على الملاسة؛ فالأولى [الاستقامة] خاصية للخط بذاته، أما الثانية [الملاسة] فهي للسطح. فهكذا إذن يقال لبعض الأشياء متقدمة ومتأخرة.

وبعضها متقدم بحسب الطبيعة والجوهر، وهي كل ما يمكن أن يوجد دون غيره، بينما لا يمكن لذاك الغير أن يوجد بدونه؛ وهو تقسيم استخدمه أفلاطون. ولما كان "الوجود" نفسه يُقال بمعانٍ متعددة، فالموضوع [الحامل للصفات] متقدم أولاً، ولهذا السبب يكون الجوهر متقدمًا. ثم تختلف [الأسبقية] بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل. فبعض الأشياء متقدمة بالقوة، وبعضها متقدمة بالفعل. فمثلاً، بالقوة، النصف أسبق من الكل، والجزء أسبق من الكل، والمادة [الهيولى] أسبق من الجوهر. أما بالفعل، فهي متأخرة، إذ إنها لا تكون بالفعل إلا بعد تحلل [الكل].

إذن، بطريقة ما، كل ما يقال عنه متقدم ومتأخر، يقال بحسب هذه [الأوجه]. فبعض الأشياء يمكن أن توجد دون غيرها بحسب الكون [الحدوث]، كالكل بالنسبة للأجزاء، وبعضها بحسب الفساد، كالجزء بالنسبة للكل. وهكذا دواليك في البقية.

التّفسيرُ

قولُهُ: "يقالُ قبلُ وبعدُ بعضِ الأشياءِ كانَ هويةً ما أولى وابتداءً في كلِّ واحدٍ منَ الأجناسِ" يريدُ:- أنَّ أحدَ ما يقالُ عليه قبلُ وبعدُ هوَ ما كانَ مبدأً أوَّلًا في كلِّ واحدٍ منَ الأجناسِ، مثلُ المبدأِ الذي هوَ في جنسِ الجوهرِ وفي سائرِ الأجناسِ.

وقولُهُ: "والذي هوَ أقربُ منِ ابتداءٍ محدودٍ" يريدُ:- وبالجملةِ يقالُ قبلُ في كلِّ مبدأٍ محدودٍ وفي كلِّ ما هوَ أقربُ إلى المبدأِ المحدودِ.

وقولُهُ: "إما بنوعٍ مبسوطٍ وإما بالطبعِ أو بنوعٍ مضافٍ أو أينَ أو متى أو بأنها" يريدُ:- والمبدأُ الأولُ الذي يقالُ فيهِ وفيما قربَ منهُ قبلُ إما أنْ يكونَ أوَّلًا بإطلاقٍ، وإما أنْ يكونَ أوَّلًا بالطبعِ، وإما أنْ يكونَ أوَّلًا بما هوَ مضافٌ، وإما أنْ يكونَ أوَّلًا في المكانِ أو أوَّلًا في الزمنِ، وإما أنْ يكونَ أوَّلًا في وجودِهِ، هذا أولى ما يفسَّرُ بهِ هذا الموضعُ، وإلا لزمَ عنْ ذلكَ تداخلُ القسمةِ.

ثمَّ أخذَ يمثّلُ المتقدّمَ بالزمنِ فقالَ: "يقالُ قبلُ بالزمنِ منهُ فيما مضى وهوَ ما كانَ أبعدَ منَ الآنِ، مثلِ حروبِ طروادة قبلَ حروبِ ميديا، لأنَّ حروبَ طروادة هيَ أبعدُ منَ الآنِ" يريدُ:- أنَّ ما كانَ قبلُ في الزمنِ الماضي هوَ ما كانَ أبعدَ منَ الآنِ الحاضرِ، مثلِ قولِنا إنَّ حربَ الجملِ كانتْ قبلَ حربِ صفّينَ.

ثمَّ قالَ: "ومنهُ فيما يأتي وهوَ ما كانَ أقربَ إلى الآنِ، مثلِ ما نقولُ إنَّ ناميًا قبلَ بوثيا" يريدُ:- والمتقدّمُ في الزمنِ المستقبلِ هوَ بخلافِ المتقدّمِ في الزمنِ الماضي، وذلكَ أنَّ المتقدّمَ في الزمنِ المستقبلِ هوَ الذي هوَ أقربُ إلى الآنِ الحاضرِ، وفي الماضي الذي هوَ أبعدُ منَ الآنِ الحاضرِ، وذلكَ مثلُ ما نقولُ في الكوائنِ المنذرِ بها منْ قبلِ الشرائعِ أو منْ قبلِ تقدّمةِ المعرفةِ إنَّ كائنةَ كذا ستحدثُ قبلَ كائنةِ كذا، مثلِ ما يقالُ إنَّ طلوعَ الشمسِ منْ مغربِها قبلَ قيامِ الساعةِ.

وقولُهُ "واستعمالُ الآنِ مثلُ ابتداءٍ وأوّلُ" يريدُ:- واستعمالُ الآنِ في المتقدّمِ والمتأخّرِ هوَ بمنزلةِ مبدأٍ، وإنّما قالَ ذلكَ لأنّهُ ليسَ هوَ مبدأً بالطبعِ وإنّما هوَ بالوضعِ.

وقولُهُ "ويقالُ قبلُ بالحركةِ الذي هوَ أقربُ منَ المحرّكِ الأوّلِ مثلُ الصبيِّ الذي قبلَ الرجلِ بالحركةِ"، فإنّهُ يعني بالمحرّكِ الأوّلِ المكوّنِ الأوّلِ للإنسانِ، وذلكَ أنّ الصبيَّ أقربُ إلى المكوّنِ الأوّلِ منَ الرجلِ.

وقولُهُ "وهذهِ ابتداءاتٌ بنوعٍ مبسوطٍ" يريدُ:- وهذهِ الابتداءاتُ التي يقالُ بالإضافةِ إليها قبلُ وبعدُ هيَ مبادئُ بإطلاقٍ، أيْ ليستْ بنوعٍ مضافٍ ولا ثانياً بلْ بنوعٍ أوّلٍ.

ثمّ قالَ "ويقالُ قبلُ بالقوّةِ مثلُ الرئيسِ قبلَ المرؤوسِ، فإنّ الرئيسَ لما يعلو بالقوّةِ يقالُ قبلُ" يريدُ:- ويقالُ الرئيسُ قبلَ المرؤوسِ لكونِ الرئيسِ أقوى منَ المرؤوسِ وأعلى مرتبةً منهُ.

وقولُهُ "وأيضاً الذي هوَ أقوى يقالُ قبلُ، ومثلُ هذا هوَ الذي يضطرُّ الآخرَ الذي هوَ بعدُ أنْ يتبعَ اختيارَهُ حتّى إنّهُ إذا لمْ يحرّكِ القبلُ لا يتحرّكُ، وإذا حرّكَ تحرّكَ، والاختيارُ هوَ الابتداءُ" يريدُ:- وبالجملةِ فيقالُ قبلُ للذي هوَ أقوى، وهذا هوَ الذي يضطرُّ الذي بعدَهُ أنْ يكونَ اختيارُهُ تابعاً لاختيارِهِ حتّى إنّهُ إذا لمْ يحرّكِ الذي هوَ قبلُ، أعني الغالبَ لا يتحرّكُ الذي بعدُ، أعني المغلوبَ، والابتداءُ الذي بحسبِهِ يوجدُ في هذا المعنى القبلُ والبعدُ هوَ الاختيارُ، أعني أنّ اختيارَ الأضعفِ تابعٌ لاختيارِ الأقوى، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "والاختيارُ هوَ الابتداءُ".

ثمّ قالَ "ويقالُ قبلُ بالترتيبِ للأشياءِ التي تحدُّ بإضافتِها إلى شيءٍ واحدٍ وتنفصلُ بالكلمةِ، كقولِنا: إنّ الواقفَ ثانٍ في القربِ قبلَ الثالثِ، والنغمةَ المسماةَ بارانيطا قبلَ التي تسمّى نيطي، ففي تلكَ الابتداءُ الواقفُ في الرأسِ وفي هذهِ الوسطى، فهذهِ إذنْ تقالُ قبلُ على هذا النوعِ" يريدُ:- إنّ الأشياءَ التي هيَ موجودةٌ معاً إنّما يتخيّلُ فيها القبليّةُ والبعديّةُ باعتبارِها إلى شيءٍ يوضعُ فيها أوّلاً وواحداً، أعني باعتبارِ ترتيبِها منْ ذلكَ وترتيبِ بعضِها منْ بعضٍ، ومنْ قبلِ هذا تختلفُ حدودُها وأسماؤُها، مثالُ ذلكَ: إنّهُ إنّما نقولُ في جماعةٍ واقفةٍ معاً على مسافةٍ واحدةٍ: إنّ الثانيَ منها قبلَ الثالثِ إذا توهّمنا فيها أوّلاً وهوَ القائمُ على رأسِ الملكِ

مثلاً أوْ رأسِ المسافةِ وتوهّمنا فيها الترتيبَ، وكذلكَ إنّما نقولُ: إنّ نغمةَ كذا قبلَ نغمةِ كذا إذا كانَ عندَنا نغمةٌ هيَ أولى في النطقِ أوْ في الملائمة (المناسبة) وتوهّمنا الترتيبَ بينَها وبينَ سائرِ النغمِ. وقولُهُ "وتنفصلُ بالكلمةِ" يريدُ:- إنّهُ تختلفُ حدودُها وأسماؤُها بإضافتِها إلى ذلكَ الشيءِ الواحدِ، فيسمّى الذي يليهِ ثانياً والذي يلي الثانيَ ثالثاً، وسواءٌ كانتْ مختلفةً في حدودِها وأسمائِها التي لها منْ حيثُ هيَ موجودةٌ أوْ كانتْ متفقةً في ذلكَ، فإنّهُ لا يلفى لها قبليّةٌ ولا بعديّةٌ إلا منْ قبلِ الترتيبِ، ولا ترتيبَ إلا باعتبارِها إلى أوّلٍ يوضعُ فيها أوْ يتوهّمُ.

وقولُهُ "ويقالُ قبلُ بنوعٍ آخرَ ما كانَ قبلُ بالعلمِ، وهوَ أيضاً يقالُ قبلُ بنوعٍ مبسوطٍ"؛ وإنّما قالَ ذلكَ لأنّ الأعرفَ عندَنا -أعني المتقدّمَ في المعرفةِ- ليسَ المتقدّمَ في الوجودِ، فلذلكَ كانَ هذا صنفاً آخرَ منْ أصنافِ المتقدّمِ.

ثمّ قالَ "وأيضاً يقالُ قبلُ بالكلمةِ وبالحسِّ، أمّا بالكلمةِ فالذي هوَ قبلُ بنوعٍ كلّيٍّ، وأمّا بالحسِّ فالأشياءُ الجزئيّةُ" يريدُ:- والأشياءُ التي يقالُ فيها إنّها قبلُ بالإدراكِ تختلفُ في العقلِ وفي الحسِّ، أمّا العقلُ فالكلّيُّ أعرفُ عندَهُ منَ الجزئيِّ، والحسُّ الأمرُ عندَهُ بالعكسِ، أعني أنّ الجزئيَّ أعرفُ عندَهُ منَ الكلّيِّ، والأعرفُ عندَ شيءٍ ما هوَ قبلُ الأخفى عندَهُ.

ثمّ قالَ "وبالكلمةِ أيضاً العرضُ قبلَ الكلِّ، مثلُ الموسيقارِ قبلَ الإنسانِ الموسيقارِ، فإنّهُ لا تكونُ الكلمةُ البتّةَ منْ غيرِ الجزءِ، ومعَ هذا فإنّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ موسيقارٍ إنْ لمْ يكنْ موسيقارٍ ما جزئيٌّ" يريدُ:- والعرضُ أيضاً متقدّمٌ في حدِّ الأشياءِ المركّبةِ منْ جوهرٍ وعرضٍ، فإنّ حدَّ المركّبِ منها إنّما تقوّمَ منْ جزأيهِ اللذينِ هما الجوهرُ والعرضُ، وليسَ يمكنُ أنْ يوجدَ الشيءُ دونِ جزءِهِ، بلْ أجزاءُ كلِّ شيءٍ متقدّمةٌ عليه، أعني أنّها مأخوذةٌ في حدِّهِ، مثالُ ذلكَ: إنّ الإنسانَ

والموسيقار متقدّمانِ على حدِّ الإنسانِ الموسيقار، ومعَ هذا فإنّ الإنسانَ متقدّمٌ على الموسيقار؛ فإنّهُ لا يوجدُ موسيقار إنْ لَمْ يوجدْ إنسانٌ ما.

ثمّ قالَ "وأيضاً يقالُ قبلَ المنفعلاتِ في الأشياءِ التي هيَ قبلُ؛ مثلُ الاستقامةِ والملاسةِ؛ فإنّ أحدَ هذهِ منفعلٌ للخطِّ بذاتِهِ والآخرَ للسطحِ" يريدُ:- ويقالُ إنّ المنفعلاتِ بالانفعالاتِ الخاصّةِ بها هيَ قبلَ الانفعالاتِ؛ مثلَ ما نقولُ: إنّ السطحَ قبلَ الانفعالِ الخاصِّ بهِ المسمّى ملاسةً، وإنّ الخطَّ قبلَ الاستقامةِ التي هيَ الانفعالُ الخاصُّ بهِ.

ثمَّ قالَ: "فمنْ الأشياءِ ما يقالُ قبلُ وبعدُ على هذهِ الأنواعِ، ومنها ما يقالُ بالطبعِ والجوهرِ"، يريدُ: فمنْ أنواعِ المتقدماتِ والمتأخراتِ هذهِ التي حدَّدنا، ومنها ما تقالُ متقدماتٌ بالطبعِ، وهذهِ هيَ الأشياءُ التي إذا وجدتْ لَمْ يلزمْ أنْ يوجدَ ما هيَ متقدمةٌ عليه، وإذا وجدتْ المتأخرةُ عنها وجدتْ هيَ، أعني المتقدمةَ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وهيَ التي يمكنُ أنْ تكونَ ولا غيرها، وأمَّا تلكَ فلا تكونُ ولا هذهِ".

ثمَّ قالَ: "وهذهِ القسمةُ التي كانَ استعملها أفلاطونُ". وإنَّما أشارَ بذلكَ إلى أنَّ القسمةَ التي استعملها هوَ في المتقدمِ والمتأخرِ هيَ التي ذكرها في آخرِ المقولاتِ، وهيَ الخمسةُ الأجناسُ المشهورةُ. ولا شكَّ أنَّهُ نقصَ منَ القسمةِ التي ذكرتْ ههنا المتقدمَ بالشرفِ، كما نقصتْ من تلكَ المتقدمةِ بالمعرفةِ، وهل في هذهِ تداخلٌ معَ القسمةِ التي ذكرناها؟ فيهِ نظرٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذْ تقالُ الهويَّةُ بأنواعٍ كثيرةٍ فإنَّها تقالُ أولًا بالموضوعِ الذي هوَ قبلُ، والذي بهِ يكونُ الجوهرُ قبلُ، وتقالُ أيضًا بنوعٍ آخرَ التي هيَ بالقوَّةِ والفعلِ"، يريدُ: فإذْ يقالُ اسمُ الموجودِ والهويَّةِ على المقولاتِ العشرِ فإنَّ الهويَّةَ الموضوعةَ

لسائرِ الهويَّاتِ التسعِ هيَ قبلَ جميعِ الهويَّاتِ، والهويَّةُ التي كانَ منها الجوهرُ هيَ أيضًا قبلَ الجوهرِ، وكذلكَ الهويَّةُ التي بالقوَّةِ يقالُ فيها إنَّها قبلَ الهويَّةِ التي بالفعلِ.

ثمَّ تمثَّلَ بالهويَّتينِ جميعًا فقالَ: "أمَّا بالقوَّةِ فمثلُ النّصفِ منَ الكلِّ والجزءِ منَ الكلِّ والعنصرِ منَ الجوهرِ، وأمَّا بالفعلِ فمثلُ الذي هوَ بعدُ؛ فإنَّهُ يكونُ بعدَ أنْ يحلَّ بالعقلِ"، يريدُ: أمَّا بالقوَّةِ فمثلُ النّصفِ الذي هوَ ضعفٌ بالقوَّةِ، وكذلكَ الجزءُ الذي هوَ كلٌّ بالقوَّةِ، وكذلكَ العنصرُ الذي هوَ جوهرٌ بالقوَّةِ، وأمَّا الذي بالفعلِ فإنَّهُ إذا قويسَ بهذا ظهرَ أنَّهُ كالذي بعدُ، وذلكَ يعرضُ إذا حلَّلَ العقلُ المركَّبَ إلى هيولى وصورةٍ، ووقفَ على أنَّهُ مركَّبٌ من هذينِ.

ثمَّ قالَ: "فجميعُ ما يقالُ قبلُ وبعدُ فعلى هذهِ الأنواعِ يقالُ"، يريدُ: أنَّ ما عدَّدَ منها هوَ حاصرٌ لجميعِ أنواعِ القبلِ والبعدِ.

ثمَّ قالَ: "ومنها ما يمكنُ أنْ يكونَ ولا غيرها مثلَ الكلِّ والأجزاءِ، ومنها ما يمكنُ أنْ يفسدَ دونَ غيرها مثلَ جزءِ الكلِّ وسائرها مثلَ ذلكَ"، يريدُ: ومنَ المتقدماتِ ما يمكنُ أنْ توجدَ ولا يوجدَ ما بعدها، ومنها ما يمكنُ أنْ يفسدَ ولا يفسدَ ما بعدَهُ، وهذهِ هيَ الأسبابُ التي لا يلزمُها مسبَّباتها، وأحسبُهُ سكتَ عنِ المتلازمةِ منها لكونها معلومةً بنفسها، فقولُهُ: "مثلُ الكلِّ والأجزاءِ" أرادَ بذلكَ الجنسَ والأنواعَ، وقولُهُ: "مثلُ الجزءِ والكلِّ" أرادَ بهِ النوعَ والجنسَ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٧

القوةُ تقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ، فمنها ما يقالُ قوةُ ابتداءِ حركةٍ أو تغييرٍ في شيءٍ آخرَ بأنهُ آخرُ، مثلُ صناعةِ البناءِ فإنها قوةٌ وليستْ في الذي يبنى، ولكنْ صناعةُ الطبِّ قوةٌ وهيَ في الذي يتعالجُ بالطبِّ ولكنْ ليسَ بأنهُ يتعالجُ. فالابتداءُ الكليُّ للتغييرِ أو للحركةِ يقالُ قوةٌ في آخرَ بأنهُ آخرُ، ويقالُ قوةٌ التي بها يمكنُ أنْ يتحركَ الشيءُ منْ غيرهِ بأنهُ غيرٌ، وأيضًا التي بها ينفعلُ الشيءُ الذي يفعلُ بهِ فعلاً ما ولهُ قوةُ الانفعالِ الذي هوَ أخيرٌ لهُ وموافقةٌ لقبولِهِ .

وأيضًا يقالُ قوةٌ التي بها يجودُ الشيءُ ويفعلُ الفعلَ على ما يرادُ، كما يقالُ أقوياءُ في القومِ الذينَ يقوونَ على جودةِ القولِ، والذينَ يمضونَ أو يقولونَ على غيرِ ما يرادُ لا يقالُ إنهمْ أقوياءُ على القولِ أو المضيِّ، وكذلكَ في الانفعالِ أيضًا .

وأيضًا يقالُ قوةٌ في جميعِ الوجوداتِ التي بها تكونُ الأشياءُ لا منفعلةً البتةَ ولا متغيرةً، أو لا تهونُ حركتُها للذي هوَ أردى؛ فإنَّ جميعَ ما ينكسرُ ويتفتتُ وينثني أو يفسدُ فسادًا ما إنما يلقى ذلكَ ليسَ بأنَّ لهُ قوةً، بلْ لأنهُ لا قوةَ لهُ ولأنهُ ناقصٌ قوةً ما. وتقالُ غيرَ لاقيةٍ هذهِ الأشياءُ التي يعسرُ فيها اللقاءُ أو التي لقاؤُها سوى ما، وذلكَ للقوةِ التي فيها ولأنها قويةٌ بنوعٍ ما .

فإذْ تقالُ القوةُ على هذهِ الأنواعِ، فالقوى أيضًا يقالُ إمَّا بنوعٍ واحدٍ فالذي لهُ ابتداءُ حركةٍ أو تغييرٍ في غيرهِ بأنهُ غيرٌ، وبنوعٍ آخرَ يقالُ قويٌّ الذي لهُ قوةٌ مثلُ هذهِ التي لشيءٍ هوَ غيرهُ، وأيضًا الذي لهُ قوةٌ أنْ يتغيرَ بها إلى شيءٍ ما إمَّا إلى الذي هوَ شرٌّ وإمَّا إلى الذي هوَ خيرٌ؛ فإنَّ الذي يفسدُ يظنُّ أنهُ قويٌّ أنْ يفسدَ،

ولوْ لا ذلكَ لمْ يفسدْ، أعني لوْ لمْ تكنْ لهُ هذهِ القوةُ، ولكنْ لهُ حالٌ ما وعلةٌ وابتداءٌ ليقبلَ مثلَ هذا الانفعالِ. وربما ظنَّ بهِ أنهُ على هذهِ الحالِ لِما لهُ شيءٌ ما، وربما لأنهُ عدمَ ذلكَ الشيءِ .

وإذْ العدمُ وجودٌ بنوعٍ ما منَ الأنواعِ، فجميعُ الأشياءِ التي لها شيءٌ منهُ تقالُ لهُ بنوعِ مشاركةِ الاسمِ وبهِ تقالُ قويةً. فإذا إنما يقالُ في الشيءِ الذي لهُ هذا العدمُ في الوقتِ الذي يمكنُ أنْ يكونَ لهُ عدمٌ، وإذا لمْ تكنْ لهُ قوةُ ذلكَ قيلَ لهُ ابتداءُ آخرُ يفسدُ غيرَهُ .

وأيضًا فإنَّ في جميعِ هذهِ يعرضُ إمَّا الكونُ وحدَهُ وإمَّا لا كونَ وإمَّا جودةُ الكونِ، فإنَّ هذهِ القوةَ في الأشياءِ التي هيَ غيرُ متنفسةٍ مثلِ الآلاتِ، فإنا نقولُ إنَّ بعضَ الآلاتِ مثلَ التي تسمَّى لورا تنطقُ، وبعضُها لا تنطقُ إذا لمْ تكنْ جيدةَ الصوتِ، لأنَّ لا قوةَ هوَ عدمُ القوةِ، والابتداءُ الذي هوَ شبيهٌ بما قيلَ إمَّا بنوعٍ كليٍّ وإمَّا للذي لهُ طبعُ قبولِ الكينونةِ وفي الوقتِ الذي لهُ هذا الطبعُ لقبولِهِ، فإنهُ لا تتشابهُ الأقاويلُ القائلةُ بأنَّ لا قوةَ على أنْ يلدَ صبيٌّ وإنسانٌ وخصيٌّ .

وأيضًا لكلِّ واحدٍ منَ القوتينِ لا قوةَ مقابلةٌ بالوضعِ للذي يحركُ فقطْ والذي يجودُ الحركةَ، وبهذا اللا قوةُ تقالُ أشياءُ لا قوةَ لها، وتقالُ أشياءُ بنوعٍ آخرَ قويٌّ ولا قويٌّ؛ فإنهُ يقالُ اللا قويُّ الذي ضدُّهُ هوَ حقٌّ باضطرارٍ كقولِنا إنَّ قولَ القائلِ إنَّ خطَّ القطرِ مساوٍ لخطٍّ آخرَ لا قوةَ لهُ لأنَّ ذلكَ كذبٌ، فأمَّا ضدُّهُ فليسَ حقًّا فقطْ بلْ مضطرٌّ أنْ يكونَ لا مساوٍ أيضًا، فإذا المساوي ليسَ هوَ كذبًا فقطْ بلْ هوَ كذبٌ باضطرارٍ أيضًا. وضدُّ هذا هوَ القويُّ وليسَ هوَ بمضطرٍّ بلْ هوَ ضدُّ ذلكَ كذبٌ، فإنهُ إنْ كانَ قعودُ الإنسانِ منَ الأشياءِ التي بالقوةِ فليسَ هوَ باضطرارٍ، فإذا اللا قعودُ كذبٌ .

فالقوةُ تدلُّ بنوعٍ ما كما قيلَ على الكذبِ الذي ليسَ بمضطرٍّ، وبنوعٍ آخرَ تدلُّ على أنهُ حقٌّ، وبنوعٍ آخرَ تدلُّ على الممكنِ أنْ يكونَ حقًّا بنوعٍ ما الانتقالُ الذي يقالُ في المساحةِ قوةً. فهذهِ الأشياءُ التي تقالُ قويةً لا بالقوةِ، وأمَّا التي تقالُ بالقوةِ فجميعُها تقالُ بإضافتِها إلى الواحدةِ الأولى، وهذهِ هيَ ابتداءُ التغييرِ في آخرَ بأنهُ آخرُ، فإنَّ الآخرَ تقالُ قويةً لأنَّ لبعضِها قوةً مثلَ هذهِ، ولبعضِها ليسَ لها، ولبعضِها هذهِ القوةُ على ما ينبغي، وكذلكَ الأشياءُ التي لا قوةَ لها أيضًا. فإذا الحدُّ المسدّدُ الذي هوَ للقوةِ الأولى هوَ ابتداءُ تغييرٍ في آخرَ بأنهُ آخرُ.

ترجمة حديثة: تُقال "القوة" على وجهٍ، على أنها مبدأ الحركة أو التغيّر في شيء آخر، أو من حيث هو آخر. فمثلاً، قوة البناء هي قوة لا تكمن في الشيء الذي يُبنى. أما صناعة الطب، فمع أنها قوة، إلا أنها تكون في الشخص الذي يُشفى، ولكن ليس من حيث هو يُشفى. إذن، تُدعى القوة على الإطلاق مبدأ التغيّر أو الحركة في شيء آخر، أو من حيث هو آخر.

وتُقال على وجه آخر، [القوة على الانفعال] من شيء آخر، أو من حيث هو آخر، وهي التي بحسبها ينفعل الشيء القابل للانفعال. لذلك، فإننا نقول عن كل ما هو ممكن أن ينفعل، إن له قوة على أن ينفعل؛ ولكن ليس بحسب كل انفعال، بل فقط إذا كان [الانفعال] نحو الأفضل.

وكذلك [تُقال القوة] على ما به يتم فعل شيء ما على وجه جيد أو بحسب الاختيار، فإننا أحياناً لا نقول عن الذين ساروا أو تكلموا فقط، دون أن يفعلوا ذلك جيداً أو كما أرادوا، إنهم "يستطيعون" الكلام أو السير. ويصدق الأمر نفسه على الانفعال.

وكذلك، تُدعى "قوى" كل الحالات (الملَكات) التي بفضلها تكون الأشياء غير قابلة للانفعال على الإطلاق أو غير قابلة للتغيّر، أو لا تتحرك بسهولة نحو الأسوأ. فإن الأشياء تتكسر وتنسحق وتُقطع وتفسد جميعها، لا بسبب "قوة" [على ذلك]، بل بسبب "عجز" ونقص في شيء ما. أما الأشياء غير القابلة للانفعال فهي كذلك بفضل قوة وقدرة، وبفضل كيفية معينة لوجودها، فهي لا تنفعل إلا بصعوبة وبقدر يسير.

وبما أن "القوة" تُقال على أنحاء كثيرة، فإن "القادر" يُقال هو أيضاً على وجوه: فأحدها، هو ما يملك مبدأ الحركة أو التغيّر. فإن الشيء القادر على الجلوس هو شيء [يملك قوة] في آخر، أو من حيث هو آخر. ووجه آخر، إذا كان شيء آخر يملك مثل هذه القوة عليه. ووجه آخر، إذا كان يملك قوة على أن يتغير إلى أي شيء كان، سواء إلى الأسوأ أو إلى الأفضل. فإن الشيء الذي يفسد، يبدو أنه "ممكن" أن يفسد، وإلا لما فسد لو كان ذلك مستحيلاً. ولكنه الآن يملك استعداداً وسبباً ومبدأً لهذا النوع من الانفعال. وأحياناً يبدو الشيء كذلك بسبب ما يملكه، وأحياناً بسبب ما هو محروم منه. فإذا كان الحرمان (العدم) هو على نحو ما حالة (ملَكَة)، فإن كل الأشياء ستكون شيئاً ما بسبب ما تملكه. وعلى نحو مساوٍ نقول ذلك عن الكائن نفسه.

وعليه، يكون الشيء ممكناً لأنه يملك حالة (ملَكَة) ومبدأً معيناً، وكذلك لأنه يملك حرمان (عدم) هذه الحالة، إذا كان من الممكن أن يملك الحرمان. وعلى نحو آخر، [يكون ممكناً] لأنه لا يملك قوة أو مبدأ فساده في شيء آخر، أو من حيث هو آخر. وكذلك كل هذه الأشياء، إما لمجرد أنه من الممكن أن تحدث أو لا تحدث، أو لأنها تحدث على وجه جيد. فإن مثل هذه القوة توجد حتى

في الجمادات، كما في الآلات، فيُقال عن قيثارة إنها "تستطيع" أن تصدر صوتاً، وعن أخرى إنها لا تستطيع، إذا لم تكن تصدر صوتاً جيداً.

أما "العجز"فهو حرمان (عدم) القوة، وهو إبطال لمثل المبدأ الذي ذكرناه، إما على الإطلاق، أو [إبطاله] عن الشيء الذي من طبيعته أن يملكه، أو حتى عندما يكون من طبيعته أن يملكه بالفعل. فإننا لا نقول على نفس النحو إن الصبي والرجل الخصي "عاجزان" عن الإنجاب. وكذلك، فإن لكل قوة عجزاً يقابلها، سواء للقوة المحركة فقط أو للقوة التي تحرك على وجه جيد.

وأما "المستحيلات"، فيُقال بعضها بحسب هذا العجز، وبعضها على نحو آخر، كما في "الممكن" و"المستحيل". فـ"المستحيل" هو ما يكون نقيضه صادقاً بالضرورة. فمثلاً، كون قطر المربع قابلاً للقياس [مع ضلعه] هو أمر مستحيل، لأن هذا القول كاذب، ونقيضه ليس صادقاً فحسب، بل هو ضروري أيضاً، أي أن يكون [القطر] غير قابل للقياس. فكونه قابلاً للقياس ليس كاذباً فحسب، بل هو كاذب بالضرورة. وأما "الممكن" فهو نقيض هذا، حين لا يكون من الضروري أن يكون نقيضه كاذباً. فمثلاً، من الممكن أن يجلس الإنسان، فليس من الضروري أن يكون "عدم جلوسه" كذباً. إذن، "الممكن" يدل على وجه، كما قيل، على ما ليس كاذباً بالضرورة؛ وعلى وجه آخر، على ما هو صادق؛ وعلى وجه آخر، على ما يمكن أن يكون صادقاً. وأما على سبيل المجاز، فتُطلق "القوة" على ما يُستعمل في الهندسة. فهذه الأشياء "الممكنة" إذن، ليست بحسب القوة.

أما الأشياء التي تُقال بحسب "القوة"، فكلها تُنسب إلى قوة أولى واحدة. وهذه هي: مبدأ التغيّر في شيء آخر من حيث هو آخر. وأما سائر الأشياء، فإنها تُدعى "ممكنة"، بعضها لأن شيئاً آخر يملك مثل هذه القوة عليها، وبعضها لأنها لا

تملكها، وبعضها لأنها تملكها على نحو معين. وبالمثل أيضاً "المستحيلات". وعليه، فإن التعريف الخاص بالقوة الأولى هو بالفعل: المبدأ المغيِّر في شيء آخر، من حيث هو آخر.

التّفسيرُ

ثمَّ قالَ: "وأيضًا التي بها ينفعلُ الشّيءُ الذي يفعلُ بهِ فعلاً ما، ولهُ قوّةُ الانفعالِ الذي هوَ أخيرٌ لهُ، وموافقةٌ لقبولِهِ". يريدُ:- وأيضًا يقالُ قوّةٌ للمبدأِ الذي منْ قبلِهِ ينفعلُ الشّيءُ عمّا يفعلُ بهِ فعلاً ما انفعالاً هوَ أجودُ وأكثرُ لموافقةِ ذلكَ الفعلِ وقبولِهِ، وإنّما قالَ ذلكَ لأنَّ الأشياءَ المنفعلةَ عنْ غيرِها منها ما تنفعلُ إلى الذي هوَ أفضلُ، وهيَ التي يقالُ إنَّ لها قوّةً، ومنها ما تنفعلُ إلى الذي هوَ أردأُ، وهيَ التي يقالُ فيها إنَّ ليسَ لها قوّةٌ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا يقالُ قوّةُ الشّيءِ الذي بهِ يجودُ الشّيءُ ويفعلُ الفعلَ على ما يرادُ، كما يقالُ أقوياءُ في القومِ الذينَ يقوونَ على جودةِ القولِ". يريدُ:- ويقالُ قوّةٌ للصّورةِ والملكةِ التي بها يفعلُ ذو الملكةِ والصّورةِ فعلاً جيّداً، كما يقالُ للذينَ يجيدونَ القولَ إنَّ لهمْ قوّةً على القولِ الجيّدِ، وذلكَ أنَّ الجودةَ توجدُ في القوى الفاعلةِ وفي المنفعلةِ.

ويقالُ فيهما إنَّ لهما قوّةً بمعنىً غيرِ المعنيينِ الموصوفينِ، لأنَّ ذلكَ كالجنسِ لهما، فهاهنا إذًا أربعةُ معانٍ ممّا يقالُ عليها اسمُ القوّةِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا يقالُ قوّةٌ في جميعِ الوجوداتِ التي بها تكونُ الأشياءُ لا منفعلةً البتّةَ ولا متغيّرةً ولا تهونُ حركتُها للذي هوَ أردأُ". يريدُ:- ويقالُ قوّةٌ على

الهيئاتِ والملكاتِ التي بها تكونُ الأشياءُ غيرَ قابلةٍ للانفعالِ والتّغييرِ، ولا بالجملةِ تسهلُ حركتُها إلى الذي هوَ أردأُ، أيْ إلى أنْ تفسدَ وتنقصَ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ جميعَ ما ينكسرُ ويتفتّتُ وينثني أوْ يفسدُ فساداً ما، إنّما يلفى ذلكَ ليسَ بأنَّ لهُ قوّةً، بلْ لأنَّهُ لا قوّةَ لهُ ولأنَّهُ ناقصُ قوّةٍ ما". يريدُ:- وإنّما قلنا إنَّ القوّةَ تقالُ على جميعِ الأشياءِ التي لا تتغيّرُ ولا يسهلُ تغيّرُها؛ لأنَّ الأشياءَ التي تتفتّتُ وتنكسرُ وبالجملةِ يسهلُ تغيّرُها عمّا منْ خارجٍ، فإنّما يلفى ذلكَ منها لا لأنَّ لها قوّةً، بلْ لأنَّها ليسَ لها قوّةٌ، أوْ لأنَّها ناقصةُ القوى، وهذهِ القوّةُ هيَ الجنسُ منَ الكيفِ التي يقالُ فيها إنَّها قوّةٌ طبيعيّةٌ ولا قوّةَ.

ثمَّ قالَ: "وتقالُ غيرَ لاقيةٍ هذهِ الأشياءُ التي يعسرُ فيها اللّقاءُ، ولقاؤُها سوى ما، وذلكَ للقوّةِ التي فيها". يريدُ:- ويقالُ لهذهِ الأشياءِ التي فيها قوّةٌ مثلُ هذهِ القوّةِ غيرَ لاقيةٍ، أيْ غيرَ متأثّرةٍ عندَ اللّقاءِ؛ لأنَّها يعسرُ تأثّرُها، بلْ يتأثّرُ عنها ما يلقاها أكثرَ لمكانِ القوّةِ التي فيها، وقولُهُ: "ولأنَّها قويّةٌ بنوعٍ ما". يريدُ:- وإنّما قيلَ اسمُ القوّةِ على هذهِ لأنَّ فيها مبدأً قويّاً بنوعٍ ما، أيْ دافعٌ عنها.

ثمَّ قالَ: "فإذْ يقالُ القوّةُ على هذهِ الأنواعِ، فالقوى أيضاً يقالُ: إمّا بنوعٍ واحدٍ فالذي لهُ ابتداءُ حركةٍ وتغييرٍ في غيرِهِ بأنَّهُ غيرُ". يريدُ:- وإذا تقرّرَ أنَّ القوى تقالُ على عددِ هذهِ الأنواعِ، فالذي يوصفُ بها -أعني الحاملَ لها- يتعدّدُ بتعدّدِها، فالذي يقالُ منها بنوعٍ أوّلَ هوَ ما كانَ لهُ مبدأُ تغيّرٍ في غيرِهِ بما هوَ غيرُ.

ثمَّ قالَ: "وبنوعٍ آخرَ يقالُ قويٌّ الذي لهُ قوّةٌ مثلُ هذهِ التي لشيءٍ هوَ غيرُهُ". يريدُ:- ويقالُ قويٌّ بنوعٍ آخرَ، وهوَ الشّيءُ الذي لهُ قوّةٌ ينفعلُ بها منْ شيءٍ آخرَ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا الذي لهُ قوّةٌ أنْ يتغيّرَ بها إلى شيءٍ ما، إمّا إلى الذي هوَ شرٌّ وإمّا إلى الذي هوَ خيرٌ". يريدُ:- ويقالُ أيضاً قوّةٌ على ما فيهِ مبدأٌ بهِ يمكنُ أنْ

يتغيّرَ منْ غيرِهِ إلى شيءٍ ما وينقلبَ إليهِ، وذلكَ الذي ينقلبُ إليهِ إمّا أنْ يكونَ أشرَّ وإمّا أنْ يكونَ أجودَ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الذي يفسدُ يظنُّ أنَّهُ قويٌّ أنْ يفسدَ، ولوْلا ذلكَ لمْ يفسدْ، أعني لوْ لمْ تكنْ لهُ هذهِ القوّةُ، ولكنْ لهُ حالٌ وعلّةٌ وابتداءٌ ليقبلَ مثلَ هذا الانفعالِ". يريدُ:- وإنّما قيلَ فيما يتغيّرُ إلى الرّداءةِ إنَّ لهُ قوّةً؛ لأنَّ الذي يتغيّرُ إلى الفسادِ لوْ لمْ يكنْ فيهِ قوّةٌ لما أمكنَ أنْ يتغيّرَ، مثالُ ذلكَ أنَّ الذي يفسدُ لوْ لمْ يكنْ فيهِ قوّةٌ على الفسادِ لما أمكنَ فيهِ أنْ يفسدَ، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، فهذهِ الأشياءُ لها في أنفسِها أحوالٌ وعللٌ ومبادئُ بها صارتْ قابلةً للتّغيّرِ.

ثمَّ قالَ: "وربّما ظنَّ بهِ أنَّهُ على هذهِ الحالِ لما لهُ شيءٌ ما، وربّما لأنَّهُ عدمَ ذلكَ الشّيءَ". يريدُ:- وما يقالُ فيهِ إنَّهُ قويٌّ فإنّما يقالُ ذلكَ فيهِ لأنَّهُ يظنُّ بهِ أنَّ لهُ حالةً بها صارَ قويّاً على ذلكَ الشّيءِ، وما يقالُ فيهِ إنَّهُ لا قوّةَ لهُ فإنّما يقالُ فيهِ ذلكَ لأنَّهُ يظنُّ أنَّهُ قدْ عدمَ الحالةَ التي بها صارَ قويّاً.

ثمَّ قالَ: "وإذِ العدمُ وجودٌ بنوعٍ ما منَ الأنواعِ، فجميعُ الأشياءِ التي لها شيءٌ منهُ تقالُ لهُ بنوعِ مشاركةِ الاسمِ، وبهِ تقالُ قويّةٌ". يريدُ:- وإذِ العدمُ المقترنُ بالشّيءِ الذي منْ قبلِهِ يقالُ في الشّيءِ إنَّهُ لا قوّةَ يقالُ على معانٍ كثيرةٍ على جهةِ ما يقالُ الاسمُ المشتركُ منْ قبلِ أنَّ العدمَ هوَ وجودٌ ما، فظاهرٌ أنَّ قولَنا لا قوّةَ يقالُ على معانٍ كثيرةٍ باشتراكِ الاسمِ، وكذلكَ قولُنا قوّةٌ المقابلةُ لها.

ثمَّ قالَ "فإذًا إنَّمَا يقالُ في الشيءِ الذي لهُ هذاَ العدمُ في الوقتِ الذي يمكنُ أنْ يكونَ لهُ عدمٌ" يريدُ:- وإذاَ قلناَ أنَّهُ لاَ قوَّةَ لهُ علىَ كذاَ أيْ قدْ عدمَ الحالةَ التي بهاَ كانَ قوياًّ فإنَّمَاَ نقولُ ذلكَ أوَّلاً في الوقتِ الذي يوجدُ لهُ ذلكَ العدمُ مثالُ

ذلكَ إنَّناَ إنَّمَاَ نقولُ فِي الإنسانِ أنَّهُ لاَ قوَّةَ لهُ علىَ المشيِ فِي الوقتِ الذيِ عدمَ القوَّةَ التيِ بهاَ كانَ قادراً علىَ المشيِ.

ثمَّ قالَ "وإذاَ لمْ تكنْ لهُ قوَّةُ ذلكَ قيلَ لهُ ابتداءٌ آخرُ يفسدُ غيرَهُ" يريدُ:- إنَّ فِي الوقتِ الذيِ وجدَ للشيءِ عدمُ القوَّةِ ففيهِ مبدأٌ آخرُ هوَ المفسدُ لتلكَ القوَّةِ والموجبُ للعدمِ.

ثمَّ قالَ "وأيضًاَ فإنَّ فِي جميعِ هذهِ يعرضُ إمَّاَ الكونُ وحدَهُ وإمَّاَ لاَ كونَ وإمَّاَ جودةُ الكونِ" يريدُ:- ويعمُّ هذهِ كلَّهاَ أنَّ منْ قبلِ جميعِ هذهِ أعنيِ جميعَ القوىَ وإعدامَهاَ يعرضُ إمَّاَ الكونُ وإمَّاَ لاَ كونَ وإمَّاَ جودةُ الكونِ.

ولمَّاَ كانَ قولُهُ "لاَ كونَ" دلَّ بهِ ههناَ علىَ عدمِ الكونِ وعلىَ رداءتِهِ أخذَ يعرفُ ذلكَ فقالَ "فإنَّ هذهِ القوَّةَ فِي الأشياءِ التيِ هيَ غيرُ متنفسةٍ مثلِ الآلاتِ فإنَّاَ نقولُ إنَّ بعضَ الآلاتِ مثلِ التيِ تسمىَ لوراَ تنطقُ وبعضَهاَ لاَ تنطقُ إذاَ لمْ تكنْ جيدةَ الصوتِ" يريدُ:- وإنَّمَاَ دللْناَ بقولناَ لاَ كونَ علىَ الكونِ الرديءِ، لأنَّهُ منَ المعروفِ فِي لساننَاَ إنَّ رداءةَ الفعلِ يطلقُ عليهِ اسمُ "لاَ" الذيِ يدلُّ فِي أصلِهِ علىَ العدمِ. وذلكَ بيِّنٌ ليسَ فِي القوىَ المتنفسةِ، بلْ وفِي التيِ هيَ غيرُ متنفسةٍ، فإنَّ الآلاتِ المحاكيةَ بأصواتِهاَ لأصواتِ الإنسانِ قدْ نقولُ فِي بعضِهاَ إنَّهاَ تنطقُ وفِي بعضِهاَ لاَ نطقَ لهاَ، وذلكَ إذاَ كانَ لهاَ نطقٌ رديءٌ. وقولُهُ "لأنَّ لاَ قوَّةَ هوَ عدمُ القوَّةِ" يريدُ:- لأنَّ الرداءةَ إنَّمَاَ تأتيِ منْ لاَ قوَّةَ ولاَ قوَّةَ هوَ عدمُ القوَّةِ.

وقولُهُ "والابتداءُ الذيِ هوَ شبيهٌ بماَ قيلَ إمَّاَ بنوعٍ كليٍّ وإمَّاَ الذيِ لهُ طبعُ قبولِ الكينونةِ وفِي الوقتِ الذيِ لهُ هذاَ الطبعُ لقبولِهِ" يريدُ:- والابتداءُ الذيِ هوَ شبيهٌ بماَ ذكرْناَ، أعنيِ الذيِ يقالُ عليهِ القوَّةُ ولاَ قوَّةَ، إمَّاَ أنْ يدلَّ بهِ علىَ المعنىَ العامِّ الذيِ يعمُّ جميعَ أصنافِ القوىَ ومقابلتِهاَ التيِ هيَ لاَ قوىَ، وإمَّاَ أنْ يدلَّ بقولناَ

قوَّةٌ علىَ الذي لهُ قوَّةٌ بالطبعِ، وذلكَ في الوقتِ الذي لهُ القوَّةُ. وبقولِنا لاَ قوَّةَ علىَ ماَ عدمَ القوَّةَ في الوقتِ الذي عدمَ القوَّةَ، وإمَّاَ علىَ جميعِ ماَ يقالُ فيهِ أنَّهُ لاَ قوَّةَ لهُ، وذلكَ أنَّ هذاَ يختلفُ اختلافاً كثيراً، فإنَّ قولَناَ في الصبيِّ أنَّهُ لاَ قوَّةَ لهُ أنْ يُولِّدَ، وقولَناَ ذلكَ في الإنسانِ البالغِ الصحيحِ، وقولَناَ ذلكَ في الخصيِّ، ليسَ يدلُّ علىَ معنىً واحدٍ. وهوَ الذي دلَّ عليهِ بقولِهِ "فإنَّهُ لاَ تتشابهُ الأقاويلُ القائلةُ بلاَ قوَّةَ علىَ أنْ يلدَ صبيٌّ وإنسانٌ وخصيٌّ".

وقولُهُ "وأيضاً لكلِّ واحدٍ منَ القوَّتَيْنِ لاَ قوَّةَ مقابلةٌ بالوضعِ للذي يحرِّكُ فقطْ والذي ليسَ يجوِّدُ الحركةَ" يريدُ:- وإنَّماَ كانَ ذلكَ كذلكَ أيْ يتعدَّدُ قولُناَ قوىً بتعدُّدِ قولِناَ لاَ قوىً لأنَّ كلَّ ماَ ينطلقُ عليهِ قوىً معنىً مقابلٌ لهُ ينطلقُ عليهِ لاَ قوىً مثالُ ذلكَ إنَّ كلَّ ماَ لهُ قوَّةٌ منْ قوىَ التحريكِ المختلفةِ المعاني فلكلِّ واحدٍ منهاَ مقابلٌ يخصُّهُ وينطلقُ عليهِ لاَ قوَّةَ ويكونُ اختلافُهاَ أيضاً علىَ عددِ تلكَ.

ثمَّ قالَ "وبهذاَ اللاَّ قوَّةَ تقالُ أشياءُ لاَ قوَّةَ لهاَ" يريدُ:- فبهذهِ المعاني التي عددْناَهاَ يقالُ قوَّةٌ ولاَ قوَّةَ علىَ الحقيقةِ.

ثمَّ قالَ "وتقالُ أشياءُ بنوعٍ آخرَ قوىً ولاَ قوىً" يريدُ:- وقدْ يقالُ بطريقِ الاستعارةِ قوىً ولاَ قوىً علىَ معانٍ ليستْ داخلةً فيماَ نحنُ بسبيلِهِ بلْ هيَ مقولةٌ باشتراكِ الاسمِ معَ المعاني التي ذكرْناَهاَ هُناَ وهيَ التي تنسبُ إلىَ شيءٍ واحدٍ.

ثمَّ أخذَ يعددُّ هذهِ المعاني منِ اسمِ القوَّةِ، فقالَ: "فإنَّهُ يقالُ اللاَّ قويٌّ الذي ضدُّهُ هوَ حقٌّ باضطرارٍ كقولِناَ إنَّ قولَ القائلِ إنَّ خطَّ القطرِ مساوٍ لخطِّ آخرَ لاَ قوَّةَ لهُ لأنَّ ذلكَ كذبٌ فأمَّاَ ضدُّهُ فليسَ حقّاً فقطْ بلْ مضطرٌّ أنْ يكونَ لاَ مساوٍ أيضاً" يريدُ:- بهذاَ القولِ أنْ يفهمَ بهِ أنَّ القوَّةَ هاهُناَ تقالُ علىَ الأمرِ الضروريِّ الوجودِ ولاَ قوَّةَ علىَ السالبِ الضروريِّ السلبِ بخلافِ الأمرِ في القوَّةِ

ولاَ قوَّةَ المقولةِ علىَ الممكنِ. فقولُهُ "فإنَّهُ يقالُ لاَ قويَّ الذي ضدُّهُ حقٌّ باضطرارٍ" يريدُ:- فإنَّهُ متىَ قيلَ فيماَ لاَ يقوىَ فِي الهندسةِ أنَّهُ قويٌّ كانَ كذباً، وكانَ ضدُّهُ الذي هوَ الحقُّ، هوَ حقٌّ ضروريٌّ دائمٌ. مثلَ أنْ ننزلَ فِي القطرِ أنَّهُ خطٌّ مشاركٌ للضلعِ، فإنَّ ذلكَ يكونُ كذباً محالاً، لاَ كذباً ممكناً. لأنَّهُ لاَ يقوىَ أنْ يشاركَ، ولكنْ يقابلُهُ حقٌّ دائمٌ. وهذاَ هوَ الذي أرادَ بقولِهِ "كقولناَ إنَّ قولَ القائلِ إنَّ خطَّ القطرِ مساوٍ لخطٍّ آخرَ لاَ قوَّةَ لهُ لأنَّ ذلكَ كذبٌ" يريدُ:- هوَ كذبٌ لأنَّهُ لاَ قوَّةَ لهُ.

ثمَّ قالَ: "فأمَّا ضدُّهُ فليسَ حقّاً فقطْ، بلْ مضطرٌّ أنْ يكونَ لا مساوٍ أيضاً". يريدُ: أمَّا ضدُّ قولنا فِي القطرِ أنَّهُ قويٌّ، وهوَ قولنا فيهِ أنَّهُ ليسَ بقويٍّ، فليسَ هوَ حقّاً حيناً، بلْ هوَ حقٌّ دائمٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذا المساويُ ليسَ هوَ كذباً فقطْ، بلْ هوَ كذبٌ باضطرارٍ أيضاً". يريدُ: فإذنْ قولنا فيهِ أنَّهُ مشاركٌ ليسَ هوَ كذباً فقطْ، بلْ هوَ كذبٌ ضروريٌّ لا ممكنٌ. وإنَّما أخذَ المساويَ بدلَ المشاركِ، لأنَّ المشتركةَ هيَ التي تشتركُ في جزءٍ مساوٍ، كالحالِ في اشتراكِ الأعدادِ في الواحدِ.

ولمَّا تبيَّنَ أنَّ الكاذبَ في هذهِ هوَ كاذبٌ ضروريٌّ، والصادقَ صادقٌ ضروريٌّ، أخذَ يعرِّفُ أنَّ الأمرَ بالعكسِ في القوةِ الحقيقيةِ، فقالَ: "وضدُّ هذا هوَ القويُّ، وليسَ هوَ بمضطرٍّ، بلْ هوَ ضدُّ ذلكَ كذبٌ". يريدُ: وقولنا قويٌّ بالحقيقةِ، وهوَ الذي في الأمورِ الطبيعيةِ، وقولنا لا قويٌّ هوَ خلافُ قولنا في الهندسةِ، فإنَّهُ إذا قلنا في الممكناتِ في شيءٍ ما أنَّهُ موجودٌ وكانَ صدقاً، كانَ ضدُّهُ -وهوَ قولنا فيهِ أنَّهُ غيرُ موجودٍ- كذباً، إلَّا أنَّهُ ليسَ كذباً دائماً، بلْ هوَ كذبٌ ممكنٌ أنْ يكونَ صدقاً.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ إنْ كانَ قعودُ الإنسانِ منَ الأشياءِ التي بالقوةِ فليسَ هوَ باضطرارٍ". يريدُ: فإنَّهُ إنْ كانَ قعودُ الإنسانِ منَ الأشياءِ التي كانتْ بالقوةِ قبلَ أنْ تخرجَ إلى الفعلِ، فليسَ قعودُهُ هوَ شيءٌ واجبٌ باضطرارٍ، بلْ قدْ يتغيَّرُ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً لا قعودَ كذبٌ". يريدُ: فإذا كانَ القعودُ ليسَ بضروريٍّ، فقولنا في القاعدِ ليسَ بقاعدٍ في حينِ قعودِهِ كذبٌ، إلَّا أنَّهُ ممكنٌ أنْ يكونَ صدقاً.

ثمَّ قالَ: "فالقوةُ تدلُّ بنوعٍ ما، كما قيلَ، على الكذبِ الذي ليسَ بمضطرٍّ". يريدُ: فالقوةُ الحقيقيةُ هيَ التي إذا أُنزلَ الشيءُ الذي تقوى عليه بالفعلِ، في حينِ ما تقوى عليه، كانَ كذباً، إلَّا أنَّهُ ليسَ كاذباً ضرورياً، بلْ كاذباً ممكناً، أعني أنَّهُ ممكنٌ أنْ يعودَ صدقاً.

ثمَّ قالَ: "وبنوعٍ آخرَ تدلُّ على أنَّهُ حقٌّ، وبنوعٍ آخرَ تدلُّ على الممكنِ أنْ يكونَ حقّاً بنوعٍ منَ الانتقالِ الذي يقالُ في المساحةِ قوةٌ". يريدُ: والصدقُ والكذبُ الذي يوجدُ في الممكنِ هوَ بنوعٍ آخرَ غيرِ الذي يوجدُ في الضروريِّ. والقوةُ إنَّما تقالُ بالحقيقةِ في الأمورِ الممكنةِ، وأمَّا في الأمورِ المساحيةِ فباشتراكِ الاسمِ الذي يكونُ منْ قبلِ النقلةِ والاستعارةِ.

ثمَّ قالَ: "فهذهِ الأشياءُ التي تقالُ قويةً لا بالقوةِ". يريدُ: فهذهِ الأشياءُ التي يقالُ فيها قويةً في المساحةِ، فإنَّما تقالُ على جهةِ الاستعارةِ ونقلةِ الأسماءِ، لا بالقوةِ الحقيقيةِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا التي تقالُ بالقوةِ فجميعها تقالُ بإضافتها إلى الواحدةِ الأولى، وهذهِ هيَ ابتداءُ التغييرِ في آخرَ بأنَّهُ آخرُ". يريدُ: وأمَّا التي يقالُ عليها اسمُ القوةِ بالحقيقةِ، وهيَ الأمورُ المتحركةُ، فجميعها إنَّما تقالُ بالنسبةِ إلى التي يقالُ عليها اسمُ

القوةِ في هذا الجنسِ بتقديمٍ، وهوَ مبدأٌ في الشيءِ شأنُهُ أنْ يفعلَ بهِ في غيرِهِ بما هوَ غيرٌ، أوْ ينفعلَ بهِ عنْ غيرِهِ بما هوَ غيرٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الآخرَ تقالُ قويةً لأنَّ لبعضها قوةً مثلَ هذهِ، ولبعضها ليسَ لها، ولبعضها هذهِ القوةُ على ما ينبغي، وكذلكَ الأشياءُ التي لا قوةَ لها أيضاً". يريدُ: وأمَّا اسمُ القوةِ الذي قيلَ على الأشياءِ التي تقبلُ الانفعالَ منْ غيرِها فمنْ قبلِ أنْ هذا إنَّما يعرضُ لها منْ قبلِ أنَّ فيها قوةً مثلَ القوةِ الحقيقيةِ الفاعلةِ. وإنَّما قلنا اسمُ لا قوةَ على الأشياءِ السريعةِ الانفعالِ منْ غيرِها منْ قبلِ أنَّها عدمتِ القوةَ الحقيقيةَ. وقدْ يقالُ قوةٌ طبيعيةٌ فيما لهُ القوةُ الحقيقيةُ الفاعلةُ على ما ينبغي، أيْ في غايةِ الجودةِ، وهوَ الذي أرادَ بقولهِ: "ولبعضها هذهِ القوةُ على ما ينبغي".

وإنَّما أرادَ بهذا كلِّهِ أنَّ اسمَ القوةِ ولا قوةَ التي هيَ أجناسُ الكيفيةِ إنَّما سميتْ بهذا الاسمِ لما فيها ممَّا ينطلقُ عليه هذا الاسمُ بالحقيقةِ، وهيَ القوى الفاعلةُ في غيرِها بما هيَ غيرٌ، والمنفعلةُ عنْ غيرِها بما هيَ غيرٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذنْ الحدُّ المسددُ الذي هوَ للقوةِ الأولى هوَ ابتداءُ تغييرٍ في آخرَ بأنَّهُ آخرُ". يريدُ: فإذا الحدُّ الحقيقيُّ الذي للقوةِ الأولى المتقدمُ على جميعِ حدودِ ما يقالُ عليه اسمُ القوةِ هوَ الحدُّ الذي يقالُ فيهِ أنَّهُ ابتداءُ تغييرٍ في آخرَ منْ جهةِ ما هوَ آخرُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٨

يقالُ كمّيّةُ الذي يتجزّأُ في أشياءَ هيَ فيهِ، ولكلٍّ واحدٍ منها، أوْ أحدِها، طبعٌ أنْ يكونَ واحداً ما، وهذا الشيءُ أيضاً. ويقالُ كثرةٌ كمّيّةُ الذي يعدُّ، وعظمٌ كمّيّةٌ إذا كانتْ تمسحُ بمقدارٍ ما. ويقالُ كثرةٌ الذي يتجزّأُ بالقوّةِ في أشياءَ غيرِ متّصلةٍ؛ فأمّا العظمُ فالذي يتجزّأُ في أشياءَ متّصلةٍ. وما كانَ منَ العظمِ متّصلاً بجهةٍ واحدةٍ فهو طولٌ، وما كانَ متّصلاً بجهتينِ فهو عرضٌ، وما كانَ بثلثِ جهاتٍ فهو عمقٌ. فالكثرةُ منْ هذهِ الأشياءِ المتناهيةِ فهيَ العددُ، والطولُ في الخطِّ، والعرضُ في السطحِ، والعمقُ في الجرمِ. وأيضاً منَ الكمّيّاتِ ما يقالُ بذاتِها، ومنها ما يقالُ بنوعِ العرضِ مثلُ الخطِّ فإنّهُ كمّيّةُ ما بذاتِهِ، وأمّا الموسيقار فبنوعِ العرضِ. ومنَ الكمّيّاتِ التي تقالُ بذاتِها ما هوَ بالجوهرِ مثلُ الخطِّ فإنّهُ كمّيّةٌ ما، فإنّ في الكلمةِ التي تدلُّ على ما هوَ كمّيّةٌ ما. ومنها ما هيَ انفعالاتٌ ووجوداتٌ لمثلِ هذا الجوهرِ مثلُ الكثيرِ والقليلِ والطويلِ والقصيرِ والعريضِ والضيّقِ والعميقِ والوضعِ والخفيفِ والثقيلِ والأخرِ التي هيَ مثلُ هذهِ، وأيضاً الكبيرِ والصغيرِ والأكبرِ والأصغرِ يقالُ إنّها انفعالاتُ الكمّيّةِ بذاتِها. وإذا أضيفَ بالقولِ بعضها ببعضٍ، أمّا بذاتِها فهذهِ الأسماءُ التي تنقلُ وعلى أشياءَ أخرَ أيضاً، وأمّا الكمّيّاتُ التي تقالُ بنوعِ العرضِ فمنها ما يقالُ هكذا كما قيلَ إنّ الموسيقار كمّيّةٌ والأبيضَ أيضاً؛ لأنّ الشيءَ الذي هما لهُ كمّيّةٌ ما، ومنها ما يقالُ مثلُ الحركةِ والزمنِ، فإنّ هذهِ التي قيلتْ كمّيّاتٌ ومتّصلةٌ أيضاً؛ لأنّ تلكَ الأشياءَ التي هذهِ انفعالاتُها تتجزّأُ، وإنّما أقولُ لا المتحرّكُ بلِ الذي بهِ يتحرّكُ، فإنّهُ لأنّ ذلكَ كمّيّةٌ فالحركةُ أيضاً كمّيّةٌ والزمنُ أيضاً لأجلِ الحركةِ.

ترجمة حديثة: فَالكَمُّ إذن هو ما يقبل القسمةَ في ذاته، وكلُّ جزءٍ من أجزائه هو بطبعه واحدٌ ما وشيءٌ معين. فالكثرةُ إذن هي كَمٌّ إذا كانت قابلةً للعَدِّ، والعِظَمُ كَمٌّ إذا كان قابلاً للمَسْح (أو القياس).

ويقال إن الكثرة هي ما ينقسم بالقوة إلى أجزاء غير متصلة، أما العِظَم فهو ما ينقسم إلى أجزاء متصلة. وأما العِظَم، فما كان منه متصلاً في بُعدٍ واحدٍ فهو الطول، وما كان متصلاً في بُعدين فهو العرض، وما كان في ثلاثة أبعاد فهو العُمق. ومن هذه، الكثرةُ المتناهية هي العدد، والطول هو الخط، والعرض هو السطح، والعُمق هو الجسم.

وأيضًا، يقال عن بعض الأشياء إنها كمّيّات بالذات، وعن بعضها الآخر إنها كمّيّات بالعَرَض. فعلى سبيل المثال، الخطّ كَمٌّ بالذات، أما الموسيقارُ فهو كَمٌّ بالعَرَض. ومن الأشياء التي هي كمّيّات بالذات، بعضها يكون كذلك بحسب جوهره، مثل الخطّ فهو كَمٌّ ما؛ لأن "الكمّيّة" داخلة في تعريفه الذي يدلّ على ماهيّته. وبعضها الآخر عوارض وحالات لهذا الجوهر الكمّي، مثل الكثير والقليل، والطويل والقصير، والعريض والضيق، والعميق والضحل، والثقيل والخفيف، وما شابه ذلك.

وكذلك العظيم والصغير، والأكبر والأصغر، سواء قيلت في ذاتها أو بالنسبة إلى بعضها البعض، هي عوارض ذاتية للكَمّ، غير أن هذه الأسماء تُنقل أيضًا إلى أشياء أخرى. أما الأشياء التي تسمى كمّيّات بالعَرَض، فبعضها يقال عنه كذلك، كما ذُكر آنفًا، كأن يقال إن الموسيقار أو الأبيض هو كَمٌّ؛ وذلك لأن الشيء الذي يقومان فيه هو كَمٌّ ما. وبعضها الآخر مثل الحركة والزمان؛ فهذه تسمى أيضًا كمّيّات ومتصلة، لأن الأشياء التي هي عوارض لها قابلة للقسمة. وأنا أعني

ليس الشيء المتحرك، بل ما به تحرّك (أي المسار). فلأن ذلك كَمٌّ، تكون الحركة كمًّا أيضًا، ويكون الزمان [كمًّا] بسبب الحركة.

التّفسير

قولهُ: "يقالُ كمّيّةُ الذي يتجزّأُ في أشياءَ هيَ فيهِ، ولكلّ واحدٍ منها، أوْ أحدِها، طبعٌ أنْ يكونَ واحداً ما"، هذا يحتملُ أنْ يكونَ كأنّهُ رسمٌ للكمّيّةِ المتّصلةِ والمنفصلةِ؛ وذلكَ أنّ كلَّ ما ينقسمُ فإنّما ينقسمُ إلى أشياءَ في طباعِها أنْ تكونَ واحدةً، ويحتملُ أنْ يريدَ بهذا القولِ الكمّيّةَ المنفصلةَ؛ لأنّها التي تنقسمُ إلى آحادٍ غيرِ منقسمةٍ بالطبعِ. وأمّا الكمّيّةُ المتّصلةُ فإنّما تنقسمُ إلى آحادٍ منْ شأنِها أنْ تكونَ واحدةً، ولكنّها تقبلُ القسمةَ.

ولمّا كانتِ الكثرةُ إمّا كثرةَ آحادٍ منفصلةٍ وإمّا كثرةَ آحادٍ متّصلةٍ، قالَ: "ويقالُ كثرةٌ كمّيّةُ الذي يعدُّ وعظمٌ كمّيّةٌ إذا كانتْ تمسحُ بمقدارٍ ما"، يريدُ: ويقالُ كمّيّةٌ كثيرةٌ لكلِّ ما يعدُّ بالواحدِ العدديِّ، ويقالُ كمّيّةٌ عظيمةٌ لكلِّ ما يقدّرُ بمقدارٍ متّصلٍ يفرضُ.

ثمَّ قالَ: "ويقالُ كثرةٌ الذي يتجزّأُ بالقوّةِ في أشياءَ غيرِ متّصلةٍ"، يريدُ: والكثرةُ تقالُ على الأشياءِ المنقسمةِ إلى آحادٍ عدديةٍ.

ثمَّ قالَ: "فأمّا العظمُ فالذي يتجزّأُ في أشياءَ متّصلةٍ"، يريدُ: وأمّا الكمّيّةُ المتّصلةُ التي هيَ العظمُ فهيَ التي تتجزّأُ إلى أشياءَ متّصلةٍ، وكأنّهُ أرادَ أنْ يعرّفَ أنّ ما يتجزّأُ إلى أشياءَ غيرِ متجزّئةٍ بالطبعِ فهو عددٌ ما، وما يتجزّأُ إلى أشياءَ غيرِ متجزّئةٍ تقبلُ التجزئةَ فهو عظمٌ.

ثمَّ ذكرَ أنواعَ العظمِ كمْ هيَ فقالَ: "وما كانَ منَ العظمِ متّصلاً بجهةٍ واحدةٍ فهو طولٌ، وما كانَ متصلاً بجهتينِ فهو عرضٌ، وما كانَ في ثلثِ جهاتٍ فهو عمقٌ"، يريدُ: أنّ ما كانَ منَ الأعظامِ ممتداً في جهةٍ واحدةٍ فهو خطٌّ وهو الذي لهُ طولٌ فقط، وما كانَ ممتداً في جهتينِ فهو سطحٌ وهو الذي لهُ طولٌ وعرضٌ، وما كانَ ممتداً في ثلثِ جهاتٍ فهو الجسمُ وهو الذي لهُ طولٌ وعرضٌ وعمقٌ. وإنّما أخذَ العرضَ بدلَ السطحِ؛ لأنّ ما لهُ عرضٌ لهُ طولٌ، وما لهُ عرضٌ وطولٌ فهو سطحٌ، ولهذا بعينهِ أخذَ العمقَ مكانَ الجسمِ فقالَ: "وما كانَ ممتداً في ثلثِ جهاتٍ فهو عمقٌ"، أيْ فهو شيءٌ لهُ عمقٌ؛ لأنّهُ إذا كانَ لهُ عمقٌ فلهُ طولٌ وعرضٌ، وإذا كانَ لهُ هذهِ الثلاثة فهو جسمٌ.

ثُمَّ قالَ: "وأيضًا مِنَ الكمياتِ ما يقالُ بذاتِها ومنْها ما يقالُ بنوعِ العرضِ"، يريدُ: بالَّتي تقالُ بنوعِ العرضِ الَّتي يلحقُها التقديرُ مِنْ قبلِ أنّها في كمّيةٍ بالذاتِ وهيَ المتّصلةُ.

ثُمَّ أتى بمثالٍ مِنَ الكمّيةِ الَّتي بالذاتِ والَّتي بالعرضِ فقالَ: "مثلُ الخطِّ فإنّهُ كمّيةٌ ما بذاته، وأمّا الموسيقار فبنوعِ العرضِ". وإنَّما كانَ الخطُّ مِنَ الكمياتِ بذاتِها كما قالَ؛ لأنّهُ يتجزّأُ بذاتهِ، وأمّا الموسيقار والأبيضُ فإنّهُما إنَّما يتجزّآنِ بنوعِ العرضِ، أيْ مِنْ قبلِ أنّهُ عرضٌ للأبيضِ والموسيقار إنْ كانا في متّصلٍ.

ثُمَّ قالَ: "ومِنَ الكمياتِ الَّتي تقالُ بذاتِها ما هوَ بالجوهرِ مثلُ الخطِّ فإنّهُ كمّيةٌ ما، فإنَّ في الكلمةِ الَّتي تدلُّ على ما هوَ كمّيةٌ ما، ومنْها ما هيَ انفعالاتٌ ووجوداتٌ لمثلِ هذا الجوهرِ مثلُ الكثيرِ والقليلِ والطويلِ والقصيرِ والعريضِ والضيّقِ والعميقِ والوضعِ والخفيفِ والثقيلِ والأخرِ الَّتي مثلُ هذه"؛ يريدُ: ومِنَ الكمّيةِ الَّتي بالذاتِ ما هيَ كمّيةٌ بذاتِها وجوهرِها، ومنْها ما هيَ كمّيةٌ لأنّها أعراضٌ للكمّيةِ

الَّتي بذاتِها، مثلُ الكبيرِ والصغيرِ والطويلِ والقصيرِ والعريضِ والضيّقِ والعميقِ والغيرِ عميقٍ والوضعِ وعدمِ الوضعِ؛ فأمّا الخفيفُ والثقيلُ فإنّهُما إنَّما يعدّانِ في أعراضِ الكميّةِ على القصدِ الثاني، وذلكَ أنّها كيفيّاتٌ طبيعيّةٌ ولكنَّها أدخلَها ههنا في أعراضِ الكميّةِ لكونِ الثقلِ والخفّةِ ينقسمانِ بالقسمةِ الَّتي ينقسمُ بها العظمُ فهو منَ الكمياتِ على القصدِ الثاني.

ثُمَّ قالَ: "وأيضًا الكبيرُ والصغيرُ والأكبرُ والأصغرُ يقالُ إنَّها انفعالاتُ الكميّةِ بذاتِها وإذا أضيفَ بالقولِ بعضُها ببعضٍ"، يريدُ: والكبيرُ والصغيرُ إذا أُخِذا منْ حيثُ هما وصفانِ منْ أوصافِ العظمِ الذاتيّةِ قيلَ إنَّهما انفعالانِ منْ انفعالاتِ الكميّةِ وعرضٌ منْ أعراضِها، وإذا اعتبرَ أحدُهما بالإضافةِ إلى الثاني كانا داخلينِ في بابِ المضافِ، وذلكَ أنّ الإضافةَ تلحقُ الكميّةَ وسائرَ المقولاتِ.

ثُمَّ قالَ: "أمّا بذاتِها فهذهِ الأشياءُ الَّتي تنقلُ وعلى أشياءَ أخرَ أيضًا، يريدُ: أمّا الكميّةُ الَّتي هيَ كميّةٌ بذاتِها فتقالُ على المتّصلةِ وعلى أشياءَ أخرَ"، يريدُ: بذلكَ فيما أحسبُ الهويّةَ، ويحتملُ أنْ يريدَ بالأشياءِ الأخرِ لواحقَ الكميّةِ مثلُ المساوي وغيرِ ذلكَ.

ثُمَّ قالَ: "وأمّا الكمياتُ الَّتي تقالُ بنوعِ العرضِ فمنْها ما يقالُ هكذا كما قيلَ إنَّ الموسيقارَ كميّةٌ والأبيضَ أيضًا؛ لأنَّ الشيءَ الَّذي هما لهُ كميّةٌ ما"، يريدُ: وأمّا الَّتي تقالُ بنوعِ العرضِ فإنّهُ إنَّما يقالُ لها كميّةٌ لأنَّ الشيءَ الَّذي هيَ فيهِ لهُ كميّةٌ بالذاتِ.

ثُمَّ قالَ: "ومنْها ما يقالُ مثلُ الحركةِ والزمنِ فإنَّ هذهِ الَّتي قيلتْ كمياتٌ ومتّصلةٌ أيضًا"، يريدُ: ومنَ الكمياتِ الحركاتُ والزمنُ فإنَّ هذهِ أيضًا كمياتٌ بالذاتِ ومتّصلةٌ.

ثُمَّ أتى بالسببِ في كونِها كمياتٍ فقالَ: "لأنَّ تلكَ الأشياءَ الَّتي هذهِ انفعالاتُها تتجزّأُ"، يريدُ: وإنَّما كانتْ هذهِ كمياتٍ لأنَّها أعراضٌ تابعةٌ بالذاتِ للَّتي هيَ كمّيّةٌ بجوهرِها وهوَ العظمُ الَّذي يتجزّأُ بالذاتِ وأوَّلًا، وذلكَ أنّ الحركةَ تابعةٌ للعظمِ ومنقسمةٌ بانقسامِهِ، والزمنُ تابعٌ للحركةِ ومتَّصلٌ باتّصالِها، فهذهِ هيَ من الانفعالاتِ للكمِّ لا منْ جوهرِ الكمِّ.

ثُمَّ قالَ: "وإنَّما أقولُ لا المتحرّكُ بلِ الَّذي فيهِ يتحرّكُ"، يريدُ: وإنَّما أقولُ إنَّ الحركاتِ انفعالاتٌ للكميّةِ لا مِنْ قبلِ المتحرّكِ لكنْ مِنْ قبلِ ما فيهِ الحركةُ وهوَ العظمُ الَّذي عليه الحركةُ.

ثُمَّ قالَ: "فإنّهُ لأنَّ ذلكَ كمّيّةٌ فالحركاتُ أيضًا كمّيّةٌ والزمنُ أيضًا لأجلِ الحركةِ"، يريدُ: فإنّهُ مِنْ قبلِ أنَّ الَّذي عليه الحركةُ كمّيّةٌ تكونُ الحركةُ أيضًا كمّيّةٌ، ومِنْ قبلِ أنَّ الحركةَ كمّيّةٌ يكونُ الزمنُ أيضًا كمّيّةٌ؛ لأنَّ الحركةَ تابعةٌ لما عليه الحركةُ، والزمنُ تابعٌ للحركةِ.

وعددَ ههنا الحركةَ منْ أنواعِ الكمِّ ولمْ يعدَّها في كتابِ المقولاتِ، وعددَ هنالكَ المكانَ ولمْ يعدَّهُ ههنا، ويشبهُ أنْ يكونَ تركَ المكانَ ههنا لأنّهُ عندَهُ منْ انفعالاتِ الكمِّ فلمْ يجعلْهُ في الَّتي هيَ كمٌّ بجوهرِها، وأمّا الحركةُ فلمْ تجرِ العادةُ أنْ تقدرَ بجزءٍ منْها وإنَّما تقدرُ بالمسافةِ أوْ بالزمنِ، فلذلكَ لمْ يعدَّها في مقولةِ الكمِّ في كتابِ المقولاتِ، وقصدُهُ هنالكَ هوَ تعديدُ الأنواعِ المشهورةِ منَ الكمِّ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٩

الكيفيّةُ تقالُ إمَّا بنوعٍ واحد فيما بهِ يتغايرُ الجوهرُ، كقولِنا إنَّ الإنسانَ حيوانٌ ذو كيفيّةٍ، والفرسُ يقالُ كذلكَ أيضًا. وإنْ سئلنا: ما كيفيّةُ شكلِ الدائرةِ؟ قلنا: إنَّها شكلٌ لا زاويةَ لهُ. وهذهِ كيفيّةٌ يتغايرُ بها الجوهرُ. فالكيفيّةُ تقالُ بنوعٍ واحد على ما وصفنا تغايرَ الجوهرِ، وتقالُ بنوعٍ آخرَ كالأشياءِ الّتي لا تتحرّكُ، والتعليميَّةُ أيضًا كالأعدادِ، فإنَّها تقالُ كيفيّاتٍ ما، مثلُ المركّبةِ والّتي ليسَ هيَ على واحدٍ فقطْ، بلِ الّتي يتشبّهُ بها للسّطحِ المستويِ والجسمِ. وهذهِ هي كيفيّاتٌ في كمّيّاتٍ، أوْ كمّيّاتٌ في كمّيّاتٍ. وبالجملةِ، ما هوَ منَ الكمّيّةِ في الجوهرِ، فإنَّ جوهرَ كلِّ واحدٍ الّذي هوَ مرَّةً واحدةً، مثلُ الستّةِ، فإنَّهُ ليسَ مرَّتينِ ثلاثة ولكنْ مرَّةً واحدةً هيَ ستّةٌ. وأيضًا، جميعُ الانفعالاتِ المتحرّكةِ، مثلُ الحرارةِ والبرودةِ والبياضِ والسوادِ والثّقلِ والخفّةِ، وجميعُ الّتي تقالُ عليها والّتي لا تتغيّرُ الأجسامُ بتغيّرِها، والّتي تنسبُ إلى الفضيلةِ والرّذيلةِ أيضًا، وبقولٍ كلِّيٍّ الشّرُّ والخيرُ، فالكيفيّةُ تكادُ أنْ تكونَ تقالُ على نوعينِ. ومنْ هذينِ النوعينِ واحدٌ هوَ بالحقيقةِ، فالكيفيّةُ الأولى تغايرُ الجوهرَ، والكيفيّةُ الّتي في النّاسِ هيَ جزءٌ منْ تلكَ، فإنَّها تغايرُ ما آخرَ لجواهرَ لا تتحرّكُ بأنَّها غيرُ متحرّكةٍ، فإنَّها منفعلاتُ الأشياءِ الّتي تتحرّكُ بأنَّها متحرّكةٌ، وأنواعُ الحركاتِ، والفضيلةِ والرّذيلةِ؛ فهيَ جزءٌ ما منَ المنفعلاتِ، لأنَّها تدلُّ على فصولِ الحركةِ والفعلِ، وبها تفعلُ أوْ تنفعلُ بنوعٍ جيّدٍ أوْ رديءٍ الأشياءُ الّتي هيَ في الحركةِ، فإنَّ ما كانَ منها لهُ قوَّةٌ أنْ يتحرّكَ حركةً ما، أوْ أنْ يفعلَ فعلًا ما، فهو خيرٌ، وما كانَ منها يتحرّكُ على الخلافِ فهو شرٌّ.

وأكثرُ ذلكَ الخيرِ والشّرِّ يدلُّ على الكيفيّةِ في المتنفّسةِ، ومنْ هذهِ أكثرُ ذلكَ في الّتي لها اختيارٌ.

ترجمة حديثة: يُقال "الكيف" على وجهٍ ما بأنه فَصْلُ الجوهر، مثلما أن الحيوان ذو قدمين، والفرس ذو أربع قوائم. والدائرة هي شكلٌ ذو كيفيةٍ معينة، لأنها بلا زوايا. فوجهٌ واحدٌ إذن يُقال فيه إن الكيفية هي فصل الجوهر.

وعلى وجهٍ آخر، كما في الأشياء غير المتحركة والأمور الرياضية، مثل الأعداد التي هي كيفيات معينة، كالأعداد المركَّبة؛ وليس فقط تلك [الأعداد] المنسوبة إلى الواحد، بل أيضًا تلك التي تكون محاكاتها هي السطح والجسم. وهذه هي التي تكون "كم مرة كمٌّ ما" أو "كم مرة كمٌّ ما كمٌّ ما". والأمر العام الذي يوجد في الجوهر، عدا الكمّ. ذلك أن جوهر كل شيء هو ما يكون "مرة واحدة"، وعلى سبيل المثال جوهر العدد ستة، ليس هو ما يكون "مرتين" أو "ثلاث مرات"، بل ما يكون "مرة واحدة"؛ فإن الستة هي مرة واحدة ستة.

وأيضًا، انفعالات الجواهر المتحركة، كالحرارة والبرودة، والبياض والسواد، والثقل والخفة، وكل ما يشابهها، التي بحسبها يُقال إن الأجسام تستحيل (تتغير كيفيًا) عندما تتغير هذه [الانفعالات]. وأيضًا، [يُقال الكيف] بحسب الفضيلة والرذيلة، وبشكل عام الخير والشر.

وعليه، يمكن القول تقريبًا إن "الكيف" يُقال على نحوين، وأحدهما هو الأخصّ به. فالكيفية الأولى هي فصل الجوهر. وجزءٌ من هذه [الكيفية الأولى] هي الكيفية التي في الأعداد، فهي أيضًا فصلٌ ما لل جواهر، لكنها ليست فصلاً للجواهر المتحركة من حيث هي متحركة. أما هذه [الكيفيات الأخرى] فهي انفعالات للأشياء المتحركة من حيث هي متحركة، وهي فصول للحركات. وأما

الفضيلة والرذيلة فهما جزءان من الانفعالات، لأنهما يُظهران فصولًا معينة للحركة والفعل، التي بحسبها تفعل الأشياء المتحركة أو تنفعل خيرًا أو شرًا. فإن ما يمكن أن يتحرك أو يفعل على هذا النحو، فهو خير؛ وما [يمكن أن يفعل] على ذلك النحو وعلى نقيضه، فهو رديء. ولكن الخير والشر يدلان على الكيفية أشد الدلالة في الأشياء ذوات النفس، وخاصة في تلك التي لها اختيار.

التّفسيرُ

إنَّهُ ليسَ قصدُه ههنا في الكمّيّةِ والكيفيّةِ التّكلّمُ في أنواعِهما منْ حيثُ هما مقولتانِ، وإنَّما القصدُ ههنا في تعديدِ ما تدلُّ عليه هذهِ الألفاظُ؛ ولذلكَ ابتدأَ ههنا بالكيفيّةِ الّتي هيَ جوهرٌ. فابتدأَ فقالَ: "الكيفيّةُ تقالُ إمَّا بنوعٍ واحد فيما به يتغايرُ الجوهرُ، كقولِنا إنَّ الإنسانَ حيوانٌ ذو كيفيّة، والفرسُ يقالُ كذلكَ أيضًا"، يريدُ:- والكيفيّةُ الّتي تقالُ بنوعٍ أوّلَ فهيَ الّتي تقالُ على ما بهِ تتغايرُ الجواهرُ وتنفصلُ بعضُها منْ بعضٍ، أعني الأنواعَ والأجناسَ الجوهريّةَ. مثالُ ذلكَ: إنَّ الإنسانَ يغايرُ النباتَ بأنَّهُ حيوانٌ ما؛ فإنَّ الحيوانيّةَ فيهِ كيفيّةٌ، وكذلكَ الحالُ في الفرسِ، أعني إنَّ الحيوانيّةَ فيهِ أيضًا كيفيّةٌ. وفي هذا الجنسِ يدخلُ بالجملةِ جميعُ الفصولِ الجوهريّةِ الأخيرةِ وغيرِ الأخيرةِ، أعني بالأخيرةِ فصولَ الأنواعِ الأخيرةِ، وأعني بغيرِ الأخيرةِ فصولَ الأجناسِ الجوهريّةِ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ سئلنا ما كيفيّةُ شكلِ الدائرةِ؟ قلنا: إنَّها شكلٌ لا زاويةَ لهُ"، يريدُ:- وبقريبٍ منْ هذا المعنى تقالُ الكيفيّةُ الّتي في الكمّيّةِ بما هيَ كمّيّةٌ؛ فإنَّ بها تتغايرُ أيضًا الكمّيّاتُ في جوهرِها. مثالُ ذلكَ: إنّا إذا سئلنا أيُّ شكلٍ هوَ شكلُ الدائرةِ، أوْ ما شكلُ الدائرةِ؟ قلنا في جوابِ ذلكَ: شكلٌ لا زاويةَ لهُ؛ فقولُنا لا زاويةَ لهُ هوَ فصلٌ جوهريٌّ للشّكلِ. وهذا هوَ الّذي أرادَ بقولِهِ: "وهذهِ كيفيّةٌ

يتغايرُ بها الجوهرُ"، يعني جوهرَ الكمّيّاتِ لا الشّيءَ الّذي هوَ جوهرٌ بإطلاقٍ، وإنّما أدخلَ هذا في هذا الجنسِ لأنَّ هذهِ تتنزّلُ منْ موضوعاتِها منزلةَ الصّورِ الجوهريّةِ منَ الجواهرِ.

ثمَّ قالَ: "فالكيفيّةُ تقالُ بنوعٍ واحدٍ على ما وصفنا تغايرَ الجوهرِ"، يريدُ:- وإذا كانَ هذا كما وصفنا، فالكيفيّةُ تقالُ على ما بهِ تتغايرُ الأشياءُ في جواهرِها، أيْ صورِها.

ثمَّ قالَ: "وتقالُ بنوعٍ آخرَ كالأشياءِ الّتي لا تتحرّكُ والتعليميّةُ أيضًا"، يريدُ:- وتقالُ الكيفيّةُ على ما بهِ تتغايرُ الأشياءُ أيضًا الغيرُ متحرّكةٍ، يعني الّتي ليستْ في مادّةٍ، إمّا بالقولِ فقطْ، وإمّا بالقولِ والوجودِ، كما يعتقدُ قومٌ في التّعاليمِ إنّها جواهرُ مفارقةٌ.

ثمَّ قالَ: "كالأعدادِ فإنّها تقالُ كيفيّاتٌ ما مثلُ المركّبةِ والتّي ليسَ هيَ على واحدٍ فقطْ، بلِ التّي يتشبّهُ بها للسطحِ المستوي والمجسّمِ" يريدُ: مثلُ الأعدادِ المركّبةِ منْ عددينِ لا التّي ليستْ تتقوّمُ إلّا منْ الآحادِ فقطْ، وهيَ التّي تسمّى الأعدادُ الأوّلُ، بلِ التّي يقدّرها أكثرُ منْ عددٍ واحدٍ، وهيَ التّي تسمّى المركّبةُ؛ فإنَّ هذهِ منها ما يشبهُ بالسطحِ المستوي، ومنها ما يشبهُ بالمجسّمِ، ولذلكَ نسمعُ العدديّينَ يقولونَ: عددٌ مسطّحٌ وعددٌ مجسّمٌ.

ثمَّ قالَ: "فهذهِ هيَ كيفيّاتٌ في كميّاتٍ أوْ كميّاتٌ في كميّاتٍ" يريدُ: وهذهِ الأعدادُ إمّا أنْ نقولَ إنَّ جواهرَها هيَ كيفيّاتٌ في كميّاتٍ، وإمّا أنْ نقولَ إنَّ جواهرَها هيَ كميّاتٌ مضروبةٌ في كميّاتٍ.

ثمَّ قالَ: "وبالجملةِ ما هوَ منَ الكميّةِ في الجوهرِ فإنَّ جوهرَ كلّ واحدٍ الذي هوَ مرّةً واحدةً مثلُ الستّةِ فإنّها ليسَ مرّتينِ ثلاثةً ولكنْ مرّةً واحدةً هيَ ستّةٌ" يريدُ:

ولكنْ بالجملةِ يظهرُ أنَّ كلَّ ما ينزلُ منَ الكميَّةِ المنفصلةِ منزلةَ الجوهرِ والصورةِ فهو شيءٌ واحدٌ في كميَّةٍ لا كميَّةٌ في كميَّةٍ، مثلُ الستَّةِ فإنَّ جوهرَها هوَ أنَّها ستَّةٌ واحدةٌ لا أنَّها ثلاثةٌ مرَّتينِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا جميعُ الانفعالاتِ المتحرّكةِ مثلُ الحرارةِ والبرودةِ والبياضِ والسوادِ والثقْلِ والخفَّةِ وجميعِ التّي تقالُ عليها والتّي لا تتغيَّرُ الأجسامُ بتغيُّرِها" يريدُ: وتقالُ الكيفيةُ أيضًا على نوعٍ آخرَ على جميعِ الانفعالاتِ التّي فيها التغيُّرُ والحركةُ كالحرارةِ والبرودةِ والبياضِ والسوادِ وجميعِ الأشياءِ التّي تنسبُ إلى هذه، وهيَ التّي بها تتغيَّرُ الأجسامُ، أعني أنَّ فيها توجدُ الحركةُ. وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ الكيفيّاتِ التّي تتغايرُ بها الأجسامُ والكميَّاتِ في جواهرِها ليسَ فيها حركةٌ ولا تتحرَّكُ بها الأجسامُ على ما تبيَّنَ في السابعةِ منَ السماعِ.

ثمَّ قالَ: "والتّي تنسبُ إلى الفضيلةِ والرذيلةِ أيضًا، وبقولٍ كلّيّ الشرِّ والخيرِ" يريدُ: وتقالُ الكيفيّاتُ أيضًا على الهيئاتِ التّي في المتنفّساتِ، وهيَ التّي تنسبُ إمَّا إلى الفضيلةِ وإمَّا إلى الرذيلةِ، وبالجملةِ إمَّا إلى الخيرِ وإمَّا إلى الشرِّ.

ثمَّ قالَ: "فالكيفيةُ تكادُ أنْ تكونَ تقالُ على نوعينِ، ومنْ هذينِ النوعينِ واحدٌ هوَ بالحقيقةِ" يريدُ: بالنوعينِ الكيفيّاتِ التّي يكونُ فيها الحركةُ، أعني التّي بها تتحرَّكُ الأشياءُ والتّي لا يكونُ فيها حركةٌ. وقولُهُ: "ومنْ هذينِ النوعينِ واحدٌ هوَ بالحقيقةِ" يعني بهِ الكيفيّاتِ الجوهريةَ التّي ليستْ فيها حركةٌ.

ثمَّ قالَ: " فالكيفيةُ الأولى تغايرُ الجوهرَ" يريدُ: التّي تتغايرُ بها الأشياءُ الموجودةُ في جوهرِها.

ثمَّ قالَ: "والكيفيةُ التّي في الناسِ هيَ جزءٌ منْ تلكَ" يريدُ: أنَّ الكيفيّاتِ التّي في المتنفّساتِ هيَ منَ الكيفيّاتِ التّي ليسَ فيها حركةٌ.

ثمَّ بيَّنَ هذا المعنى وشرحَهُ فقالَ: "فإنَّها تغايرُ ما آخَرَ لجواهرَ لا تتحرَّكُ بأنَّها غيرُ متحرِّكةٍ" يريدُ: والسببُ في أنَّ الفضائلَ والرذائلَ داخلةٌ في الكيفيّاتِ أنَّها انفعالاتٌ وهيئاتٌ لجوهرٍ غيرِ متحرِّكٍ بالذاتِ، وهيَ النفسُ.

ثمَّ قالَ: "والفضيلةُ والرذيلةُ فهيَ جزءٌ ما منَ المنفعلاتِ، لأنَّها تدلُّ على فصولِ الحركةِ والفعلِ" يريدُ: والفضيلةُ والرذيلةُ هيَ بوجهٍ ما داخلةٌ في الكيفيّاتِ التّي فيها الحركةُ، لأنَّها تابعةٌ لفصولِ الحركةِ التّي في الأجسامِ، يعني الاستحالةَ الحقيقيةَ التّي تلزمُها الفضائلُ والرذائلُ، لأنَّ منْ قِبَلِها تنفصلُ حركاتُ المتنفّسةِ إلى الأجودِ والأردأِ.

ثمَّ قالَ: "وبها تفعلُ أوْ تنفعلُ بنوعٍ جيّدٍ أوْ رديءٍ الأشياءُ التّي في الحركةِ" يريدُ: أنَّ بهذهِ الفصولِ تنفعلُ إلى الأردأِ أوْ تفعلُ الأجودَ الأشياءُ المتنفّسةُ التّي فيها الحركةُ، وهوَ الذي أرادَ بقولهِ: "فإنَّ ما كانَ منها لهُ قوَّةٌ أنْ يتحرَّكَ حركةً ما، أوْ أنْ يفعلَ فعلًا ما فهو خيرٌ، وما كانَ منها يتحرَّكُ على الخلافِ فهو شرٌّ". يريدُ: فإنَّ ما كانَ منَ الهيئاتِ النفسانيةِ يقدرُ بها الإنسانُ أنْ يتحرَّكَ عنِ الاختيارِ والعقلِ حركةً إلى ما هوَ خيرٌ فهو الانفعالُ الذي هوَ خيرٌ، وما كانَ منها لا يقدرُ على ذلكَ بلْ ينفعلُ عنِ الشهواتِ ويتحرَّكُ عنها فهو شرٌّ.

ثمَّ قالَ: "وأكثرُ ذلكَ الخيرُ والشرُّ يدلُّ على الكيفيةِ في المتنفّسةِ، ومنْ هذهِ أكثرُ ذلكَ في التّي لها اختيارٌ". وهذا أيضًا بيّنٌ، فإنَّ اسمَ الخيرِ والشرِّ إنَّما يطلقُ أكثرُ ذلكَ على الأفعالِ الصادرةِ عنِ الهيئاتِ التّي في المتنفّساتِ، وبخاصةٍ في المتنفّساتِ الناطقةِ. وقدْ يطلقُ على أفعالِ منْ ليسَ بناطقٍ خيرٌ ولا خيرٌ، لكنْ في الأقلِّ.

ولمْ يعدَّ ههنا في الكيفيةِ الجنسَ الذي يقالُ بقوَّةٍ طبيعيةٍ ولا قوَّةٍ طبيعيةٍ؛ لأنَّ هذهِ استعداداتٌ وقوًى لا كيفيّاتٌ بالفعلِ. وهذهِ الاستعداداتُ هيَ تابعةٌ للكيفيّاتِ الجوهريةِ، ولكونها قوًى عدَّها في القوى، ولكونها استعدادات - والاستعداداتُ إعدامٌ- لمْ يفحصْ عنها في السابعةِ منَ السماعِ: هلْ فيها حركةٌ أمْ لا؟ فقفْ على هذا الموضعِ؛ فإنَّهُ أجودُ ما قيلَ في ذلكَ عندي.

الفصلُ الخامس عشرَ: القولُ في المضافِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٠

أنَّ بعضَ المضافاتِ تقالُ مثلُ الضعفِ إلى النصفِ، والثلاثةِ الأضعافِ إلى الثلثِ، وكلُّ ما يضربُ مرارًا كثيرةً إلى آخرَ وليسَ قدْ ضربَ مرارًا كثيرةً، وكالذي يعلو إلى الذي هوَ أعلى منهُ، وبعضُهُ مثلُ المسخَّنِ إلى الذي يسخِّنُ، والقاطعِ إلى الذي يقطعُ، وكلُّ الفاعلِ إلى المنفعلِ، وبعضُهُ كمثلِ المقدَّرِ إلى القدرِ، والمعلومِ إلى العلمِ، والمحسوسِ إلى الحسِّ. فأمَّا الأولُ منَ المضافِ تقالُ بنوعِ العددِ؛ إمَّا الذي بنوعٍ مبسوطٍ، وإمَّا المحدودُ وبهِ يضافُ إليها، أوْ إلى واحدٍ مثلُ الضعفِ إلى الواحدِ فإنَّهُ عددٌ محدودٌ. وأمَّا العددُ الكثيرُ الأضعافِ فليسَ هوَ مضافًا إلى واحدٍ محدودٍ مثلُ هذا، وهذا المحدودُ منَ البسائطِ قبلَ الضعفِ. فأمَّا الأضعافُ والزائدُ فليسَ بمحدودٍ؛ فإنَّ الكلَّ ونصفَ كلٍّ إلى كلٍّ ونصفِ كلٍّ، والعددَ إلى العددِ محدودٌ. وأمَّا الكلُّ والجزءُ إلى الناقصِ منَ الجزءِ فليسَ بمحدودٍ، مثلُ المضاعفِ إلى الواحدِ. وأمَّا الأعلى إلى الذي يعلوهُ فبنوعٍ كليٍّ غيرِ

محدودٍ بالعددِ، لأنَّ العددَ متساوٍ، وهذه تقالُ بعددٍ غيرِ متساوٍ. والأعلى إلى الذي يعلوهُ مثلُ هذا، وهذا غيرُ محدودٍ، لأنَّهُ واحدٌ منَ الاثنينِ ما أدركَ منهما، إمَّا متساوٍ وإمَّا لا متساوٍ. فجميعُ هذهِ المضافاتِ تقالُ بالعددِ وبانفعالاتِ العددِ أيضًا. ويقالُ أيضًا بنوعٍ آخرَ: المساوي، والمثلُ، والهوهو؛ فجميعُ هذهِ تقالُ على نوعٍ واحدٍ بإضافتِها إلى شيءٍ واحدٍ؛ فبعضُها لأنَّ جوهرَها واحدٌ، والشبيهةُ التي كيفيتُها واحدةٌ، والمتساويةُ التي كميتُها واحدةٌ، والواحدُ ابتداءُ العددِ ومكيالُهُ. فإذا جميعُ هذهِ تقالُ مضافاتٍ بالعددِ ولكنْ ليسَ بنوعٍ واحدٍ هوَ هوَ. وأمَّا الفاعلةُ والمنفعلةُ فبقوةٍ فاعلةٍ ومنفعلةٍ وأفعالِ القواتِ، مثلُ المسخَّنِ إلى الذي يسخّنُ؛ لأنَّهُ يقوى، وأيضًا المسخَّنُ إلى الذي يسخّنُ، والقاطعُ إلى الذي يقطعُ مثلُ فاعلةٍ. فأمَّا التي بنوعِ العددِ فليسَ لها أفعالٌ إلَّا بالنوعِ الذي قيلَ بغيرِها؛ فإنَّ الأفعالَ التي بالحركةِ ليستْ لها، وتقالُ مضافةً إلى التي بالزمنِ مثلُ الفاعلِ إلى المفعولِ، والذي سيفعلُ إلى الذي سينفعلُ، وهكذا يقالُ الأبُ لابنِ أبٍ أيضًا؛ فإنَّ منها فاعلًا ما ومنفعلًا أيضًا. وأيضًا بعضُها يقالُ للعديمِ القوةِ، مثلُ الذي لا قوةَ لهُ، وجميعُ التي تقالُ شبيهةً بهذا، مثلُ لا محدودٍ. فجميعُ المضافاتِ التي تقالُ بنوعِ العددِ والقوةِ فهيَ مضافةٌ بأنَّ إنيَّتها التي هيَ تقالُ لشيءٍ آخرَ، وليسَ لأنَّ آخرَ يقالُ إليها. وأمَّا المقدَّرُ والمعقولُ والمعلومُ فيقالُ مضافًا لما يقالُ إليهِ شيءٌ آخرُ ما؛ فإنَّ المعقولَ يدلُّ على أنَّ لهُ عقلًا، وليسَ العقلُ مضافًا إلى هذا الذي هوَ عقلٌ؛ فإنَّهُ إنْ قيلَ هذا فإذنْ يكونُ قدْ قيلَ الشيءُ الذي هوَ هوَ مرتينِ. ومثلُ ذلكَ إنْ كانَ البصرُ بصرًا لشيءٍ ما فليسَ هوَ بصرًا للّذي هوَ، وإنْ كانَ هذا القولُ حقًّا، بلْ يقالُ بإضافتِهِ إلى لونٍ أوْ إلى شيءٍ آخرَ مثلِ هذا؛ فأمَّا بذاكَ فهوَ مرتينِ سيقالُ الشيءُ الذي هوَ هوَ. فأمَّا الشيءُ الذي البصرُ لهُ، فالمضافاتُ التي تقالُ بذاتِها، فمنها ما يقالُ بهذا النوعِ، ومنها ما تقالُ إذا كانتْ أجناسُها مثلَ هذهِ، مثلُ الطبِّ

فإنَّهُ منَ المضافِ، لأنَّ جنسَهُ الذي هوَ العلمُ يظنُّ أنَّهُ مضافٌ. وأيضًا جميعُ الأشياءِ التي فيها ويقالُ مضافٌ، مثلُ المساواةِ، لأنَّ المساوي والمتشابهَ أيضًا منْ أجلِ التشابهِ. ومنَ المضافِ ما يقالُ بنوعِ العرضِ، مثلُ الإنسانِ، فإنَّهُ مضافٌ، لأنَّهُ عرضَ لهُ أنْ يكونَ ضعفًا لشيءٍ ما وهذا للمضافاتِ. وكذلكَ الأبيضُ عرضٌ للشيءِ الواحدِ أنْ يكونَ ضعفًا وأبيضَ أيضًا.

ترجمة حديثة: إن بعض الأشياء التي تُقال بالإضافة تُقال على نحو ما، مثل الضعف إلى النصف، والثلاثة أضعاف إلى الثلث، وبشكل عام المضاعِف إلى الجزء الذي يحمل اسمه، والزائد إلى الناقص. وبعضها الآخر، مثل المُسخِّن إلى القابل للتسخين، والقاطع إلى القابل للقطع، وبشكل عام الفاعل إلى المنفعل. وبعضها الآخر، مثل المقيس إلى المقياس، والمعلوم إلى العلم، والمحسوس إلى الحس.

فأما النوع الأول فيقال بحسب العدد، إما بإطلاق، أو بنسبة محددة إليه، أو إلى الواحد. فمثلاً، الضعف بالنسبة للواحد هو عدد محدد، أما "المضاعِف" فهو بحسب العدد بالنسبة للواحد، لكنه ليس عدداً محدداً (كهذا أو ذاك). ونسبة "الكل والنصف") إلى مقابلها هي نسبة عدد محدد إلى عدد محدد. أما "ما فوق الجزء" إلى مقابله فهي نسبة إلى عدد غير محدد، مثلما المضاعِف إلى الواحد. وأما الزائد إلى الناقص فغير محدد إطلاقاً بحسب العدد، فالعدد يكون إما متناسباً أو غير متناسب والزائد إلى الناقص هو العدد نفسه وشيء آخر معه، وهذا الشيء الآخر غير محدد، إذ قد يكون مساوياً أو غير مساوٍ. فكل هذه التي تقال بالإضافة تقال بحسب العدد، وهي من عوارض الأعداد.

وعلاوة على ذلك، فإن المتساوي والمشابه والواحد بالذات (المطابق) تقال بطريقة أخرى. فكلها تقال بحسب الواحد؛ فالأشياء التي جوهرها واحد هي أشياء متطابقة (هي نفس الشيء). والأشياء التي كيفيتها واحدة هي متشابهة. والأشياء التي كميتها واحدة هي متساوية. والواحد نفسه هو مبدأ العدد ومقياسه، ومن هنا فإن كل هذه الأشياء التي تقال بالإضافة، تقال بحسب العدد، ولكن ليس بنفس الطريقة.

أما الفاعلة والمنفعلة، فتقال بحسب القوة الفاعلة والقوة المنفعلة، وأفعال هذه القوى. فمثلاً، المُسخِّن إلى القابل للتسخين لأنه يمتلك القدرة (بالقوة). وكذلك الشيء الذي يُسخِّن (بالفعل) إلى الشيء الذي يُسخَّن، والشيء الذي يقطع إلى الشيء الذي يُقطَع، باعتبارها أشياء فاعلة. أما تلك [المضافات] التي هي بحسب العدد، فليس لها أفعال، إلا بالطريقة التي قيلت في الأشياء الأخرى، ولكن لا توجد فيها أفعال بمعنى الحركة. أما تلك التي هي بحسب القوة، فإنها تقال أيضاً بالإضافة بحسب الأزمنة، مثل الذي فَعَلَ إلى الذي فُعِلَ به، والذي سيفعل إلى الذي سيُفعَل به. وهكذا أيضاً يُقال الأبُ أباً للابن، لأن هذا قد فعل وذاك قد انفُعِل به. كذلك بعضها يقال بحسب عدم القوة، مثل المستحيل، وكل ما يقال على هذا النحو، مثل غير المرئي.

فكل ما يقال بالإضافة بحسب العدد أو القوة، هو من المضافات لأن ذاته يقال إنه لشيء آخر، لا لأن شيئاً آخر يقال بالإضافة إليه. أما المقيس والمعلوم والمعقول، فإنه يقال هكذا لأن شيئاً آخر يقال بالإضافة إليها. فـ "المعقول" يدل على أن له عقلاً، لكن العقل لا يقال بالإضافة إلى ما هو عقلٌ له (لأن هذا سيكون تكراراً للكلام مرتين). وبالمثل، الإبصار هو إبصار لشيء ما، وليس "إبصاراً لما هو إبصار له" (وإن كان قول هذا صحيحاً)، بل هو بالإضافة إلى لون

أو أي شيء آخر من هذا القبيل. فبالطريقة الأخرى سيقال الشيء نفسه مرتين، وهو أن الإبصار هو "إبصار لما هو إبصار له".

إذن، من بين الأشياء التي تقال بالإضافة بذاتها، بعضها يقال كذلك مباشرةً، وبعضها الآخر إذا كانت أجناسها كذلك. فمثلاً، صناعة الطب هي من المضافات، لأن جنسها، وهو العلم، يظهر أنه من المضافات. وكذلك، تقال بالإضافة تلك الأشياء التي تمتلكها [أي الصفات الإضافية]، فمثلاً، المساواة [تُعد من المضافات] لأن المتساوي نفسه كذلك؛ والتشابه، لأن المتشابه نفسه كذلك. وبعضها يقال بالإضافة بالعَرَض، كأن يقال عن الإنسان إنه من المضافات لأنه اتفق له أن يكون ضعفاً لشيء ما، وهذا (أي الضعف) هو من المضافات. أو الأبيض، إذا اتفق للشيء نفسه أن يكون ضعفاً وأبيضَ.

التّفسيرُ

لَمَّا أخبرَ على كَمْ نوعٍ تقالُ الكمّيّةُ والكيفيّةُ، أخذَ يخبرُ أيضاً على كَمْ نوعٍ يقالُ المضافُ، فقالَ: "إنَّ بعضَ المضافاتِ يقالُ مثلَ الضعفِ إلى النصفِ، والثلاثةِ الأضعافِ إلى الثلثِ، وكلِّ ما يضربُ مراراً كثيرةً إلى آخرَ" يريدُ: إنَّ أحدَ أنواعِ المضافِ المحدودِ هوَ مثلَ الضعفِ والنصفِ، وكلِّ ما ضربَ في عددٍ إلى العددِ الخارجِ، إذْ كانَ العددُ الخارجُ هوَ ضعفٌ للعددينِ المضروبينِ أحدهما في الآخرِ، بقدرِ ما في كلِّ واحدٍ منهما منَ الآحادِ.

ثمَّ قالَ: "وليسَ ما يضربُ مراراً كثيرةً كالذي يعلو إلى الذي هوَ أعلى منهُ" يريدُ: إنَّ إضافةَ الأعدادِ المضروبةِ ما كانتْ هيَ إضافةً محدودةً، وإضافةَ العددِ الأعلى إلى الذي يعلوهُ هيَ إضافةٌ غيرُ محدودةٍ، مثلَ إضافةِ القليلِ إلى الكثيرِ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُهُ مثلَ المسخِّنِ إلى الذي يُسخَّنُ، والقاطعِ إلى الذي يقطعُ، وكلِّ الفاعلِ إلى المنفعلِ" يريدُ: وبعضُ المضافاتِ في القوى الفاعلةِ والمنفعلةِ مثلَ المسخِّنِ، فإنَّهُ إنَّما يكتسبُ هذهِ الصفةَ بالإضافةِ إلى الشيءِ الذي يسخّنهُ، وكذلكَ القاطعِ إلى المقطوعِ، وبالجملةِ الفاعلِ إلى المفعولِ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُهُ كمثلِ المقدِّرِ إلى القدرِ، والمعلومِ إلى العلمِ، والمحسوسِ إلى الحسِّ".

ولَمَّا ذكرَ هذهِ الثلاثةَ الأنواعَ منَ المضافِ قالَ: "فأمَّا الأولُ منَ المضافِ تقالُ بنوعِ العددِ، إمَّا الذي بنوعٍ مبسوطٍ وإمَّا المحدودُ" يريدُ: وما كانَ منَ المضافِ الموجودِ في العددِ فمنهُ ما تكونُ الإضافةُ فيهِ محدودةً، مثلَ قولِنا إنَّ الضعفَ ضعفٌ للنصفِ، وقولِنا إنَّ ضربَ العددِ في عددٍ هوَ تضعيفُ أحدهما بقدرِ ما في الثاني منَ الآحادِ، ومثلَ قولِنا الاثنانِ ضعفُ الواحدِ، والثلاثةُ ثلاثةُ أضعافِ الواحدِ، وكذلكَ سائرُ أنواعِ الأعدادِ المنسوبةِ إلى الواحدِ، وهوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "وبهِ يضافُ إليها أوْ إلى واحدٍ" يريدُ: إنَّ الإضافةَ المحدودةَ هيَ مثلَ قولِنا اثنينِ، ثلاثةَ، أربعةَ، خمسةَ؛ لأنَّ هذهِ كلَّها هيَ تضعيفُ الواحدِ تضعيفاً محدوداً.

ثمَّ أتى بمثالِ غيرِ المحدودِ فقالَ: "وأمَّا العددُ الكثيرُ الأضعافِ فليسَ هوَ مضافاً إلى واحدٍ محدودٍ مثلَ هذا". يعني بهِ أنَّهُ متى قالَ قائلٌ في عددٍ ما أنَّهُ كثيرُ الأضعافِ فإنَّهُ لَمْ يقلْ ذلكَ فيهِ بالإضافةِ إلى عددٍ محدودٍ، إلَّا أنْ يحدِّدَ الأضعافَ مثلَ أنْ يقولَ خمسةً أوْ ستةً. وقولُهُ: "وهذا المحدودُ منَ البسائطِ قبلَ الضعفِ". يريدُ: إنَّ العددَ المحدودَ الذي هوَ النصفُ هوَ قبلَ الضعفِ في الترتيبِ العدديِّ، وكلاهما محدودانِ. وقولُهُ: "فأمَّا الأضعافُ والزائدُ فليسَ بمحدودٍ". يريدُ: إلَّا أنْ

نسمّيَ عددَ الضعفيّةِ وعددَ الزائدِ. وقولُهُ: "فإنَّ الكلَّ ونصفَ كلٍّ إلى كلٍّ ونصفَ كلٍّ والعددَ إلى العددِ محدودٌ". يريدُ: فإنَّ نسبةَ الكلِّ إلى الكلِّ ونصفِهِ نسبةٌ محدودةٌ، وكذلكَ عددُ كذا إلى عددِ كذا.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الكلُّ والجزءُ إلى الناقصِ منَ الجزءِ فليسَ بمحدودٍ، مثلَ المضاعفِ إلى الواحدِ"، يريدُ: فأمَّا نسبةُ الكلِّ إلى الجزءِ، وذلكَ الجزءِ إلى ما هوَ أنقصُ منهُ فليسَ بنسبةٍ محدودةٍ، مثلَ قولِنا هذا العددُ أضعافٌ للواحدِ منَ غيرِ أنْ نحدّدَ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الأعلى إلى الذي يعلوهُ فبنوعٍ كلِّيٍّ غيرِ محدودٍ بالعددِ؛ لأنَّ العددَ متساوٍ، وهذهِ تقالُ بعددٍ غيرِ متساوٍ، والأعلى إلى الذي يعلوهُ مثلَ هذا، وهذا غيرُ محدودٍ؛ لأنَّهُ واحدٌ منَ الاثنينِ ما أُدرِكَ منهما إمَّا متساوٍ وإمَّا غيرُ متساوٍ"؛ يريدُ: وأمَّا قولُنا إنَّ هذا أعلى منْ هذا، وهذا أعلى منْ هذا، فإنَّها نسبةٌ غيرُ محدودةٍ؛ لأنَّ هذهِ قدْ تتفاضلُ بأعدادٍ غيرِ متساويةٍ، أوْ بمقاديرَ غيرِ متساويةٍ، وإنَّما المحدودُ منها ما تفاضلَ بأعدادٍ متساويةٍ، وهذهِ قدْ تتفاضلُ بأعدادٍ متساويةٍ وغيرِ متساويةٍ.

ثمَّ قالَ: "فجميعُ هذهِ المضافاتِ تقالُ بالعددِ وبانفعالاتِ العددِ أيضاً"، يريدُ: فجميعُ المضافاتِ التي عدَّدناها هيَ مضافاتٌ إمَّا لأنَّها منَ العددِ نفسِهِ، وإمَّا لأنَّها في انفعالاتِ العددِ، وانفعالاتُ العددِ هيَ مثلَ الأقلِّ والأكثرِ والزائدِ والناقصِ والمساوي ولا مساوٍ.

ثمَّ قالَ: "ويقالُ أيضاً بنوعٍ آخرَ المساوي والمثلُ والهُوَ هُوَ"، يريدُ: وتقالُ المضافاتُ أيضاً بنوعٍ آخرَ على المساوي في الكمِّ، والشبيهِ في الكيفِ، والهُوَ هُوَ في الجوهرِ.

ثمَّ قالَ: "فجميعُ هذهِ تقالُ على نوعٍ واحدٍ بإضافتِها إلى شيءٍ واحدٍ؛ فبعضُها لأنَّ جوهرَها واحدٌ، والشبيهةُ التي كيفيَّتُها واحدةٌ، والمتساويةُ التي كميَّتُها واحدةٌ"، يريدُ: وهذهِ الثلاثةُ الأجناسُ منَ المضافِ يخصُّها أنَّ النسبةَ فيها متفقةٌ منَ الطرفينِ، وذلكَ أنَّ المثلينِ كلُّ واحدٍ منهما يماثلُ صاحبهُ، وكذلكَ المتساويينِ والمتشابهينِ، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولِهِ إنَّها تشتركُ في شيءٍ بخلافِ الأمرِ في سائرِ أنواعِ الإضافةِ.

ثمَّ قالَ: "والواحدُ ابتداءُ العددِ ومكيالُهُ"، يريدُ:- والواحدُ منْ حيثُ هوَ مبدأُ العددِ ومكيالُهُ، فهوَ أيضاً داخلٌ في المضافاتِ التي في العددِ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً جميعُ هذهِ تقالُ مضافاتٍ بالعددِ، ولكنْ ليسَ بنوعٍ واحدٍ هوَ هوَ"، يريدُ:- منْ قبلِ أنَّ منها ما إضافتُها محدودةٌ، ومنها ما هيَ غيرُ محدودةٍ، ومنها ما هيَ متقابلةٌ، ومنها ما هيَ مشتركةٌ في شيءٍ واحدٍ، ومنها ما هيَ في انفعالاتِ العددِ، ومنها ما هيَ في جوهرِ العددِ نفسِهِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الفاعلةُ والمنفعلةُ فبقوةٍ فاعلةٍ ومنفعلةٍ إلى قولِهِ مثلَ فاعلةٍ"، يريدُ:- وأمَّا المضافاتُ الداخلةُ في جنسِ الفعلِ والانفعالِ، فهيَ إنَّما صارتْ في بابِ المضافِ بقوىً فيها. يريدُ:- إنَّها ليستْ مثلَ العددِ، لأنَّ العددَ ليسَ فيهِ فعلٌ ولا انفعالٌ، ولذلكَ قالَ: "فأمَّا التي بنوعِ العددِ فليسَ لها أفعالٌ إلَّا بالنوعِ الذي قيلَ لغيرِها، فإنَّ الأفعالَ التي بالحركةِ ليستْ لها"، يريدُ:- وأمَّا المضافاتُ التي في العددِ، فليسَ لها انفعالاتٌ ولا أعراضٌ مثلَ الانفعالاتِ والأعراضِ الموجودةِ للأمورِ المتحركةِ.

ثمَّ قالَ: "وتقالُ مضافةً إلى التي بالزمنِ مثلَ الفاعلِ إلى المفعولِ، والذي سيفعلُ إلى الذي سينفعلُ"، يريدُ:- ومنَ المضافاتِ ما لا تكونُ مضافةً إلَّا في

أزمنةٍ محدودةٍ، مثلَ الأشياءِ الفاعلةِ والمفعولةِ التي تختصُّ بأوقاتٍ محدودةٍ، مثلَ الذي يفعلُ في وقتٍ ما ولا يفعلُ في آخرَ، ومثلَ فعلِ الذي هوَ في الماضي، وسيفعلُ الذي هوَ في المستقبلِ، أوِ الذي في الآنِ.

ثمَّ قالَ: "وهكذا يقالُ أبٌ لابنٍ، أبٌ أيضاً إلى قولِهِ مثلَ لا محدودٍ"، يريدُ:- إنَّ الأبَ والابنَ هما منْ جنسِ الفاعلِ والمفعولِ الذي لا يوجدُ الفعلُ لهُ والانفعالُ إلَّا في زمنٍ محدودٍ، وذلكَ أنَّ الرجلَ ليسَ يولدُ لهُ في أيِّ سنٍّ اتَّفقَ ولا المرأةُ في أيِّ سنٍّ اتَّفقَ، وكذلكَ الأمرُ في جميعِ الحيوانِ، بلِ التوليدُ إنَّما يكونُ في أزمنةٍ محدودةٍ منَ العمرِ.

ثمَّ قالَ: "فجميعُ المضافاتِ التي تقالُ بنوعِ العددِ والقوةِ فهيَ مضافةٌ بأنَّ آنيَّتَها التي هيَ تقالُ لشيءٍ آخرَ، وليسَ لأنَّ آخرَ يقالُ إليها"، يريدُ:- فجميعُ المضافاتِ التي هيَ في العددِ والقوى هيَ مضافةٌ لأنَّ آنيَّةَ كلِّ واحدٍ منهما هوَ داخلٌ في المضافِ على شرعٍ سواءٍ، وليسَ لأنَّ أحدَهما داخلٌ في المضافِ بذاتِهِ والآخرَ لا في المضافِ بذاتِهِ، بلْ لأنَّ الآخرَ عرضَ لهُ، أعني الذي هوَ مضافٌ بذاتِهِ عرضَ لآخرَ صارَ مضافاً منْ قبلِهِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا المقدرُ والمعقولُ والمعلومُ فيقالُ مضافاً لما يقالُ إليهِ شيءٌ ما آخرَ"، يريدُ:- وأمَّا ما كانَ منْ نوعِ المضافِ مثلَ المعقولِ والمعلومِ والمحسوسِ، فيقالُ فيهِ إنَّهُ منَ المضافِ، لأنَّ ما هوَ منَ المضافِ بجوهرِهِ عرضَ لهُ، أعني إنَّ العقلَ الذي هوَ في جوهرِهِ منَ المضافِ لما عرضَ لهُ إنْ كانَ مضافاً للمعقولِ، عرضَ للمعقولِ إنْ كانَ منَ المضافِ لا أنَّ الإضافةَ شيءٌ في جوهرِ المعقولِ مثلَ ما هيَ في جوهرِ العقلِ، بلْ منْ جهةِ أنَّ الإضافةَ عارضٌ لهُ، فهذا هوَ معنى قولِهِ في أمثالِ هذهِ إنَّها منَ المضافِ منْ قبلِ أنَّ شيئاً آخرَ منَ المضافِ بجوهرِهِ

يحملُ عليها، فكأنَّهُ قالَ: إنَّ الإضافةَ نوعانِ؛ إضافةٌ في جوهرِ المضافينِ منَ الطرفينِ، وإضافةٌ هيَ في جوهرِ الواحدِ منهما وهيَ في الثاني منْ قبلِ الأولِ، والصنفُ الأولُ كلاهما منَ المضافِ بذاتِهِ، والثاني أحدُهما هوَ منَ المضافِ بذاتِهِ والآخرُ منْ قبلِ غيرِهِ.

ولمَّا ذكرَ هذينِ النوعينِ منَ الإضافةِ، أخذَ يعرفُ طبيعةَ النوعِ الثاني، وهوَ كونُ أحدِهما مضافاً بالعرضِ والآخرِ مضافاً بالذاتِ، فقالَ: "فإنَّ المعقولَ يدلُّ على أنَّ لهُ عقلاً، وليسَ العقلُ مضافاً إلى هذا الذي هوَ عقلٌ، فإنَّهُ إنْ قيلَ هذا فإذًا يكونُ قدْ قيلَ الشيءُ الذي هوَ هوَ مرتينِ"، يريدُ:- وليسَ العقلُ مضافاً إلى العاقلِ بلْ إلى المعقولِ، لأنَّهُ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لكانَ العقلُ متقوِّماً بالعاقلِ، والعاقلُ ظاهرٌ منْ أمرِهِ أنَّهُ متقوِّمٌ بالعقلِ، فكانَ يلزمُ عنْ ذلكَ أنْ يكونَ الشيءُ الذي هوَ مقوِّمٌ لشيءٍ ما متقوِّماً بالشيءِ الذي هوَ مقوِّمُهُ، أعني أنَّهُ يلزمُ أنْ يكونَ السببُ متقوِّماً بالمسبَّبِ، فكانَ يكونُ الشيءُ الواحدُ بعينِهِ بالإضافةِ إلى شيءٍ واحدٍ سبباً ومسبَّباً معاً، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فإنَّهُ إنْ قيلَ هذا فإذًا يكونُ قدْ قيلَ الشيءُ الذي هوَ هوَ مرتينِ"، أيْ يكونُ الشيءُ الواحدُ سبباً ومسبَّباً لشيءٍ واحدٍ.

وقولُهُ: "ومثلُ ذلكَ إنْ كانَ البصرُ بصراً لشيءٍ ما فليسَ هوَ بصراً للذي هوَ"، يريدُ:- ومثالُ ذلكَ أنَّ البصرَ إنْ كانَ مضافاً إلى المبصَرِ فليسَ هوَ مضافاً إلى المبصِرِ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ هذا القولُ حقّاً بلْ يقالُ بإضافتِهِ إلى لونٍ أوْ إلى شيءٍ آخرَ مثلَ هذا"، يريدُ:- وإنْ كانَ يحقُّ القولُ بأنَّ البصرَ ليسَ هوَ مضافاً إلى المبصِرِ، فهوَ مضافٌ إلى شيءٍ آخرَ إمَّا لونٍ وإمَّا شيءٍ آخرَ مثلَ هذا.

ثمَّ قالَ: "فأمَّا بذاكَ فهوَ مرَّتينِ سيقالُ الشَّيءُ الَّذي هوَ هوَ"، يريدُ:- فأمَّا أنْ أنزلنا بصراً بالإضافةِ إلى المبصَرِ فإنَّهُ يلزمُ أنْ يكونَ الشَّيءُ الواحدُ شيئينِ متقابلينِ، أيْ علَّةً ومعلولاً، أيْ إذا أنزلنا أنَّ البصرَ إنَّما هوَ بصرٌ بالمبصَرِ لا بالمبصَرِ.

ثمَّ قالَ: "فالمضافاتُ الَّتي تقالُ بذاتِها فمنها ما تقالُ بهذا النَّوعِ، ومنها ما تقالُ إذا كانتْ أجناسُها مثلَ هذهِ، مثلُ الطِّبِّ فإنَّهُ منَ المضافِ لأنَّ جنسَهُ الَّذي هوَ العلمُ يظنُّ أنَّهُ مضافٌ، وأيضاً جميعُ الأشياءِ الَّتي فيها ويقالُ مضافٌ مثلُ المساواةِ لأنَّ المساوي والمتشابهةَ أيضاً منْ أجلِ التشابهِ". يريدُ:- فالمضافاتُ الَّتي تقالُ بذاتِها منها ما هيَ منْ هذا النَّوعِ، ومنها ما يظنُّ أنَّهُ دخلَ فيها منْ قبلِ أنَّ جنسَهُ هوَ داخلٌ فيها مثلُ الطِّبِّ، فإنَّهُ يظنُّ أنَّهُ منْ هذا النَّوعِ منَ المضافِ، وذلكَ أنَّ جنسَهُ لمَّا كانَ منْ هذا النَّوعِ، أعني العلمَ، ظنَّ بالطِّبِّ أنَّهُ منَ المضافِ لأنَّ ما جنسُهُ مضافٌ فهوِ منَ المضافِ. لكنَّ هذا الظنَّ إنَّما عرضَ منْ حيثِ أنَّ العلمَ إنَّما هوَ منْ نوعِ الإضافةِ الَّذي يضافُ أحدُ المضافينِ إلى الآخرِ منْ قبلِ اشتراكِهما في معنىً واحدٍ، مثلُ المساوي الشَّبيهِ، فإنَّ المتساويينِ إنَّما صارا مضافينِ باشتراكِهما في معنىً واحدٍ. فلمَّا ظنَّ أنَّ العلمَ منْ هذا النَّوعِ، أعني أنَّهُ معنىً واحدٍ يشتركُ فيهِ العالمُ والمعلومُ، وجبَ أنْ يكونَ الطَّبيبُ منَ المضافِ كما كانَ يلزمُ أنْ يكونَ العلمُ منَ المضافِ لوْ كانَ العلمُ معنىً بهِ صارَ العالمُ والمعلومُ منَ المضافِ. وإنَّما أرادَ أنْ يعرفَ العلَّةَ الَّتي منْ قبلِها صارَ هذا النَّوعُ منَ الإضافةِ يتعجَّبُ منهُ أنْ يكونَ الشَّيءُ جنسُهُ منَ المضافِ والنَّوعُ ليسَ منَ المضافِ، والسَّببُ في ذلكَ أنَّهُ ليسَ هوَ بجنسِهِ بالحقيقةِ لأنَّهُ إنَّما كانَ العلمُ جنسَ الطِّبِّ بالحقيقةِ على طريقِ الإضافةِ لوْ كانَ العلمُ يقالُ بالإضافةِ إلى العالمِ والطِّبُّ إلى الطَّبيبِ، لأنَّهُ حينئذٍ كانَ يكونُ العلمُ جنسَ الطِّبِّ والعالمُ جنسَ الطَّبيبِ.

ثمَّ قالَ: "ومنَ المضافاتِ ما يقالُ بنوعِ العرضِ مثلُ الإنسانِ فإنَّهُ مضافٌ لأنَّهُ عرضَ لهُ أنْ يكونَ ضعفاً لشيءٍ ما، وهذا أيضاً للمضافاتِ، وكذلكَ الأبيضُ عرضَ للشَّيءِ الواحدِ أنْ يكونَ ضعفاً وأبيضَ أيضاً". يريدُ:- إنَّ الإنسانَ إذا عرضَ لهُ أنْ كانَ ضعفاً لشيءٍ عرضَ لهُ أنْ كانَ منَ المضافِ، كما يعرضُ لهُ أنْ يكونَ أبيضَ، فإنَّ الإنسانَ بما هوَ انسانٌ ليسَ هوَ ضعفاً ولا أبيضَ.

الفصل السادس عشرُ: القولُ في التامِّ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢١

التامُّ يقالُ إمَّا بنوعٍ واحدٍ فالذي لا يمكنُ أن يوجدَ لهُ جزءٌ ما البتةَ خارجٌ منهُ، مثلُ الزمنِ، فإنَّ الزمنَ التامَّ لكلِّ شيءٍ هوَ الذي لا يمكنُ أن يوجدَ خارجاً منهُ زمنٌ ما وهوَ جزءٌ لهذا الزمنِ، وكذلكَ ما كانَ لهُ فضيلةٌ وما يقالُ بنوعِ الجودةِ إذا لم يكنْ لهُ شرفٌ على الجنسِ، مثلُ ما يقالُ طبيبٌ تامٌّ وزامرٌ تامٌّ إذا لم يكنْ بهما نقصٌ ما عنْ نوعِ فضيلتهما الخاصَّةِ. وبمثلِ هذا النوعِ يقالُ في الأشياءِ الرذلةِ بانتقالِ القولِ، فإنَّا نقولُ كذَّابٌ تامٌّ وسارقٌ تامٌّ، لأنَّا نسميهمْ باسمِ الجودةِ أيضاً مثلَ ما نقولُ سارقٌ مجيدٌ وكذَّابٌ مجيدٌ. فكلُّ واحدٍ منْ جميعِ الأشياءِ التامَّةِ وجميعِ الجواهرِ حينئذٍ يقالُ تامٌّ إذا لم ينقصْ عنْ نوعِ فضيلتهِ الخاصَّةِ جزءٌ البتةَ منْ عظمِهِ الطبيعيِّ. وأيضاً تقالُ تامَّةً التي لها تمامٌ فاضلٌ، فإنَّها تامَّةٌ بتمامِها الذي هوَ لها. فإذا التمامُ غايةُ ما منْ الغاياتِ ننقلُهُ عنْ الأشياءِ الرذلةِ ويقالُ إنَّهُ هلكَ هلاكاً تامَّاً وفسدَ فساداً تامَّاً إذا لم ينقصْ شيءٌ منْ الفسادِ بلْ هوَ في غايةِ الشرِّ.

ولذلكَ يقالُ للفناءِ بنوعِ انتقالِ الاسمِ تمامٌ، لأنَّ كلَيْهما غاياتٌ. فالتمامُ والذي بسببِهِ يكونُ الشيءُ غاياتٍ، والتي تقالُ تامَّةً بذاتِها، فعلى هذهِ الأنواعِ تقالُ، منها على أنَّها لا ينقصُها شيءٌ منْ الجودةِ ولا فيها شرفٌ أيضاً ولا يوجدُ شيءٌ خارجاً منهُ، ومنها بنوعٍ كلّيّ على أنَّهُ ليسَ فيها شرفٌ في كلِّ واحدٍ منْ الأجناسِ ولا خارجاً منها شيءٌ. وأمَّا سائرُ الأنواعِ فعلى هذهِ، إمَّا بأنَّها تفعلُ شيئاً ما مثلَ هذا، وإمَّا بأنَّ لها أوْ بأنَّها تساوي أوْ بأنَّها تقالُ بنسبةٍ ما أخرى تنسبُ إلى الأشياءِ التي تقالُ تامَّةً بنوعٍ أوَّلٍ.

ترجمة حديثة: يُقال "التام" على وجهٍ واحد، وهو ما لا يُمكن أن يُؤخذَ منه جزءٌ خارجه. ومثال ذلك الزمانُ نفسُه، فإن زمان كل شيء هو تام، إذ لا يوجد خارجَه زمانٌ آخر يُمكن أن يُؤخذ ويكون جزءاً من هذا الزمان.

ويُقال أيضاً على الشيء [التام] بحسب الفضيلة، والذي هو من جنسه على وجه الخير، بحيث لا يكون فيه زيادة على جنسه، كمثل الموسيقي التام والزمّار التام، إذ لا ينقصهما شيء بحسب نوع فضيلتهما الخاصة.

وهكذا أيضاً، إذا نقلنا اللفظ إلى الشرور، نقول "النمّام التام" و"اللص التام"، وذلك لأننا نصفهم أيضاً بـ"الجودة"، فنقول مثلاً "لص جيد" و"نمّام جيد".

والفضيلة أيضاً هي كمالٌ ما. فإن كل شيء يكون تاماً، وكل جوهر يكون تاماً، حين لا ينقصه بحسب نوع فضيلته الخاصة أي جزء من مقداره الطبيعي.

كذلك تُسمى الأشياء التي غايتها شريفة "تامة"، فإنها تُسمى تامة بحسب ما لها من غاية. ولما كانت الغاية هي شيء من الأمور النهائية، فإننا إذا نقلنا اللفظ إلى الأمور الرديئة أيضاً، نقول إن الشيء قد "أُهْلِكَ هلاكاً تاماً" أو "فسد فساداً تاماً"، حين لا ينقصه شيء من الفساد أو الشر، بل يكون قد بلغ منتهاه. ولهذا

السبب يُطلق على الموت اسم "الغاية" على سبيل الاستعارة، لأنه الأمر النهائي. والغاية و"الذي من أجله الشيء" هما الأمر النهائي. إذن، الأشياء التي تُقال عنها "تامة بذاتها" تُقال على هذه الوجوه المتعددة:

1 .فبعضها [يُقال عنه تام] لأنه من جهة الجودة لا يعوزه شيء، ولا زيادة فيه في جنسه، وليس ثمة ما هو خارجه.

2 .وبعضها، لأنه ليس فيه زيادة أبداً في كل جنس من الأجناس، وليس ثمة ما هو خارجه.

3. وأما ما سوى ذلك، فإنها تُسمى "تامة" نسبةً إلى هذه الأشياء نفسها [الأولى]، وذلك إما لأنها تفعل شيئاً كذلك، أو تمتلكه، أو تلائمه، أو تُنسب بطريقة ما أو بأخرى إلى تلك التي سُميت "تامة" في المقام الأول.

التّفسيرُ

قولُهُ: "التامُّ يقالُ إمَّا بنوعٍ واحدٍ فالذي لا يمكنُ أن يوجدَ لهُ جزءٌ ما البتةَ خارجٌ منهُ"، يريدُ:- أنَّ التامَّ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، أحدُها الذي لا ينقصُهُ جزءٌ منْ أجزائِهِ، بلْ هوَ كلٌّ، لأنَّ الكلَّ هوَ الذي ليسَ يوجدُ جزءٌ منْ أجزائِهِ خارجٌ عنهُ، وما ليسَ بكلٍّ هوَ الذي يوجدُ شيءٌ منْ أجزائِهِ خارجٌ عنهُ أيْ ينقصُهُ.

ثمَّ أتى بمثالٍ منْ الأشياءِ التي يقالُ فيها إنَّها تامَّةٌ بهذا الوجهِ فقالَ: "مثلُ الزمنِ؛ فإنَّ الزمنَ التامَّ لكلِّ شيءٍ منْ الأشياءِ هوَ الذي لا يمكنُ أن يوجدَ خارجاً منهُ زمنٌ ما وهوَ جزءٌ لهذا الزمنِ"، يريدُ:- مثلَ أزمانِ بقاءِ الموجوداتِ الطبيعيَّةِ وهيَ التي تسمى الأعمارَ، فإنَّ العمرَ التامَّ لموجودٍ موجودٍ هوَ الذي ليسَ يوجدُ خارجاً عنهُ زمنٌ ما هوَ جزءٌ منْ ذلكَ الزمنِ. وبهذا الوجهِ نقولُ في العالمِ إنَّهُ تامٌّ،

لأنَّهُ ليسَ يوجدُ جزءٌ منهُ خارجٌ عنهُ. وبهذا النوعِ نقولُ إنسانٌ تامٌّ إذا لم يوجدْ شيءٌ منْ أعضائهِ خارجٌ عنهُ أيْ لم ينقصْهُ شيءٌ منْ أعضائِهِ. وبهذهِ الجهةِ نقولُ في الجسمِ إنَّهُ تامٌّ، لأنَّهُ ليسَ يوجدُ بعدٌ خارجٌ عنهُ، أعني بعداً رابعاً، ونقولُ في الخطِّ والسطحِ إنَّهما ناقصانِ، وبالجملةِ فهذا هوَ التمامُ منْ قبلِ الكميَّةِ.

ولمَّا ذكرَ التمامَ الذي منْ جهةِ الكميَّةِ ذكرَ أيضاً الذي منْ جهةِ الكيفيَّةِ فقالَ: "وكذلكَ ما كانَ لهُ فضيلةٌ وما يقالُ بنوعِ الجودةِ إذا لم يكنْ لهُ شرفٌ على الجنسِ، مثلُ ما يقالُ طبيبٌ تامٌّ وزامرٌ تامٌّ إذا لم يكنْ بهما نقصٌ ما عنْ نوعِ فضيلتهما الخاصَّةِ"، يريدُ:- ويقالُ التامُّ أيضاً في بابِ الكيفيَّةِ إذا لم ينقصْهُ شيءٌ منْ نوعِ فضيلتهِ ولا كانَ أيضاً يوجدُ في جنسِهِ ما هوَ أشرفُ منهُ، مثلَ ما نقولُ طبيبٌ تامٌّ وزامرٌ تامٌّ، فإنَّ الطبيبَ التامَّ هوَ الذي ليسَ ينقصُهُ شيءٌ ممَّا بهِ يفعلُ فعلَ الطبِّ ولا يوجدُ طبيبٌ أتمَّ فعلاً منهُ.

ثمَّ قالَ: "وبمثلِ هذا النوعِ نقولُ في الأشياءِ الرذلةِ بانتقالِ القولِ، فإنَّا نقولُ كذَّابٌ تامٌّ وسارقٌ تامٌّ"، يريدُ:- وبمثلِ هذا النوعِ يدلُّ اسمُ التامِّ في الأشياءِ الرذلةِ، وذلكَ على جهةِ النقلةِ والاستعارةِ، وذلكَ في التي في الغايةِ منْ الرذيلةِ، مثلَ ما نقولُ كذَّابٌ تامٌّ إذا كانَ في الغايةِ منْ الكذبِ، وسارقٌ تامٌّ إذا كانَ في الغايةِ منْ السرقةِ.

ثمَّ احتجَّ لنقلةِ اسمِ التامِّ لهذا النوعِ منْ قبلِ أنَّهُ قدْ ينقلُ إليهِ اسمُ الجودةِ، أيْ إذا كانَ اسمُ الجودةِ ينقلُ إلى هذا فأحرى أنْ ينقلَ إليهِ اسمُ التمامِ، فقالَ: "لأنَّا نسميهمْ باسمِ الجودةِ أيضاً مثلَ ما نقولُ سارقٌ مجيدٌ وكذَّابٌ مجيدٌ"، يريدُ:- وإنَّما نقلَ إليهمْ اسمُ التمامِ لأنَّهُ قدْ ينقلُ إليهمْ اسمُ الجودةِ على طريقِ الاستعارةِ،

وإذا نقلَ إليهما اسمُ الجودةِ فاسمُ التمامِ أحرى بذلكَ، وهذا النوعُ منْ الاستعارةِ هوَ على طريقِ التخسيسِ مثلَ قولِهِ تعالى: {ذقْ إنَّكَ أنتَ العزيزُ الكريمُ}.

ولمَّا ذكرَ هذينِ الجنسينِ منْ التمامِ قالَ "فكلُّ واحدٍ من جميعِ الأشياءِ التامَّةِ وجميعِ الجواهرِ حينئذٍ يُقالُ تامٌّ إذا لم يَنقصْ عن نوعِ فضيلتِهِ الخاصِّيَّةِ جزءٌ البتَّةَ من عظمِهِ الطبيعيِّ"، يريدُ:- فجميعُ ما يُقالُ عليه تامٌّ في بابِ الجواهرِ إنَّما يُقالُ فيهِ إنَّهُ تامٌّ إذا لم ينقصهُ شيءٌ من فضيلتِهِ الخاصَّةِ بهِ ولا جزءٌ من أجزائِهِ الطبيعيَّةِ، وذلكَ أنّ التمامَ للجواهرِ إنَّما يكونُ من قِبلِ التمامِ في العظمِ والكيفيَّةِ.

ثمَّ ذكرَ نوعًا آخرَ من التمامِ وهوَ الذي يُقالُ على الغايةِ فقالَ: "وأيضًا تُقالُ تامَّةً التي لها تمامٌ فاضلٌ فإنَّها تامَّةٌ بتمامِها الذي هوَ لها"، يريدُ:- وقد يُقالُ تامٌّ على كلِّ ما لهُ غايةٌ فاضلةٌ فإنَّ هذهِ إنَّما يُقالُ لها تامَّةٌ من أجلِ أنّ لها غايةً تامَّةً.

ثمَّ قالَ: "فإذنِ التامُّ غايةٌ ما من الغاياتِ نَنقلهُ عن الأشياءِ الرذلةِ ويُقالُ إنَّهُ هلكَ هلاكًا تامًّا وفسدَ فسادًا تامًّا إذا لم يَنقصْ شيءٌ من الفسادِ بل هوَ في غايةِ الشرِّ"، يريدُ:- ولما كانَ التمامُ غايةً والغايةُ تامَّةً استُعملَ على جهةِ نقلةِ الاسمِ في الأشياءِ المفرطةِ الرداءةِ فإنَّها في النهايةِ بنقلتِهِ من الأشياءِ الغيرِ الرديَّةِ إلى الرديَّةِ، فقيلَ هلكَ هلاكًا تامًّا إذا بلغَ الغايةَ في الهلاكِ، وفسدَ فسادًا تامًّا إذا بلغَ النهايةَ التي لا بعدَها نهايةٌ في الفسادِ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ يُقالُ للفناءِ بنوعِ انتقالِ الاسمِ تمامٌ لأنّ كليهما غاياتٌ"، يريدُ:- ومن هذا الوجهِ نُسمّي أيضًا الفسادَ الذي هوَ ضدُّ الكونِ بنوعِ الاستعارةِ تمامًا كما نُسمّي نهايةَ الكونِ تمامًا لأنّ كليهما نهاياتٌ.

ثمَّ قالَ: "فالتمامُ والذي بسببِهِ يكونُ الشيءُ غاياتٌ"، يريدُ:- فالتمامُ للشيءِ والذي من أجلِهِ يكونُ الشيءُ كلاهما غايةٌ ولذلكَ انطلقَ عليهما اسمُ التمامِ.

ثمَّ قالَ: "والتي تُقالُ تامَّةً بذاتِها فعلى هذهِ الأنواعِ تُقالُ منها على أنّها لا يَنقصها شيءٌ من الجودةِ ولا فيها شرفٌ أيضًا ولا يُوجدُ شيءٌ خارجٌ منهُ"، يريدُ:- فالأشياءُ التي تُقالُ تامَّةً بذاتِها هيَ التي لا يَنقصها شيءٌ من الجودةِ ولا في الجنسِ شيءٌ أشرفُ منها ولا يُوجدُ فيها شيءٌ بهِ تُشرفُ بل هيَ في غايةِ الشرفِ بذاتِها، وإنَّما قالَ هذا لأنّ هذهِ هيَ التامَّةُ في الكيفيَّةِ والكميَّةِ أوَّلًا وبالذاتِ.

ثمَّ قالَ: "ومنها بنوعٍ كلّيٍّ على أنَّهُ ليسَ فيها شرفٌ في كلِّ واحدٍ من الأجناسِ ولا خارجٌ عنها شيءٌ"، يريدُ:- وحدُّها بنوعٍ كلّيٍّ هيَ الأشياءُ التي ليسَ يُوجدُ لها شيءٌ بهِ استحقَّتِ التمامَ لا فيها ولا من خارجٍ، وهذهِ هيَ حالُ المبدأِ الأولِ سبحانَهُ، ويحتملُ أن يريدَ:- بقولِهِ ولا خارجٌ منها شيءٌ أي لا يَنقصها شيءٌ ممَّا هيَ بهِ موجودةٌ، ويحتملُ أن يريدَ:- بقولِهِ على أن ليسَ فيها شرفٌ في كلِّ واحدٍ من الأجناسِ أي إذا لم يَنقصها شرفٌ ممَّا يُوجدُ في كلِّ واحدٍ من الأجناسِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا سائرُ الأنواعِ فعلى مثلِ هذهِ إمَّا بأنَّها تفعلُ شيئًا ما مثلَ هذا وإمَّا بأنَّ لها أو بأنَّها تُساوي أو بأنَّها تُقالُ بنسبةِ ما أخرى تُنسبُ إلى الأشياءِ التي تُقالُ تامَّةً بنوعٍ أوَّلَ"، يريدُ:- وأمَّا سائرُ ما يُقالُ عليه اسمُ التمامِ فإنَّهُ إنَّما يُقالُ عليها إمَّا لأنَّها فاعلاتٌ للأشياءِ التامَّةِ بذاتِها وأوَّلًا، وإمَّا لأنّ فيها شيئًا من هذهِ الأشياءِ التامَّةِ، وإمَّا لأنّ فيها شبهًا ما منها، وإمَّا لأنَّها تُنسبُ إليها بنسبةٍ من النسبِ.

الفصلُ السابع عشرَ: القولُ في النهايةِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٢

يقالُ نهايةُ الذي هوَ آخرُ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ، والَّذي لا يوجدُ شيءٌ خارجٌ منهُ ليوجدَ أولًا، والَّذي هوَ أولٌ وجميعُ أجزائهِ داخلةٌ، والَّذي هوَ صورةُ عظمٍ أوِ الذي لهُ عظمٌ، وأيضًا تمامُ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ، ومثلُ الذي إليهِ الحركةُ وليسَ الذي منهُ الحركةُ، وربما كانَ كلاهما والَّذي منهُ والَّذي إليهِ، والَّذي أيضًا من أجلِهِ وجوهرُ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ، والَّذي يدلُّ على أنيةِ كلِّ واحدٍ فإنَّ هذا هوَ نهايةُ المعرفةِ، وإذا كانَ للمعرفةِ فهو للشيءِ أيضًا، فإذن قد تبينَ أنهُ على قدرِ عدةِ أنواعِ الابتداءِ بعدتِها تقالُ النهايةُ أيضًا وأكثرَ منها أيضًا، فإنَّ الابتداءَ نهايةُ ما، وهذا في كليهما لا يقالُ أبدًا على جميعِ الجهاتِ.

ترجمة حديثة: يُقال عن "النهاية" إنها آخر كلّ شيء، الذي ليس وراءه شيء يُدرَك أولًا، والذي تكمن فيه كل الأشياء أولًا. وهي صورة المقدار، أو [صورة] الشيء الذي له مقدار. وهي غاية كلّ شيء، وهي ما تكون الحركة والفعل إليه، لا [الشيء] الذي منه [تكون]. ومع ذلك، فإنها تكون أحيانًا كليهما، أي الذي منه [تنشأ الحركة] والذي إليه [تنتهي]. وهي [العلّة] التي من أجلها [يوجد الشيء]. وهي جوهر كل فرد، وماهيته.

ذلك أن هذا هو منتهى المعرفة، وإذا كان منتهى المعرفة، فهو منتهى الشيء ذاته أيضًا. ولهذا يتضح أنه بقدر ما يُطلق لفظ "المبدأ" من معانٍ، يُطلق أيضًا لفظ "النهاية"، بل وأكثر من ذلك. ذلك أن المبدأ هو نهايةٌ ما، ولكن ليست كل نهايةٍ مبدأً.

التّفسيرُ

قولهُ: "يقالُ نهايةُ الذي هوَ آخرُ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ"، يريدُ:- وأمّا النهايةُ فتقالُ على معانٍ أحدُها آخرُ كلِّ واحدٍ منَ الأعظامِ، مثلُ السطوحِ التي هيَ آخرُ الجسمِ، والخطوطِ التي هيَ آخرُ السطوحِ، والنقطِ التي هيَ نهايةُ الخطوطِ.

ثمَّ قالَ: "والَّذي لا يوجدُ شيءٌ خارجٌ منهُ ليوجدَ أولًا، والَّذي هوَ أولٌ وجميعُ أجزائهِ داخلةٌ"، يريدُ:- ويقالُ النهايةُ على الذي ليسَ خارجَهُ شيءٌ حتى يكونَ هوَ أولَ الشيءِ الداخلِ فيهِ، مثلَ ما نقولُ إنَّ الفلكَ وجميعَ أجزائهِ داخلةٌ فيهِ، وهذا مثلَ ما نقولُ إنَّ الفلكَ المكوكبَ هوَ نهايةُ الأجسامِ الداخلةِ؛ لأنهُ ليسَ خارجًا عنهُ شيءٌ وجميعُ الأفلاكِ داخلةٌ فيهِ، وكذلكَ جلدُ الحيوانِ معَ أجزاءِ الحيوانِ.

ثمَّ قالَ: "والَّذي هوَ صورةُ عظمٍ أوِ الذي لهُ عظمٌ"، يريدُ:- ويقالُ إنَّ الصورةَ نهايةُ الذي هيَ فيهِ، ونهايةُ المركبِ المجموعِ منَ الموضوعِ والصورةِ، مثلَ ما نقولُ إنَّ صورةَ الإنسانِ هيَ نهايةُ مادتهِ ونهايةُ الإنسانِ الذي هوَ مجموعُ الصورةِ والمادةِ.

وقولهُ: "وأيضًا تمامُ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ، ومثلُ الذي إليهِ الحركةُ وليسَ الذي منهُ الحركةُ"، يريدُ:- وأيضًا النهايةُ تقالُ على الشيءِ الذي إذا بلغتْهُ الأشياءُ المتكونةُ كفتْ حركةُ التكونِ لا الذي منهُ ابتدأتْ هذهِ الحركةُ.

ثمَّ قالَ: "وربما كانَ كلاهما والَّذي منهُ والَّذي إليهِ"، يريدُ:- وربما قيلَ اسمُ النهايةِ على غايةِ الحركةِ ومبدئِها.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا الذي من أجلِهِ وجوهرُ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ والَّذي يدلُّ على أنيةِ كلِّ واحدٍ فإنَّ هذا نهايةُ المعرفةِ، وإذا كانَ للمعرفةِ فهو للشيءِ أيضًا"، يريدُ:- وتقالُ النهايةُ على السببِ الذي من أجلِهِ وجدَ الشيءُ، فإنَّ الغايةَ نهايةُ لكلِّ

ما قبلَ الغايةِ، وتقالُ النهايةُ أيضًا على ماهيةِ الشيءِ وعلى جوهرِ الشيءِ وعلى القولِ الدالِّ على جوهرِ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ، فإنَّ الحدَّ نهايةٌ في المعرفةِ وفي الوجودِ؛ لأنَّ ما كانَ نهايةً في المعرفةِ فهو نهايةٌ في الوجودِ، وهوَ الذي أرادَ بقولهِ "وإذا كانَ للمعرفةِ فهو للشيءِ أيضًا".

ثمَّ قالَ: "فإذن قد تبينَ أنهُ على قدرِ عدةِ أنواعِ الابتداءِ بعدتِها تقالُ النهايةُ أيضًا وأكثرَ منها أيضًا، فإنَّ الابتداءَ نهايةُ ما"، يريدُ:- فقد تبينَ أنَّ عددَ المعاني التي يقالُ عليها الابتداءُ يقالُ عليها اسمُ النهايةِ؛ لأنَّ المبدأَ نهايةُ ما، وأنّها معَ هذا تقالُ أعمَّ ممّا يقالُ عليها المبدأُ.

وقولهُ: "وهذا في كليهما لا يقالُ أبدًا على جميعِ الجهاتِ"، يريدُ:- فيما أحسبُ أنَّ كلَّ واحدٍ من هذينِ الاسمينِ لا يدلانِ بعمومٍ على جميعِ المعاني التي يقالانِ عليها، بل على جهةِ التبدلِ.

الفصلُ الثامن عشرَ: القولُ في الذي بذاتِهِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٣

الذي بذاتِهِ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، إما بنوعٍ واحدٍ فبالصورةِ وجوهرِ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ، مثلُ ما يقالُ بذاتِهِ خيرٌ الذي هوَ خيرٌ، وبنوعٍ آخرَ الذي فيهِ يكونُ الشيءُ أولًا بالطبعِ مثلُ اللونِ في السطحِ، فالذي يقالُ بذاتِهِ الأولُ هوَ الذي يقالُ بالصورةِ، ويقالُ بنوعٍ ثانٍ لعنصرِ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ والموضوعِ

الأولِ لكلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ، وبنوعٍ كليِّ الذي بذاتِهِ والعلةُ متساويانِ في الآنيةِ، فإنهُ يقالُ لذاتِ ماذا أقدمَ ويقالُ لماذَا أقدمَ، وأيضًا يقالُ لذاتِ ماذا لم يجمعْ جامعةً صحيحةً أو جمعَ جامعةً صحيحةً ويقالُ ما علةُ الجامعةِ الصحيحةِ أو التي ليستْ بصحيحةٍ، وأيضًا يقالُ بذاتِهِ الذي هوَ بالوضعِ مثلُ قائمٍ أو الذي يمشِي، فإنَّ جميعَ هذهِ تدلُّ على مكانٍ ووضعٍ، فبيّنٌ أنَّ الذي بذاتِهِ يقالُ بالضرورةِ بأنواعٍ كثيرةٍ، إما بنوعٍ واحدٍ يقالُ بذاتِهِ الذي يدلُّ على آنيةِ هويةِ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ مثلُ ما نقولُ إنَّ قليسَ بذاتِهِ حيٌّ، قليسَ فإنَّ في حدِّهِ الحيَّ وقليسَ حيٌّ ما، وبنوعٍ آخرَ إذا كانَ الشيءُ قدْ ظهرَ فيهِ أولًا أو أنهُ لشيءٍ ما مثلُ السطحِ فإنهُ أبيضُ بذاتِهِ، والإنسانُ حيٌّ بذاتِهِ لأنَّ النفسَ جزءٌ ما للإنسانِ وفيها الحياةُ أولًا، وأيضًا الذي ليسَ لهُ علةٌ أخرى فإنَّ عللَ الإنسانِ كثيرةٌ الحيُّ وذو رجلينِ ولكنَّ علتهُ بذاتِهِ بأنهُ إنسانٌ هوَ إنسانٌ، وأيضًا التي لشيءٍ واحدٍ بأنهُ واحدٌ أي الإنسانيةُ مثلُ الملونِ بذاتِهِ.

ترجمة حديثة: يُقال "بحسب ذاته" (بحسب ما هو) على أنحاء متعددة.

"على وجهٍ واحد،" هو صورة الشيء وجوهره، كما في قولنا "بحسب ما هو صالح"، أي الصلاح نفسه. "وعلى وجهٍ آخر،" هو ما يكون مهيأً لقبول الشيء أولاً، مثل اللون في السطح. فإذن، ما قيل أولاً هو "بحسب ما هو" هو الصورة نفسها، أما الثاني فهو بمنزلة هيولى الشيء والموضوع الأول له.

وبوجه عام، يُقال "بحسب ما هو" بعدد المرات التي تُقال فيها "العلة"، فإنه يُقال "لأجل ما جاء" أو "لأي علة جاء". وأيضاً "بحسب ما وقعت المغالطة" أو "القياس"، و"ما هي علة القياس أو المغالطة".

"وأيضًا،" يُقال "بحسب ما" على الشيء الذي هو "بحسب الوضع"؛ مثل "بحسب ما وقف" أو "بحسب ما سار"، فإن كل هذه الأقوال تدل على وضعٍ ومكان.

ولذلك، من الضروري أن يُقال "بذاته" على أنحاء متعددة أيضًا.

"فمن وجهٍ،" يكون الشيء "بذاته" هو ماهيته؛ مثل "كالياس" وماهية كالياس. "ومن وجهٍ آخر،" [يقال على] كل ما هو داخل في ماهية الشيء؛ فمثلاً، كالياس "بذاته" حيوان، لأن "الحيوان" داخل في حَدِّه (تعريفه)، فإن كالياس حيوانٌ ما.

"وأيضًا،" إذا قَبِلَ الشيءُ في ذاته أولاً، أو في جزء من أجزائه. فمثلاً، السطح "بذاته" أبيض، والإنسان "بذاته" حيٌّ، لأن النفس جزء من الإنسان، وهي التي فيها الحياة أولاً.

"وأيضًا،" [يقال على] ما ليس له علة أخرى. فإن للإنسان عللاً كثيرة، ككونه حيواناً وذا قدمين، ولكنه بذاته إنسان.

"وأيضًا،" كل ما يوجد في الشيء وحده، من حيث هو وحده. ولهذا فإن ما هو منفصل [عن غيره] يكون موجوداً "بذاته".

التّفسيرُ

قولهُ: "الذي بذاتِهِ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ إما بنوعٍ واحدٍ فبالصورةِ وجوهرِ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ مثلُ ما يقالُ بذاتِهِ خيرٌ الذي هوَ خيرٌ"، يريدُ:- أنَّ أحدَ الأنواعِ التي يقالُ بها إنها بالذاتِ الصورةُ والجوهرُ، فإنا نقولُ إنَّ الشيءَ موجودٌ

بذاتِهِ، مثالُ ذلكَ أنا نقولُ إنَّ هذا الشيءَ هوَ خيرٌ بذاتِهِ إذا كانَ خيرًا بصورتِهِ وجوهرِهِ.

ثمَّ قالَ: "وبنوعٍ آخرَ الذي فيهِ يكونُ أولًا بالطبعِ مثلُ اللونِ في السطحِ"، يريدُ:- ويقالُ بنوعٍ آخرَ إنَّ شيئًا في شيءٍ موجودٌ بذاتِهِ إذا كانَ موجودًا فيهِ منْ غيرِ وسطٍ، مثالُ ذلكَ أنا نقولُ إنَّ اللونَ موجودٌ في السطحِ بذاتِهِ وفي الجسمِ لا بذاتِهِ، لأنَّ وجودَهُ هوَ في السطحِ أولًا وفي الجسمِ ثانيًا، أعني أنَّهُ إنما يوجدُ منَ الجسمِ في سطحِهِ فقطْ.

ثمَّ قالَ: "فالذي يقالُ بذاتِهِ الأولُ هوَ الذي يقالُ بالصورةِ ويقالُ بنوعٍ ثانٍ لعنصرِ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ والموضوعِ الأولِ لكلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ"، يريدُ:- أنَّ الذي هوَ بذاتِهِ أي بجوهرِهِ يقالُ على نوعينِ، أحدُهُما وهوَ الأولُ بصورتِهِ والآخرُ بعنصرِهِ وهوَ الموضوعُ الأولُ لصورةِ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ، مثلُ ما نقولُ إنَّ الكرسيَّ خشبٌ بذاتِهِ والصنمَ نحاسٌ بذاتِهِ والإنسانَ حيٌّ بذاتِهِ، وبالجملةِ فكلُّ مركبٍ فإنما هوَ موجودٌ بذاتِهِ منْ قبلِ عنصرِهِ وصورتِهِ، وكلُّ ما يوجدُ للشيءِ بذاتِهِ فإما أنْ يكونَ موجودًا لهُ منْ قبلِ عنصرِهِ أو منْ قبلِ صورتِهِ أو منْ قبلِ الأمرينِ جميعًا، والصورةُ والعنصرُ موجودانِ للمركبِ بذاتِهِ.

ثمَّ قالَ: "وبنوعٍ كلِّ الذي بذاتِهِ والعلةُ متساويانِ في الآنيةِ فإنهُ يقالُ لذاتِ ماذا أقدمَ ويقالُ لماذَا أقدمَ"، يريدُ:- أنَّ العللَ هيَ الموجودةُ للشيءِ بذاتِهِ والشيءَ الموجودَ للشيءِ بذاتِهِ هيَ العلةُ فهما يدلانِ على آنيةٍ واحدةٍ أي على طبيعةٍ واحدةٍ، مثالُ ذلكَ أنهُ يقالُ لذاتِ أيِّ شيءٍ أقدمَ فلانٌ على كذا كما يقالُ لأيِّ علةٍ أقدمَ فلانٌ على كذا، وذلكَ أنَّ في الموضعينِ إنما يطلبُ علةَ إقدامِهِ، وهذا النوعُ منَ الاستعمالِ هوَ في لساننا مستكرهٌ.

ثمَّ أتى بمثالٍ آخرَ في هذا المعنى فقالَ: "وأيضًا يقالُ لذاتِ ماذا لم يجمعْ جامعةً صحيحةً أو جمعَ جامعةً صحيحةً ويقالُ ما علةُ الجامعةِ الصحيحةِ أو التي ليستْ بصحيحةٍ"، يريدُ:- ومثالُ استعمالِ الذاتِ في الطلبِ مكانَ العلةِ والسببِ قولُنا لذاتِ أيِّ شيءٍ لم ينتجْ هذا القياسُ نتيجةً صحيحةً أو لذاتِ أيِّ شيءٍ أنتجَ نتيجةً صحيحةً، فإنَّ هذا الطلبَ مساوٍ لقولِنا لأيِّ علةٍ كانَ هذا القياسُ غيرَ منتجٍ نتيجةً صحيحةً صادقةً ولأيِّ علةٍ أيضًا كانَ هذا القياسُ منتجًا نتيجةً صادقةً.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا يقالُ بذاتِهِ الذي هوَ بالوضعِ مثلُ قائمٍ أو الذي يمشي فإنَّ جميعَ هذهِ تدلُّ على مكانٍ ووضعٍ"، يريدُ:- ويقالُ بذاتِهِ لكلِّ ما كانَ في مقولةِ الوضعِ مثلُ القائمِ والماشي، فإنهُ يقالُ فيهِ إنهُ ذو وضعٍ بذاتِهِ في المكانِ.

ثمَّ قالَ: "فبيّنٌ أنَّ الذي بذاتِهِ يقالُ بالضرورةِ بأنواعٍ كثيرةٍ إما بنوعٍ واحدٍ يقالُ بذاتِهِ الذي يدلُّ على آنيةِ هويةِ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ مثلُ ما نقولُ إنَّ قليسَ بذاتِهِ حيٌّ فإنَّ في حدِّهِ الحيَّ وقليسَ حيٌّ ما"، يريدُ:- وبالجملةِ فالذي بذاتِهِ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ أحدُها الذي قلْنا أولًا وهوَ المأخوذُ في جوهرِ الشيءِ وذلكَ إما جنسٌ أو فصلٌ أو الحدُّ المجموعُ منْ كليهما، مثلُ ما نقولُ في زيدٍ إنهُ حيٌّ بذاتِهِ لأنَّ الحيَّ يؤخذُ في حدِّهِ ويدلُّ على آنيتِهِ وهويته.

ثم قالَ: "وبنوعٍ آخرَ، إذا كانَ الشيءُ قدْ ظهرَ فيهِ أولًا، أوْ أنهُ لشيءٍ ما مثلَ السطحِ فإنهُ أبيضُ بذاتِهِ"، يريدُ:- ويقالُ بذاتِهِ أيضًا على المحمولاتِ الموجودةِ للموضوعِ منْ قبلِ طبيعةِ الموضوعِ منْ غيرِ وسطٍ، مثلَ ما نقولُ إنَّ السطحَ هوَ أبيضُ بذاتِهِ، أيْ أولًا وبلا واسطةٍ. وذلكَ إنَّ الجسمَ إنما هوَ أبيضُ منْ قبلِ السطحِ، وذلكَ كما ذكرنا قبلُ. وقولهُ: "والإنسانُ حيٌّ بذاتِهِ لأنَّ النفسَ جزءٌ ما للإنسانِ وفيها الحياةُ أولًا"، هوَ مثالٌ لقولِهِ: "إذا كانَ الشيءُ قدْ ظهرَ فيهِ أولًا"،

كما أنَّ قولهُ: "مثلَ السطحِ فإنهُ أبيضُ"، هوَ مثالٌ لقولهِ: "أوْ أنهُ لشيءٍ ما". يريدُ:- أنهُ قدْ توجدُ للأشياءِ عللٌ يقالُ فيها إنها موجودةٌ في تلكَ الأشياءِ بذاتها، وإنْ كانتْ منسوبةً إليها منْ قبلِ عللٍ أخرَ، مثلَ قولنا: الإنسانُ حيٌّ بذاتهِ، لأنهُ إنما هوَ حيٌّ منْ قبلِ أنهُ ذو نفسٍ، وهوَ متنفسٌ بذاتهِ لا منْ قبلِ شيءٍ آخرَ. وذلكَ أنَّ كلَّ ما يوجدُ في شيءٍ ما أولًا وبذاتهِ، فإما أنْ يوجدَ فيهِ على أنهُ عرضٌ، وإما أنْ يوجدُ فيهِ على أنهُ جوهرٌ. وكلُّ واحدٍ منْ هذهِ إما أنْ يوجدَ للشيءِ بوسطٍ أوْ بلا وسطٍ. فمثالُ الجوهرِ بوسطٍ: الإنسانُ حيٌّ، والعرضِ بوسطٍ: الجسمُ ملونٌ. ومثالُ الجوهرِ بلا وسطٍ: الإنسانُ ناطقٌ، ومثالُ العرضِ بلا وسطٍ: السطحُ ملونٌ.

وقولهِ: "وأيضًا الذي ليسَ لهُ علةٌ أخرى، فإنَّ عللَ الإنسانِ كثيرةٌ الحيُّ وذو رجلينِ"، يريدُ:- وأيضًا يقالُ إنهُ موجودٌ بذاتهِ الذي ليسَ لهُ علةٌ بها صارَ موجودًا إلا ذاتهُ، إنْ وجدَ شيءٌ هذهِ الصفةِ. فإنَّ الإنسانَ وما أشبههُ منْ سائرِ الموجوداتِ إنما صارَ موجودًا منْ قبلِ عللهِ، لأنَّ لهُ عللًا كثيرةً.

وقولهِ: "ولكنَّ علتهُ بذاتهِ بأنهُ إنسانٌ هوَ إنسانٌ"، يريدُ:- إنَّ الإنسانَ وإنْ كانَ موجودًا منْ قبلِ عللٍ كثيرةٍ، فإنَّ علتهُ التي هوَ بها موجودٌ بذاتهِ هيَ الإنسانيةُ، لأنهُ إنسانٌ بذاتهِ.

وقولهِ: "وأيضًا التي لشيءٍ واحدٍ بأنهُ واحدٌ، أيْ الإنسانيةُ مثلَ الملونِ بذاتهِ"، يريدُ:- وبالجملةِ، فكلما يوجدُ للشيءِ منْ حيثُ هوَ، والموجودُ لهُ واحدٌ بالذاتِ لا بالعرضِ، مثلَ الملونِ للسطحِ، فإنهُ يقالُ فيهِ إنهُ موجودٌ بذاتهِ، مثلَ قولنا في السطحِ إنهُ ملونٌ. وأما مثلَ قولنا ملونٌ للإنسانِ، فليسَ نقولُ فيهِ إنهُ موجودٌ لهُ بذاتهِ.

الفصلُ التاسعُ عشرَ: القولُ في الوضعِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٤

الوضعُ يقالُ في الذي لهُ أجزاءٌ ترتيبُ أجزائِهِ إمّا بالمكانِ وإمّا بالقوةِ وإمّا بالصورةِ، فإنهُ ينبغي أن يكونَ لها وضعٌ ما كما يدلُّ اسمُ الذي بالوضعِ.

ترجمة حديثة: إن "الوَضْع" يُطلق على ترتيبِ شيءٍ ذي أجزاء، إما بحسب المكان، أو بحسب القوة، أو بحسب الصورة. إذ لا بد أن يكون هيئةَ تموضعٍ ما، كما يدل على ذلك اسم "الوَضْع" نفسه.

التّفْسيرُ

يقالُ الوضعُ يوجدُ في كلِّ ما لهُ أجزاءٌ، وذلكَ إمّا من قبلِ ترتيبِ أجزائِهِ من المكانِ، وهذا الوضعُ هو الذي هو المقولةُ، وإمّا من قبلِ ترتيبِ أجزاءِ الشيءِ بعضِها عندَ بعضٍ، وهذا هو الوضعُ الذي هو أحدُ فصولِ الكمِّ العظمي، حيثُ قيلَ في كتابِ المقولاتِ إنَّ الكمَّ منهُ ما لهُ وضعٌ ومنهُ ما ليسَ لهُ وضعٌ.

ولمّا كانتْ أجزاءُ الشيءِ تنفصلُ بعضُها من بعضٍ إمّا بالصورةِ، وهي الأشياءُ التي هي مركبةٌ من أجزاءٍ مختلفةٍ بالصورةِ، وإمّا بالتوهمِ مثلِ توهمِ أجزاءِ الخطِّ، وكذلكَ الجسمِ، وبالجملةِ المتشابهةِ الأجزاءِ، وكانتْ هذهِ الأجزاءُ إنما هي في مثلِ هذهِ الحالِ منفصلةً بالقوةِ لا بالفعلِ، قالَ: "وإمّا بالقوةِ وإمّا بالصورةِ"؛ فكأنهُ

أرادَ أنَّ الوضعَ يقالُ في الذي لهُ أجزاءٌ، وذلكَ بترتيبِ أجزائِهِ إمّا في المكانِ وإمّا بعضِها عندَ بعضٍ، وذلكَ عندما تتميزُ إمّا بالقوةِ وإمّا بالصورةِ، أيْ بالفعلِ.

الفصلُ العشرون: القولُ في الهيئةِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٥

الهيئةُ تقالُ إمّا بنوعٍ واحدٍ كأنها فعلٌ ما للذي هي لهُ وهو لها، مثلُ صنعةِ ما أو حركةٍ، فإنهُ إذا كانَ شيءٌ ما يفعلُ وشيءٌ آخرُ ينفعلُ، فالانفعالُ فيما بينَهُما، وكذلكَ فيما بينَ الذي لهُ لباسٌ واللباسُ لهُ لابسٌ هو الهيئةُ، فبينَ أنهُ لا يمكنُ أن تكونَ هذهِ الهيئةُ لآخرَ غيرِهِ. وتقالُ الهيئةُ بنوعٍ آخرَ الذي بالوضعِ، وهي التي بها يكونُ وضعُ الموضوعِ إمّا جيدًا وإمّا رديئًا، إمّا بذاتِهِ وإمّا بإضافتِهِ إلى شيءٍ آخرَ، مثلُ الصحةِ فإنها هيئةٌ ما لأنها بالوضعِ مثلُ هذا، ويقالُ أيضًا هيئةٌ إذا كانَ جزءٌ لشيءٍ يقالُ بالوضعِ على مثلِ هذهِ الحالِ، ولذلكَ فضيلةُ الأجزاءِ هي هيئةٌ ما.

ترجمة حديثة: وأما "المَلَكَة"، فتُطلق من وجهٍ على أنها كالفعلِ الواقعِ بين الحائزِ والمحوزِ، أو كأنها فِعلةٌ أو حركةٌ ما. لأنه كما أنه حينما يَفعلُ هذا وينفعلُ ذاك، يكون بينهما فِعلٌ وسيط، كذلك تكون بين حائزِ الثوبِ والثوبِ المحوزِ "مَلَكَةٌ" وسيطة. ومن الواضح أنه لا يمكن للمرء أن يَحوزَ هذه المَلَكَة [الوسيطة]. وإلا لتسلسلَ الأمر إلى ما لا نهاية، لو أن للمَلَكَةِ مَلَكَةً أخرى تُحازُ بها. ومن وجهٍ

آخر، تُطلق المَلَكَة على الوَضْع الذي به يكون الشيءُ الموضوعُ في حالة حسنةٍ أو سيئة، سواء في ذاته أو بالنسبة إلى غيره. فالصحةُ مَلَكَةٌ ما، لأنها وضعٌ من هذا القبيل. وكذلك، تُطلق المَلَكَةُ على جزءٍ من مثلِ هذا الوضع، ولهذا فإن فضيلة الأجزاء هي أيضاً مَلَكَةٌ ما.

التّفْسيرُ

يقولُ الهيئةُ تقالُ على أكثرَ من معنًى واحد، أحدُهُما ما كانَ فعلًا من فاعلٍ في منفعلٍ مثلِ صنعةٍ من الصنائع أو حركةٍ من الحركات، ثمَّ شرحَ هذا المعنى فقالَ: "فإنهُ إذا كانَ شيءٌ ما يفعلُ وشيءٌ آخرُ ينفعلُ فالانفعالُ فيما بينَهُما"، يريدُ:- مثالُ ذلكَ أنهُ إذا كانَ شيءٌ ما يفعلُ في شيءٍ آخرَ فعلًا من الأفعالِ، وذلكَ الآخرُ ينفعلُ عنهُ، فإنَّ الهيئةَ هي الحالةُ الحادثةُ بينَهُما، وهذهِ الهيئةُ إذا أُخِذَتْ بالإضافةِ إلى الفاعلِ سُمِّيَتْ فعلًا، وإذا أُخِذَتْ بالإضافةِ إلى المنفعلِ سُمِّيَتْ انفعالًا.

ثمَّ أتى بمثالٍ آخرَ فقالَ: "وكذلكَ فيما بينَ الذي لهُ لباسٌ واللباسُ لهُ لابسٌ"، يريدُ:- ويقالُ ذلكَ أيضًا في الحالةِ التي تحدثُ بينَ اللابسِ والملبوسِ، وهي التي تسمى لباسًا.

ثمَّ قالَ: "وتقالُ الهيئةُ بنوعٍ آخرَ التي بالوضعِ، وهي التي بها يكونُ وضعُ الموضوعِ إمّا جيدًا وإمّا رديئًا، إمّا بذاتِهِ وإمّا بالإضافةِ إلى شيءٍ آخرَ مثلَ الصحةِ فإنها هيئةٌ ما لأنها بالوضعِ مثلُ هذا"، يريدُ:- وتقالُ الهيئةُ بنوعٍ آخرَ على الحالةِ الحادثةِ عن التركيبِ، وهذهِ الهيئةُ هي التي من قبلِها يكونُ تركيبُ الشيءِ إمّا جيدًا وإمّا رديئًا مثلَ الصحةِ، فإنها هيئةٌ من هذهِ الهيئاتِ لأنها هيئةٌ حادثةٌ عن التركيبِ، أعني تركيبَ الأعضاءِ والأخلاطِ، وقولُهُ: "إمّا بذاتِهِ وإمّا بالإضافةِ

إلى شيءٍ آخرَ"، إنما قالَهُ لأنَّ الهيئاتِ الحاصلةَ عن تركيبِ أجزاءِ الشيءِ قد تكونُ جيدةً أو رديئةً في نفسِها، وقد تكونُ بالإضافةِ إلى هيئةٍ أخرى، مثلَ صحةِ زيدٍ إذا قِيْسَتْ إلى صحةِ عمروٍ، وإنما عبَّرَ بالوضعِ عن التركيبِ، لأنَّ التركيبَ هو في وضعِ الأجزاءِ بعضِها من بعضٍ.

ثمَّ قالَ: "ويقالُ أيضًا هيئةٌ إذا كانَ جزءُ لشيءٍ يقالُ بالوضعِ على مثلِ هذهِ الحالِ، ولذلكَ فضيلةُ الأجزاءِ هي هيئةٌ ما"، يريدُ: - ويقالُ هيئةٌ للحالةِ التي بها يكونُ وضعُ الجزءِ من الكلِّ جيدًا وفاضلًا، ولذلكَ فضيلةُ الأجزاءِ في المركبِ هي هيئةٌ ما، وإنما أرادَ أنَّ الحالةَ الجيدةَ أو الرديئةَ التي تسمى هيئةً قد تكونُ في الكلِّ من قبلِ وضعِ جميعِ أجزائِهِ بعضِها من بعضٍ، وقد تكونُ في الجزءِ الواحدِ بعينِهِ بالإضافةِ إلى الكلِّ.

الفصلُ الواحد والعشرون: القولُ في الانفعالِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٦

الانفعالُ يقالُ إما بنوعٍ واحدٍ فالكيفيةُ التي بها يمكنُ أن يتغيرَ الأبيضُ والأسودُ والحلوُ والمرُّ والثقلُ والخفةُ وسائرُ الأشياءِ التي هيَ مثلُ هذهِ، وبنوعٍ آخرَ ففاعلُ هذهِ وتغييراتُها، وأيضاً يقالُ أنواعٌ أكثرُ من هذهِ التغيراتِ الضارةِ والحركاتِ، ولا سيما المضراتِ المؤلمةِ، فإنَّ عظامَ الآفاتِ واللذاتِ والمحزناتِ تقالُ منفعلاتٍ.

ترجمة حديثة: يُطلق لفظ "الانفعال" بمعنًى أول على "الكيفية" التي يقع بحسبها "التغيُّر"، مثل الأبيض والأسود، والحلو والمر، والثقل والخفة، وما أشبه ذلك من الأمور. وبمعنًى آخر، يُطلق على "أفعال هذه [الكيفيات] وتغيّراتها". وكذلك على "التغيرات والحركات المؤذية"، وخصوصًا تلك التي تكون "مُحزنة وضارة". وأخيرًا، تُدعى "عِظَم المصائب والأحزان" انفعالات."

التّفْسيرُ

الانفعالُ يقالُ بنوعٍ واحدٍ فعلُ القوةِ التي من قِبلِها يتغيرُ الشيءُ من ضدٍ إلى ضدٍ مثلَ تغييرِ الشيءِ من البياضِ إلى السوادِ، ومن المرارةِ إلى الحلاوةِ، وذلكَ أنَّ القوةَ التي بها تتغيرُ الأشياءُ بعضُها إلى بعضٍ تسمى قوةً منفعلةً، وهذهِ هيَ مادةُ المنفعلِ مثلَ تغيّرِ الشيءِ من البياضِ إلى السوادِ، ومن الحلاوةِ إلى المرارةِ، ومن الثقلِ إلى الخفةِ.

ثم قالَ: "وبنوعٍ آخرَ ففاعلُ هذهِ وتغيّراتُها"، يريدُ: ويقالُ أيضاً منفعلةً للأعراضِ أنفسِها التي تقبلُها المادةُ الأولى وهيَ التي تسمى سخونةً وبرودةً.

ثم قالَ: "وأيضاً يقالُ أنواعٌ أكثرُ من هذهِ التغيراتِ الضارةِ والحركاتِ، ولا سيما المضرةِ المؤلمةِ"، يريدُ: وأكثرُ ما يقالُ اسمُ الانفعالِ من هذهِ الأنواعِ في ما كان منها ضاراً مؤلماً للحيوانِ أو ملذاً أو محزناً، وهذهِ هيَ الملموسةُ، فلذلك قالَ: فإنَّ عظامَ الآفاتِ واللذاتِ والمحزناتِ تقالُ منفعلاتٍ، يريدُ: فلذلك يقالُ لما يعرضُ من الآفاتِ المؤلمةِ العظيمةِ، وما يعرضُ من اللذاتِ العظيمةِ في أكثرِ ذلكَ انفعالاتٌ.

الفصلُ الثاني العشرون: القولُ في العدمِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٧

العدمُ يقالُ إما بنوعٍ واحدٍ إذا لم يكن لهُ شيءٌ مما في طبعِهِ أن يكونَ لشيءٍ، وإن كان هو ليسَ لهُ طبعُ ذلكَ، مثلَ النباتِ فإنهُ يقالُ إنهُ عادمُ الحسِّ. وبنوعٍ آخرَ إذا لم يكن لهُ ما في طبعِهِ أو في طبعِ جنسِهِ أن يكونَ لهُ، مثلَ الإنسانِ الأعمى، فإنَّ نوعَ عدمِهِ البصرَ غيرُ نوعِ عدمِ الخلدِ له، فإنَّ بعضَها عدمٌ بالجنسِ والآخرَ بذاتِهِ. وأيضاً إذا كان هذا في طبعِهِ، وفي الوقتِ الذي ينبغي أن يكونَ أو لا يكونَ لهُ، فإنَّ العمى عدمٌ ما، وأما أعمى فلا يكونُ في كلِّ سنٍ، بل إذا لم يكن لهُ البصرُ في السنِّ الذي ينبغي أن يكونَ فيهِ لهُ، ومثلُ هذا وإن كان بذاتِهِ أو يضافُ إلى شيءٍ، وإن كان ليسَ في طبعِهِ أن يكونَ لهُ. وأيضاً الانتزاعُ الذي يكونُ قهراً لكلِّ واحدٍ من الأشياءِ يقالُ عدمٌ، وعلى قدرِ عدةِ أنواعٍ التي تكونُ بالسلبِ ب"لا"، يكونُ عددُ أنواعِ العدمِ أيضاً، فإنهُ يقالُ "لا مساوٍ" للذي ليسَ في طبعِهِ أن يكونَ لهُ، ويقالُ "لا مبصرَ" لأن ليسَ لونٌ لهُ البتةَ، ويقالُ "لا رِجلَ" لهُ لأن ليسَ رِجلٌ لهُ البتةَ ولأنها مسترخيةٌ (مشلولة)، وأيضاً لما لهُ قليلٌ من المشيِّ مثلُ هذا الذي يقالُ لا قوةَ لهُ وهذا لأن لهُ ضعفاً ما، وأيضاً الذي ليسَ بسهلٍ أو الذي ليسَ بجيدٍ مثلَ "لا منقطعٍ" فإنهُ لا يقالُ لما لا يُقطعُ أصلاً، بل لما لا يسهلُ قطعُهُ أو لما لا يجودُ قطعُهُ، وأيضاً في ما ليسَ لهُ أصلاً فإنهُ لا يقالُ أعمى الذي لهُ عينٌ واحدةٌ، بل الذي ليسَ لهُ بصرٌ في كلتا العينينِ، ولذلك ليسَ كلُّ خيراً أو شريراً أو عادلاً أو جائراً، بل وفيما بينَ ذلكَ.

ترجمة حديثة: يُقال "العَدَم" على وجهٍ واحد، إذا افتقر الشيء إلى أمرٍ ما من شأنه أن يُملَك، حتى وإن لم يكن ذلك الشيء نفسه مهيَّأً بالطبع لامتلاكه؛ كمثل القول إن النبات "مَعدوم العينين".

وعلى وجهٍ آخر، إذا افتقر [الشيء] إلى أمرٍ ما مع كونِه هو نفسه أو جنسه مهيَّأً لامتلاكه. فمثلًا، يُعدَم الإنسان الأعمى البصر على نحوٍ، والخُلْد على نحوٍ آخر؛ فهذا [الخُلْد] بحسب جنسه، وأما ذاك [الإنسان] فبحسب نفسه. وكذلك، إذا افتقر [الشيء] إلى أمرٍ ما حين يكون هو مهيَّأً له ويكون جنسه كذلك مهيَّأً لامتلاكه. فالعمى هو عَدَمٌ ما، ولكن لا يُقال عن الشيء إنه "أعمى" في كل عُمر، بل إذا لم يكن له البصر في السن الذي من شأنه أن يكون له فيه.

وبالمثل، إذا لم يكن للشيء ما هو مهيَّأٌ له بالطبع، وذلك في الموضع الذي، وبحسبِ ما، وللغاية التي، وعلى النحو الذي يكون مهيَّأً له. وكذلك يُسمَّى السَّلْب القسري لأي شيءٍ "عَدَمًا".

وكلما استُعملت صيغ النفي التي تبدأ بـ "لا" أو ما شابهها من أدوات النفي، استُعملت كذلك للدلالة على العدم. فـ"غير المتساوي" يُقال عن الشيء لأنه لا يملك صفة التساوي، مع كونه مهيَّأً لامتلاكها. وأما "غير المرئي" فيُقال لأنه لا لون له إطلاقًا، أو أن له لونًا خافتًا جدًا. وكذلك "عديم الأرجل" ، لأنه إما لا أرجل له البتة، أو أن أرجله ضعيفة.

وكذلك [يُقال العدم] حين يكون للشيء مقدار ضئيل من أمرٍ ما، مثلما نقول "عديم العظم"، وهذا لأنه يملك شيئًا هزيلاً [من العظم]. وأيضًا، حين لا يكون [الفعل] بسهولة، أو لا يكون على وجهٍ جيد؛ مثل "غير القابل للقطع"، لا لأنه لا يُقطَع فحسب، بل لأنه لا يُقطَع بسهولة أو على وجهٍ جيد.

وكذلك، حين لا يملكه إطلاقًا. فالأعمى لا يُقال لمن هو "أعور"، بل لمن يفتقر إلى البصر في كلتا عينيه. ولهذا السبب، ليس كل شيء إما خيرًا أو شرًّا، أو عدلًا أو جورًا، بل يوجد أيضًا ما هو متوسط بينهما.

التّفسيرُ

قولُهُ: "العدمُ يقالُ إما بنوعٍ واحدٍ إذا لم يكنْ لهُ شيءٌ مما في طبعِهِ أن يكونَ لشيءٍ، وإن كانَ هوَ ليسَ لهُ طبعُ ذلكَ مثلَ النباتِ، فإنَّهُ يقالُ إنَّهُ عدمُ الحسِّ"، يريدُ:- أنَّ العدمَ يقالُ على أنواعٍ، أحدُها إذا عدمَ الشيءُ شيئاً مما في طبعِهِ أن يوجدَ في شيءٍ آخرَ، لا فيهِ ولا في جنسِهِ، مثلَ النباتِ، فإنَّهُ يقالُ إنَّهُ عدمَ ما في طبعِ الحيوانِ أن يوجدَ لهُ، وهوَ الحسُّ.

ثمَّ قالَ: "وبنوعٍ آخرَ إذا لم يكنْ لهُ ما في طبعِهِ، أو في طبعِ جنسِهِ أن يكونَ لهُ، مثلَ الإنسانِ الأعمى، فإنَّ نوعَ عدمِهِ للبصرِ غيرُ نوعِ عدمِ الخلدِ، فإنَّ بعضَها عدمٌ بالجنسِ والآخرَ بذاتِهِ"، يريدُ:- ويقالُ عدمُ الشيءِ كذا متى عدمَ ما شأنُهُ أن يوجدَ في نوعِهِ مثلَ العمى للإنسانِ، وهذا هوَ الذي من شأنِهِ أن يوجدَ للشيءِ ذاتِهِ، أو ما شأنُهُ أن يوجدَ في جنسِهِ مثلَ العمى للخلدِ، فإنَّهُ عدمُ ما شأنُهُ أن يوجدَ في الحيوانِ الذي هوَ جنسُهُ.

ولما كانَ عدمُ الشيءِ ما في طبعِهِ أن يوجدَ لهُ نوعينِ، أحدُهما أن يعدمَ ما في طبعِهِ أن يوجدَ لهُ في الوقتِ الذي من شأنِهِ أن يوجدَ لهُ، والثاني أن يعدمَ ما في طبعِهِ أن يوجدَ لهُ في وقتٍ آخرَ من عمرِهِ، أخذَ يفصلُ هذينِ النوعينِ، فقالَ: "وأيضاً إذا كانَ هذا في طبعِهِ وفي الوقتِ الذي ينبغي أن يكونَ أو لا يكونَ لهُ، فإنَّ العمى عدمٌ ما، وأما أعمى فلا يكونُ في كلِّ سنٍّ، بل إذا لم يكنْ لهُ البصرُ في السنِّ الذي ينبغي أن يكونَ فيهِ لهُ"، يريدُ:- وإذا عدمَ الشيءُ ما في طبعِهِ أن

يوجدَ لهُ فمنهُ ما يعدمُ ما شأنُهُ أن يوجدَ لهُ في الوقتِ الذي من شأنِهِ أن يوجدَ لهُ، ومنهُ ما يعدمُ ما شأنُهُ أن يوجدَ لهُ في وقتٍ آخرَ من عمرِهِ، مثالُ ذلكَ أنَّ العمى هوَ عدمُ البصرِ لما في طبعِهِ أن يكونَ لهُ بصرٌ، ولكنْ لا يقالُ أعمى إلا في السنينَ التي من شأنِ ذلكَ الحيوانِ أن يوجدَ لهُ البصرُ، إذا كانَ ذلكَ الحيوانُ لا يبصرُ إلا في سنينَ ما من سنيِّهِ، مثالُ ذلكَ أنَّ الجروَ لا يقالُ فيهِ أعمى حينَ يولدُ، وإن لم يبصرْ في ذلكَ الوقتِ، وأما من فقدَ منهُ البصرُ بعدَ هذا الوقتِ فإنَّهُ يقالُ فيهِ إنَّهُ أعمى، وكذلكَ الأمرُ في عدمِ الأسنانِ.

ثمَّ قالَ: "ومثلُ هذا وإن كانَ بذاتِهِ أو يضافُ إلى شيءٍ، وإن كانَ ليسَ في طبعِهِ أن يكونَ لهُ"، يريدُ:- وهذا يلزمُ في ما عدمَ ما شأنُهُ أن يوجدَ في نوعِهِ، أو في ما عدمَ ما شأنُهُ أن يوجدَ في جنسِهِ وليسَ في طبعِهِ أن يوجدَ لهُ، يعني أنَّ ما عدمَ ما شأنُهُ أن يوجدَ في جنسِهِ قد يكونُ شأنُهُ أن يوجدَ في جنسِهِ في وقتٍ، وقد يكونُ شأنُهُ أن يوجدَ في جنسِهِ في كلِّ وقتٍ، مثالُ ذلكَ أنَّ الخلدَ قد عدمَ من البصرِ ما شأنُهُ أن يوجدَ في الأجراءِ في وقتٍ ما، وما شأنُهُ أن يوجدَ في الإنسانِ في كلِّ سنٍّ من عمرِهِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً الانتزاعُ الذي يكونُ قهراً لكلِّ واحدٍ من الأشياءِ يقالُ عدمٌ"، يريدُ:- وأيضاً يقالُ العدمُ في كلِّ ما عدمَ شيئاً لا من قبلِ الطبعِ فقطْ، بل ومن قبلِ القسرِ والاضطرارِ، مثالُ ذلكَ ما سلبَ ما لهُ بالطبعِ، مثلَ الحجرِ الذي يضطرُّهُ مضطرٌّ على ألا يتحركَ إلى أسفلَ.

ثمَّ قالَ: "وعلى قدرِ عدةِ أنواعٍ التي تكونُ بالسلبِ بلا، يكونُ عددُ أنواعِ العدمِ"، يريدُ:- وعددُ أنواعِ العدمِ يوجدُ على عددِ أنواعِ المعاني التي تدلُّ عليها الأسماءُ المعدولةُ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ يقالُ لا مساوٍ للذي ليسَ في طبعِهِ أن يكونَ لهُ، ويقالُ لا مبصرٌ لأن ليسَ لونٌ لهُ البتةَ"، يريدُ:- فإنَّهُ يقالُ لا كذا على ما عدمَ ما ليسَ في طبعِهِ أن يوجدَ لهُ، ولكنْ في طبعِ شيءٍ آخرَ، مثلَ ما نقولُ في اللونِ لا مساوٍ، فإنَّهُ ليسَ في طبعِهِ أن يوجدَ لهُ المساواةُ ولا عدمُ المساواةِ، ومثلَ ما نقولُ لا مبصرٌ في ما ليسَ لونٌ لهُ، فإنَّ ما ليسَ لهُ لونٌ ليسَ من شأنِهِ أن يبصرَ، كما أنَّ ما ليسَ لهُ كميةٌ ليسَ من شأنِهِ أن يكونَ مساوياً ولا غيرَ مساوٍ.

ثمَّ قالَ: "ويقالُ لا رجلَ لهُ لأن ليسَ رجلٌ لهُ البتةَ، وبأنَّها مسترخيةٌ، وأيضاً بما لهُ قليلٌ من المشي مثلَ الذي يقالُ لا قوةَ لهُ، وهذا لأنَّ لهُ ضعفاً ما"، يريدُ:- وعدمُ الذي في طبعِ الشيءِ أن يوجدَ لهُ يوجدُ على ثلاثةِ معانٍ، أحدُها أن يكونَ عدمٌ محضٌ مثلَ ما نقولُ لا رجلَ لهُ في ما عدمَ رجليهِ أصلاً، والآخرُ أن تكونَ رجلُهُ عاجزةً حتى تكونَ مشيتُهُ مشيةَ الذي يكونُ في رجلِهِ عوجٌ، ويقالُ أيضاً لا رجلَ لهُ في ما رجلُهُ واهنةٌ مثلَ رجلي الجارحةِ من الطيرِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً الذي ليسَ بسهلٍ أو الذي ليسَ بجيدٍ مثلَ لا منقطعٌ، فإنَّهُ لا يقالُ لما لا يقطعُ أصلاً، بل لما لا يسهلُ قطعُهُ، أو لما لا يجودُ قطعُهُ"، يريدُ:- كقولِنا لا منقطعٌ، فإنَّهُ لا يقالُ لما لا يمكنُ أن يقطعَ بعضُهُ من بعضٍ فقطْ، بل قد يقالُ للذي يعسرُ قطعُ بعضِهِ من بعضٍ، وللذي يكونُ قطعُهُ رديئاً.

ثم قالَ: "وأيضًا في ما ليسَ لهُ أصلًا فإنهُ لا يقالُ أعمى الذي لهُ عينٌ واحدةٌ، بلِ الذي ليسَ لهُ بصرٌ في كلتا العينينِ، ولذلكَ ليسَ كلٌّ خيرًا أو شريرًا أو عادلاً أو جائرًا بلْ وفيما بينَ ذلكَ"، يريدُ:- وأيضًا العدمُ إنما يقالُ على ما عدمَ الشيءَ بجملتِهِ لا ما عدمَ بعضَهُ، فإنهُ لا يقالُ أعمى للذي لهُ عينٌ واحدةٌ. وقولهُ: "ولذلكَ لا يقالُ كلٌّ خيرٌ أو شريرٌ أو عادلٌ أو جائرٌ" يريدُ:- ولذلكَ لا يقتسمُ اسمُ العدمِ

والملكةِ الصدقَ والكذبَ في كلِّ الأشياءِ، فإنهما يكذبانِ معًا على المتوسطةِ، مثالُ ذلكَ أنهُ ليسَ كلُّ إنسانٍ فهو إما خيرٌ وإما شريرٌ، لأنَّ الإنسانَ الذي ليسَ بمتمدنٍ لا يصدقُ عليه واحدٌ من هذينِ، وكذلكَ الأمرُ في العادلِ والجائرِ. وكأنهُ أرادَ أنْ يعرفَ السببَ في أنَّ العدمَ والملكةَ إنما يقتسمانِ الصدقَ والكذبَ في الموضوعِ الخاصِّ بهما، مثالُ ذلكَ إنَّ العدلَ والجورَ يقتسمانِ الصدقَ والكذبَ على الإنسانِ المتمدنِ.

الفصلُ الثالثُ والعشرون: القولُ في لَهُ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٨

الذي لَهُ يُقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، إما بنوعٍ واحدٍ فالذي يجري بالشيءِ على قدرِ طبعِهِ أو على قدرِ اعتمادِهِ، ولذلكَ يُقالُ إنَّ للإنسانِ حُمَّى، والمدنُ للمتغلبينَ، واللباسُ للابسينَ. وبنوعٍ آخرَ إذا كانَ شيءٌ في مثلِ شيءٍ قابلٍ، مثلُ النحاسِ الذي لَهُ صورةُ الصنمِ، والجسمِ الذي لَهُ السقمُ. وبنوعٍ آخرَ مثلُ المحيطِ بالمحاطِ بهِ، فإنَّ المحاطَ بهِ يُقالُ إنَّ لَهُ الذي يحيطُ بهِ، مثلُ الإناءِ الذي فيهِ رطبةٌ ما يُقالُ لَهُ رطبةٌ ما، وللمدينةِ أناسٌ، وللسفينةِ ملاحونَ، وعلى هذا النحوِ يُقالُ إنَّ للكلِّ الأجزاءَ. وأيضاً يُقالُ لَهُ للمانعِ في اعتمادِهِ أنْ يهوى شيءٌ أو أنْ يفعلَ شيئاً، مثلُ ما يُقالُ إنَّ للبيتِ الأشياءَ الثقيلةَ الموضوعةَ عليه، ومثلُ ما يذكرُ الشعراءُ أنَّ أطليطسَ للسماءِ كأنهُ لو لم يكنْ هذا كانَ قد سقطَ على الأرضِ كما يذكرُ بعضُ مَنْ تكلمَ في الأمورِ الطبيعيةِ، وبهذا النوعِ يُقالُ المحيطُ أيضاً في الأشياءِ التي يحيطُ

بها إنها لَهُ، كأنَّ كلَّ واحدٍ منها قد فارقَ غيرَهُ على قدرِ قوةِ اعتمادِهِ، والأنواعُ التي تُقالُ إنهُ في شيءٍ تشبهُ ما في أنواعِ الذي لَهُ وتجري على قدرِ مجراها.

ترجمة حديثة: يُقال لفظ "له" (أو الامتلاك) على وجوه عدة :أحدها، حين يفعل الشيء وفقًا لطبيعته أو ميله. ولهذا يُقال إن الحُمّى "تملك" الإنسان، والطغاة "يملكون" المدن، واللابس "يملك" الثوب. وجه آخر، وهو الذي يوجد فيه الشيء كأنه مُتقبِّل أو عارض. مثلما أن للنحاس صورة التمثال، وللجسم السقم (المرض). وجه آخر، كالحاوي للأشياء التي يحويها؛ فإنه يُقال إن الشيء المحتوى في شيء آخر هو مملوك له. كما نقول إن الإناء "له" رطوبة (أو سائل)، والمدينة "لها" أناس، والسفينة "لها" ملاحون. وهكذا أيضًا الكل "له" أجزاء. كذلك، الشيء الذي يمنع شيئًا آخر من التحرك أو الفعل وفقًا لميله الطبيعي، يُقال إنه "يملكه". مثال ذلك، العمود الذي "يملك" (أي يحمل) الأثقال الموضوعة عليه. وكما يجعل الشعراء أطلس "يملك" (أي يحمل) السماء، كأنها لو لم يمسكها بنفسه لسقطت على الأرض، كما يروي بعض علماء الطبيعة (الفيزيولوجيين). وعلى هذا النحو أيضًا، يُقال إن الحاوي "يملك" ما يحويه، إذ لولا الحاوي لانفصل كل شيء محتوىً فيه بحسب ميله الخاص. وأخيرًا، فإن لفظ "الكينونة في شيء" يُقال أيضًا على نحو مماثل وتابع، كما يُقال لفظ "الملك".

التّفسيرُ

قولُهُ: "الذي لَهُ يُقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ؛ إما بنوعٍ واحدٍ فالذي يجري بالشيءِ على قدرِ طبعِهِ أو على قدرِ اعتمادِهِ، ولذلكَ يُقالُ إنَّ للإنسانِ حُمَّى، والمدنُ للمتغلبينَ، واللباسُ للابسينَ"، يريدُ:- أنَّ لَهُ يُقالُ على كلِّ ما لَهُ قوةٌ على اقتناءِ

شيءٍ ما، فإنهُ يُقالُ إنَّ ذلكَ الشيءَ لَهُ، مثلُ ما يُقالُ إنَّ لزيدٍ مالاً، وإنَّ لَهُ حُمَّى، وإنَّ المدنَ للمتغلبينَ، أيْ إنهمُ الذينَ يملكونَها ملكاً، وهذهِ اللامُ هيَ التي يعرفُها النحويونَ عندنا بلامِ الملكِ.

ثم قالَ: "وبنوعٍ آخرَ إذا كانَ شيءٌ في مثلِ شيءٍ قابلٍ، مثلُ النحاسِ الذي لَهُ صورةُ الصنمِ، والجسمِ الذي لَهُ السقمُ"، يريدُ:- ويُقالُ لَهُ على نسبةِ الصورةِ إلى الشيءِ ذي الصورةِ، أعني قابلَها، فإنهُ يُقالُ إنَّ الشيءَ لَهُ صورةٌ، مثلُ ما يُقالُ إنَّ النحاسَ لَهُ صورةُ الصنمِ، وإنَّ صورةَ الصنمِ هيَ للنحاسِ، وصورةُ السيفِ للحديدِ، وكذلكَ البرءُ للجسمِ.

ثم قالَ: "وبنوعٍ آخرَ مثلُ المحاطِ بالمحيطِ بهِ، فإنَّ المحاطَ بهِ يُقالُ إنَّ لَهُ الذي يحيطُ بهِ، مثلُ الإناءِ الذي فيهِ رطبةٌ ما يُقالُ لَهُ رطبةٌ ما، وللمدينةِ أناسٌ، وللسفينةِ ملاحونَ، وعلى هذا النحوِ يُقالُ إنَّ للكلِّ الأجزاءَ"، هذا القولُ كذا وقعَ والمثالُ فيهِ غيرُ موافقٍ للقولِ، وذلكَ أنَّ مثالَ قولِنا إنَّ المحاطَ بهِ يُقالُ إنَّ لَهُ الذي يحيطُ بهِ هوَ كقولِنا للحيوانِ جلدٌ أو للشجرِ لحاءٌ، وهذهِ هيَ مقولةُ لَهُ. وأما قولُنا إنَّ الإناءَ لَهُ ماءٌ، وإنَّ المدينةَ لها أناسٌ، وإنَّ السفينةَ لها ملاحونَ فهو عكسُ ذلكَ، وهوَ أنَّ المحيطَ لَهُ المحاطُ بهِ، أعني الذي يحصرُهُ، وعلى هذا النحوِ يُقالُ إنَّ المكانَ لَهُ المتمكنُ، وهذا هوَ في مقولةِ الأينِ. والنسبةُ في هذا النوعِ بالجملةِ هيَ عكسُ النسبةِ في مقولةِ لَهُ، ولكنْ يشبهُ أنْ يكونَ لقربِهما جعلَهُما كأنهما جنسٌ واحدٌ، لأنها نسبةٌ بينَ محيطٍ ومحاطٍ بهِ، فإذا نُسِبَ المحيطُ إلى المحاطِ بهِ كانتْ مقولةَ لَهُ، وإذا نُسِبَ المحاطُ بهِ إلى المحيطِ كانَ في مقولةِ الأينِ، فدلَّ بالقولِ الأولِ على النسبةِ الواحدةِ، وبالمثلِ على النسبةِ الثانيةِ. وقد قيلَ إنَّ كثيراً ما يعملُ بهِ أرسطوطاليسُ، فيكونُ إنما أرادَ تعديدَ هذينِ المعنيينِ، ولو حملنا القولَ الأولَ

على المثلِ سقطَ منْ هذا القولِ مقولةُ لَهُ، والأشبهُ أنهُ سقطَ منَ الكتّابِ مثالُ مقولةِ لَهُ وتعديدُ النوعِ الثاني.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا يقالُ لهُ للمانعِ في اعتمادِهِ أنْ يهوى شيءٌ، أوْ أنْ يفعلَ شيئًا، مثلَ ما يقالُ: إنَّ للبيتِ الأشياءَ الثقيلةَ الموضوعةَ عليه، ومثلَ ما يذكرُ الشعراءُ: إنَّ أنطالسَ للسماءِ كأنَّهُ لوْ لمْ يكنْ هذا كانَ قدْ سقطَ على الأرضِ، كما يذكرُ بعضُ منْ تكلَّمَ في الأمورِ الطبيعيَّةِ"، يريدُ:- ويقالُ لهُ على كلِّ ما لهُ حاملٌ، فإنَّ المحمولَ يقالُ: إنَّ لهُ حاملاً، وهوَ الذي يمنعُ المحمولَ منْ أنْ يسقطَ أوْ منْ أنْ يتحرَّكَ، مثلَ ما يقالُ: إنَّ للبيتِ السقفَ والأشياءَ الثقيلةَ التي توضعُ عليه، ومثلَ ما كانَ الشعراءُ عندهمْ قديمًا يقولونَ: إنَّ السماءَ لها ملاكٌ يحملُها يسمَّى كذا (أي أطلس)

ثمَّ قالَ: "وبهذا النوعِ يقالُ المحيطُ أيضًا في الأشياءِ التي يحيطُ بها إنَّها لهُ، كأنَّ كلَّ واحدٍ منها قدْ فارقَ غيرَهُ على قدرِ قوَّةِ اعتمادِهِ"، يريدُ:- إنَّ النسبةَ بينهما قدْ توجدُ منْ قبلِ أنَّ المحيطَ يمنعُ المحاطَ بهِ أنْ يفعلَ ما في طبعِهِ أنْ يفعلَهُ، مثلَ منعِ الإناءِ للماءِ ألَّا يسيلَ، فلولا الإحاطةُ التي هناكَ تخَّى كلُّ واحدٍ منهما على قدرِ قوَّتِهِ واعتمادِهِ.

ثمَّ قالَ: "والأنواعُ التي تقالُ إنَّهُ في شيءٍ تشبهُ ما في أنواعِ الذي لهُ وتجرى على قدرِ مجراها"، يريدُ:- إنَّ عددَ النسبِ التي يدلُّ عليها بحرفِ لهُ هيَ على عددِ النسبِ التي يدلُّ عليها بحرفِ في، إلَّا أنَّ حرفَ في أجدرُ بنسبةِ المحاطِ إلى المحيطِ بهِ ونسبةِ المقبولِ إلى القابلِ، وحرفَ لهُ أجدرُ بنسبةِ المحيطِ إلى المحاطِ بهِ والمقتنَى إلى الشيءِ الذي يقتنيهِ.

الفصلُ الرابعُ والعشرون: القولُ في الذي منْ شيءٍ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٩

الَّذي منْ شيءٍ يُقالُ بنوعٍ واحدٍ منَ الَّذي هوَ مثلُ ما يُقالُ الشَّيءُ منَ العنصرِ، وهذا يُقالُ بنوعينِ: إمَّا بالجنسِ الأوَّلِ، وإمَّا بالصُّورةِ الأخيرةِ، مثلَ ما ربَّما قيلَ إنَّ كلَّ الأشياءِ الَّتي تذوبُ منَ الماءِ، وربَّما قيلَ الصَّنمُ منَ النُّحاسِ؛ لأنَّ هذا هوَ ابتداءُ المضادَّةِ. وبنوعٍ آخرَ الَّذي هوَ منَ المركَّبِ منَ العنصرِ والصُّورةِ، مثلَ الأجزاءِ منَ الكلِّ، والقصيدةِ منْ كلامِ الشِّعرِ، مثلَ قصيدةٍ منَ الشِّعرِ المسمَّى الإلياذةَ، ومثلَ الحجارةِ منَ البيتِ، فإنَّ الصُّورةَ تمامٌ، والتَّامُّ هوَ الَّذي لهُ تمامٌ. ومنها ما يُقالُ كمثلِ الصُّورةِ منَ الجزءِ، ومثلَ الإنسانِ منْ ذي الرِّجلينِ، والنَّغمةِ منَ الحروفِ. وأيضًا بنوعٍ آخرَ مثلَ الصَّنمِ منَ النُّحاسِ، فإنَّهُ منَ العنصرِ المحسوسِ أوِ الجوهرِ المحسوسِ. وأيضًا مثلَ الصُّورةِ الَّتي منْ عنصرِ الصُّورةِ، فبعضُ هذهِ تُقالُ بهذهِ الأنواعِ. وبعضُها إذا كانَ بعضُ أجزاءِ هذهِ الأشياءِ لشيءٍ منْ هذهِ الأنواعِ، مثلَ الولدِ منَ الأبِ والأمِّ، ومنَ الأرضِ والنَّباتِ، وذلكَ أنَّها منْ بعضِ أجزائِها. وبنوعٍ آخرَ الَّتي هيَ بعدُ في الزَّمنِ، مثلَ اللَّيلِ منَ النَّهارِ، والمطرِ منَ الصَّحوِ، وذلكَ أنَّ هذهِ بعدَ تلكَ. وبعضُ هذهِ تُقالُ على هذا النَّوعِ لِما لها قوَّةٌ تتغيَّرُ بها بعضُها إلى بعضٍ، مثلَ الأشياءِ الَّتي قيلتِ الآنَ. وبعضُها لأنَّها تتلو بعضُها بعضًا بالزَّمنِ فقطْ، مثلَ قولِنا إنَّهُ منِ استواءِ النَّهارِ صارَ الغروبُ، أيْ إنَّهُ كانَ بعدَ استواءِ النَّهارِ، ونقولُ منْ حركاتِ ديونوسيا صارَ ترقولي، أيْ إنَّها بعدَ ديونوسيا.

ترجمة حديثة: يُقال الشيء إنه "من" شيء آخر بمعنى "المبدأ المحرِّك الأول". مثال ذلك أن يُقال إن القتال نشأ "من" الشتيمة، لأن الشتيمة هي مبدأ القتال.

ويُقال بمعنى آخر "من" "المركّب من المادة والصورة"، كما يُقال إن الأجزاء "من" الكل، والبيت الشعري "من" الإلياذة، والحجارة "من" البيت. وذلك لأن الغاية هي الصورة، والتام هو ما له غاية.

وهناك أشياء يُقال إنها "من" شيء آخر كما لو كانت ""من" الصورة كجزء منها". مثال ذلك الإنسان "من" ذي القدمين، والمقطع اللفظي "من" الحرف. وهذا يختلف عن قولنا التمثال "من" البرونز. فالجوهر المركّب يكون "من" المادة المحسوسة، والصورة كذلك تكون "من" المادة.

فهذه بعض المعاني. ويُقال "من" الشيء أيضًا إذا كان ناشئًا ""من" جزءٍ من شيء ما". مثال ذلك النسل "من" الأب والأم، والنباتات "من" الأرض، لأنها تنشأ "من" جزء منها.

ومن المعاني أيضًا، ما يأتي "بعد الشيء في الزمان". مثال ذلك الليل "من" النهار، والعاصفة "من" الطقس الصافي، لأن هذا يأتي بعد ذاك. وبعض هذه الأشياء التي تتعاقب زمنيًا يُقال فيها ذلك لأن بينها تحولًا متبادلًا (استحالة)، كما في الأمثلة التي ذكرناها الآن. وبعضها الآخر يُقال فيه ذلك لمجرد التعاقب في الزمن. مثال ذلك: انطلاق الرحلة البحرية "من" الاعتدال [الربيعي]، أي لأنها انطلقت بعد الاعتدال. أو عيد الثارجيليا "من" عيد باخوس، لأنه يأتي بعد عيد باخوس.

التّفسيرُ

لَمَّا عدَّدَ على كَمْ وجهٍ يُقالُ حرفُ "لهُ" وحرفُ "في" يريدُ: أنْ يُعدِّدَ الآنَ على كَمْ وجهٍ يُقالُ حرفُ "منْ"، وإنَّما عدَّدَ هذهِ الحروفَ منْ بينِ سائرِ الحروفِ لكثرةِ استعمالِها في العلومِ، ولكثرةِ وجوهِ المعاني الَّتي تدلُّ عليها.

فقولُهُ: "الَّذي منْ شيءٍ يُقالُ بنوعٍ واحدٍ منَ الَّذي هوَ مثلُ ما يُقالُ الشَّيءُ منَ العنصرِ" يريدُ: أنَّ "كذا منْ كذا" يُقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، أحدُها مثلُ ما يُقالُ إنَّ الشَّيءَ منْ عنصرِهِ، وهذا هوَ أوَّلُ مدلولِ "منْ" وأشهرُهُ.

ثمَّ قالَ: "وهذا يُقالُ على نوعينِ: إمَّا بالجنسِ الأوَّلِ، وإمَّا بالصُّورةِ الأخيرةِ" يريدُ: والعنصرُ الَّذي يُقالُ إنَّ الشَّيءَ منهُ ربَّما كانَ العنصرَ الأوَّلَ الَّذي هوَ بمنزلةِ الجنسِ البعيدِ، وربَّما كانَ العنصرَ القريبَ وهوَ الَّذي لهُ الصُّورةُ الأخيرةُ في الكونِ، أعني الَّذي يقبلُ الصُّورةَ الأخيرةَ.

ثمَّ أتى بمثالِ هذينِ فقالَ: "مثلَ ما ربَّما قيلَ إنَّ كلَّ الأشياءِ الَّتي تذوبُ منَ الماءِ، وربَّما قيلَ الصَّنمُ منَ النُّحاسِ؛ لأنَّ هذا هوَ ابتداءُ المضادَّةِ" يريدُ: فمثالُ العنصرِ البعيدِ هوَ الماءُ للأشياءِ الذَّائبةِ مثلَ الرَّصاصِ والنُّحاسِ والحديدِ، فإنَّهُ يُقالُ في هذهِ إنَّها منَ الماءِ. ومثالُ العنصرِ القريبِ هوَ الصَّنمُ منَ النُّحاسِ، فإنَّ النُّحاسَ هوَ الَّذي فيهِ يوجدُ العدمُ المضادُّ لصورةِ الصَّنمِ أوَّلًا، وهوَ الَّذي أرادَ بقولِهِ: "لأنَّ هذا هوَ ابتداءُ المضادَّةِ"، أيْ إنَّهُ الموضوعُ الأوَّلُ القابلُ لصورةِ الصَّنمِ وعدمِها على التَّعاقبِ والتَّوالي.

ثمَّ قالَ: "وبنوعٍ آخرَ الَّذي هوَ منَ المركَّبِ منَ العنصرِ والصُّورةِ، مثلَ الأجزاءِ منَ الكلِّ، والقصيدةِ منْ كلامِ الشِّعرِ، مثلَ قصيدةٍ منَ الشِّعرِ المسمَّى الإلياذةَ،

ومثلَ الحجارةِ منَ البيتِ" يريدُ: ويُقالُ "منْ" على نوعٍ آخرَ وهوَ جزءُ الشَّيءِ منَ الشَّيءِ، مثلَ ما يُقالُ إنَّ الجزءَ منَ الكلِّ، وبالجملةِ مثلَ قولِنا: "اليدُ منَ الإنسانِ"، ومثلَ قولِنا: "قصيدةُ كذا منَ الشِّعرِ المسمَّى كذا"، وهذهِ هيَ الأجزاءُ الَّتي منْ جهةِ الكمِّيَّةِ، وذلكَ أنَّ هذهِ الأجزاءَ تساوي الكلَّ بأنَّ كليهما مركَّبٌ منْ مادَّةٍ وصورةٍ، أعني الجزءَ والكلَّ، ومثلَ قولِنا: "الحجارةُ منَ البيتِ". وقولُهُ: "فإنَّ الصُّورةَ تمامٌ، والتَّامُّ هوَ الَّذي لهُ تمامٌ" يريدُ: وإنَّما يُقالُ "الحجارةُ منَ البيتِ" لأنَّ صورةَ البيتِ هيَ تمامٌ للبيتِ، والبيتُ هوَ التَّامُّ بالتَّمامِ الَّذي لهُ، وأجزاءُ البيتِ منَ البيتِ، أيْ تتكوَّنُ أجزاءُ البيتِ منَ البيتِ على جهةِ التَّحليلِ، والبيتُ منْ أجزائِهِ على جهةِ التَّركيبِ، بأنْ تخلعَ أيضًا صورَها وتقبلَ صورةَ البيتِ.

ثم قالَ: "ومنْها ما يُقالُ كمثْلِ الصُّورةِ منَ الْجُزْءِ، ومثْلِ الْإنْسانِ منْ ذي الرِّجْلَيْنِ، والنَّغْمةِ منَ الْحُروفِ" يُريدُ:- ومنْها ما يُقالُ بعكْسِ ذلكَ، أيِ الْكُلُّ منَ الْجُزْءِ، مثْلَ الْإنْسانِ منْ ذي الرِّجْلَيْنِ، والنَّغْمةِ منَ الْحُروفِ.

وقوْلُهُ: "وأيْضًا بنوْعٍ آخرَ مثْلَ الصَّنمِ منَ النُّحاسِ، فإنَّهُ منَ الْعُنْصُرِ الْمحْسوسِ، أوِ الْجوْهرِ الْمحْسوسِ" يُريدُ:- أنَّ هذا النَّوْعَ هوَ كوْنُ الصُّورةِ منَ الْعُنْصُرِ، أيْ أنَّ "منْ" يُقالُ على ثلاثةِ أنْواعٍ: إمَّا الْمركَّبُ منَ الصُّورةِ والْعُنْصُرِ، وإمَّا الْأجْزاءُ منَ الْكُلِّ، وإمَّا الْكُلُّ منَ الْأجْزاءِ. وعلى هذا يكونُ كأنَّهُ كرَّرَ الْمعْنى الْأوَّلَ، ويحْتملُ أنْ يُريدَ:- أنَّهُ قدْ يُقالُ إنَّ كذا منْ كذا، أيْ أنَّ طبيعةَ الْمتكوِّنِ هيَ طبيعةُ الَّذي يكونُ منْهُ، مثْلَ قوْلِنا إنَّ الصَّنمَ منَ النُّحاسِ، أيْ أنَّ طبيعةَ الصَّنمِ هيَ طبيعةُ النُّحاسِ، ولعلَّ ذلكَ إنَّما تمثَّلَ بهِ لِما كانوا يعْتقدونَ في الْأصْنامِ أنَّها الْآلِهةُ.

ثم قالَ: "فبعْضُ هذهِ تُقالُ بهذهِ الْأنْواعِ، وبعْضُها إذا كانَ بعْضُ أجْزاءِ هذهِ الْأشْياءِ لِشيْءٍ منْ هذهِ الْأنْواعِ؛ مثْلَ الْولَدِ منَ الْأبِ والْأُمِّ، ومنَ الْأرْضِ،

ومِنَ النَّباتِ، وذلِكَ أنَّها مِنْ بَعْضِ أجْزائِها" يُريدُ:- أنَّ بَعْضَ ما يُقالُ فيهِ إنَّ شَيْئًا مِنْ شَيْءٍ يُقالُ على نَحْوَيْنِ، أحدُهُما أنْ يكونَ ذلكَ الشَّيْءُ مِنْ كُلِّ ذلكَ الشَّيْءِ، مثْلَ قوْلِنا الْحَيوانُ الدَّمَويُّ مِنَ اللَّحْمِ، فإنَّ جَميعَ اللَّحْمِ محْصورٌ في الْحَيوانِ الدَّمَويِّ، وأمَّا قوْلُنا الابْنُ مِنَ الأبِ والأُمِّ فإنَّهُ جُزْءٌ منْهُما، وكذلكَ هُوَ مِنَ الأرْضِ ومِنَ النَّباتِ، ويَعْني بالنَّباتِ الْغِذاءَ.

ثم قالَ: "وبنوْعٍ آخرَ الَّتي هيَ بَعْدُ في الزَّمنِ، مثْلَ اللَّيْلِ مِنَ النَّهارِ، والْمطرِ مِنَ الصَّحْوِ، وذلِكَ أنَّ هذهِ بَعْدُ تلْكَ" يُريدُ:- وقدْ يُقالُ حرْفُ "مِنْ" على جِهَةِ الاسْتِعارَةِ على معْنى حرْفِ "بَعْدَ"، مثْلَ قوْلِ الْقائِلِ اللَّيْلُ مِنَ النَّهارِ، فإنَّهُ ليْسَ اللَّيْلُ مِنَ النَّهارِ على أنَّ النَّهارَ عُنْصرٌ لَهُ ولا جُزْءٌ، بلْ معْنى "مِنْ" ههُنا معْنى "بَعْدَ"، أيْ أنَّ اللَّيْلَ بَعْدَ النَّهارِ، ودلالَةُ حرْفِ "مِنْ" الأولى إنَّما هيَ على الْمادَّةِ أوْ ما يُشْبهُ المادَّةَ، ولِشَبَهِ الأجْزاءِ بالْمادَّةِ قيلَ الْكُلُّ مِنَ الأجْزاءِ، ولِكوْنِ الكلِّ أيْضًا شَبيهًا بالْعُنصُرِ قيلَ الجزْءُ مِنَ الكلِّ، فهَذا الحرْفُ بالجمْلَةِ يُقالُ إمَّا على الْعُنصُرِ وإمَّا على ما يُشْبهُ الْعُنصُرَ، وقدْ يُقالُ بمَعْنى "بَعْدَ".

وقوْلُهُ: "وبَعْضُ هذهِ تُقالُ على هذا النَّوْعِ لما لَها قوَّةٌ تَتغيَّرُ بِها بَعْضُها إلى بَعْضٍ، مثْلَ الأشْياءِ الَّتي قيلَتِ الآنَ، وبَعْضُها لأنَّها تَتْلو بَعْضُها بَعْضًا بالزَّمنِ فقطْ، مثْلَ قوْلِنا إنَّهُ مِنِ اسْتِواءِ النَّهارِ صارَ الْغُروبُ، أيْ أنَّهُ كانَ بَعْدَ اسْتِواءِ النَّهارِ" يُريدُ:- وجَميعُ الْمعاني الَّتي يَدُلُّ عليها بحرْفِ "مِنْ" تَنْحصرُ في معْنيَيْنِ، أحدُهُما في كُلِّ شيْئَيْنِ يتغيَّرُ أحدُهُما إلى الثَّاني، فإنَّ الْمُتغيِّرَ يُقالُ إنَّهُ مِنَ الَّذي يتغيَّرُ منْهُ، فالْعُنْصرُ يَتغيَّرُ إلى الْمُركَّبِ وإلى الصُّورةِ، والْمُركَّبُ أيْضًا يَتغيَّرُ إلى الْعُنْصرِ، والكلُّ يَتغيَّرُ إلى الأجْزاءِ عِنْدَ فَسادِهِ تكونُ الأجْزاءُ، والأجْزاءُ تَتغيَّرُ إلى الكلِّ عِندَ كونِ الكلِّ. والْمَعنى الثَّاني بمَعنى يتْلو، فإنَّ الأشْياءَ الَّتي تَتْلو بَعْضُها بَعْضًا قدْ يُقالُ فيها إنَّ بَعْضَها مِنْ بَعْضٍ إلَّا أنَّ "مِنْ" ههُنا بمَعْنى "بَعْدَ".

وأمَّا قوْلُهُ: "ونَقولُ مِنْ حَرَكاتِ ديونيسَ صارَ ترْغيًا" يُريدُ:- أنَّ بَعْدَ حَرَكاتِ فُلانٍ صارَ فُلانٌ أوْ تَحرَّكَ فُلانٌ، وبِهذهِ الْجِهَةِ نَقولُ إنَّ الْمُتَحرِّكَ فيما بيْنَ ما منْهُ وما إليْهِ.

الفصلُ الخامسُ والعشرون: القولُ في الجزءِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٠

الجزءُ يقالُ إما بنوعٍ واحدٍ الذي فيهِ يمكنُ أنْ تتجزأَ الكميةُ بنوعٍ ما، فإنَّ الذي ينقصُ منَ الكميةِ بأنهُ كميةٌ يقالُ أبداً جزءُ ذلكَ الذي انتقصَ منهُ، مثلُ الاثنينِ فإنهما تقالُ جزءُ الثلاثةِ بنوعٍ ما، وبنوعٍ آخرَ الذي يعدُّ الشيءَ مثلُ هذهِ فقطْ، ولذلكَ ربما قيلَ إنَّ الاثنينِ جزءُ الثلاثةِ وربما قيلَ إنها ليستْ كذلكَ، وأيضاً التي يمكنُ أنْ تتجزأَ الصورةُ فيها منْ غيرِ الكميةِ تقالُ أيضاً أجزاءً لهُ، ولذلكَ قالوا إنَّ الصورَ أجزاءُ الجنسِ، وأيضاً التي فيها يتجزأُ الشيءُ أوِ التي منها تركيبُ الكلِّ أوِ الصورةِ أوِ الذي لهُ صورةٌ مثلُ كرةِ النحاسِ أوْ برادةِ نحاسٍ فإنَّ النحاسَ جزءُ لهُ، وهذا هوَ العنصرُ الذي فيهِ الصورةُ، والزاويةُ أيضاً جزءٌ، وأيضاً التي في الكلمةِ الدالةِ على كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ هيَ أيضاً أجزاءُ الكلِّ، ولذلكَ الجنسُ يقالُ جزءُ الصورةِ.

ترجمة حديثة: يقال 'الجزء' على نحو أول: ما ينقسم إليه الكم بأي طريقة كانت؛ لأن ما يُقتطع من الكم، من حيث هو كم، يسمى دائماً جزءاً منه، وبهذا

المعنى يقال إن الاثنين جزء من الثلاثة. وعلى نحو آخر: يقال الجزء فقط على الأشياء التي تقيس الكم (أي تقسمه بالتساوي)؛ ولذلك فإن الاثنين جزء من الثلاثة بوجه، وليست جزءاً منها بوجه آخر. وكذلك الأشياء التي يمكن أن ينقسم إليها الصنف (الصورة) دون الكم، يقال أيضاً إنها أجزاؤه؛ ولهذا السبب يقولون إن الأنواع هي أجزاء الجنس. وكذلك ما ينقسم إليه الشيء، أو ما يتألف منه الكل، سواء كان هو الصورة نفسها، أو الشيء الذي يحمل الصورة؛ فمثلاً، في الكرة النحاسية أو المكعب النحاسي، يكون النحاس نفسه (وهو المادة التي تظهر فيها الصورة) والزاوية جزءاً منه. وكذلك العناصر الموجودة في الحد (التعريف) الذي يوضح ماهية كل شيء، هي أيضاً أجزاء للكل؛ ولهذا السبب يقال أيضاً إن الجنس جزء من النوع، بينما بوجه آخر يكون النوع جزءاً من الجنس.

التّفْسيرُ

قولِهِ: "الجزءُ يقالُ إما بنوعٍ واحد الذي فيهِ يمكنُ أنْ تتجزأَ الكميةُ بنوعٍ ما، فإنَّ الذي ينقصُ منَ الكميةِ بأنهُ كميةٌ يقالُ أبداً جزءُ ذلكَ الذي انتقصَ منهُ، مثلُ الاثنينِ فإنهما تقالُ جزءُ الثلاثةِ بنوعٍ ما"، يريدُ:- أنَّ الجزءَ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، إما بنوعٍ واحدٍ فالذي فيهِ وإليهِ تتجزأُ الكميةُ بما هوَ كميةٌ بنوعٍ منْ أنواعِ التجزّي، فإنَّ الذي إذا فُصلَ نقصَ منَ الكميةِ بما هيَ كميةٌ يقالُ إنهُ جزءُ ذلكَ الذي انتقصَ بتفصيلِهِ منهُ، وإنما قالَ بنوعٍ ما تحفّظاً منَ الجزءِ المقدَّرِ، وهذا الجزءُ هوَ الغيرُ مقدَّرٍ للكلِّ مثلُ الاثنينِ فإنهُ يقالُ جزءُ الثلاثةِ، والثلاثةُ جزءُ الأربعةِ، وليسَ واحدٌ منْ هذهِ مقدارَ الكلِّ.

ثمَّ قالَ: "وبنوعٍ آخرَ الذي يعدُّ الشيءَ مثلُ هذهِ فقطْ، ولذلكَ ربما قيلَ إنَّ الاثنينِ جزءُ الثلاثةِ وربما قيلَ إنها ليستْ كذلكَ"، يريدُ:- ويقالُ الجزءُ بنوعٍ آخرَ

ما كانَ منْ هذهِ عاداً ومقدّراً للشيءِ الذي هوَ جزءٌ لهُ، ولذلكَ ربما قيلَ إنَّ الاثنينِ جزءُ الثلاثةِ وربما قيلَ إنها ليستْ بجزءٍ لها إذْ كانتْ لا تقدّرُها، ويقالُ إنَّ الواحدَ هوَ جزءٌ لها بهذا المعنى لا الاثنينِ، وكذلكَ الاثنانِ جزءُ الستةِ هيَ بهذا المعنى، فالجزءُ الذي على طريقِ الكميةِ نوعانِ: مقدَّرٌ وغيرُ مقدَّرٍ، والمهندسونَ إنما يطلقونَ اسمَ الجزءِ على المقدَّرِ أكثرَ ذلكَ.

ثمَّ ذكرَ معنىً ثالثاً منْ معاني الجزءِ وهوَ الذي تتجزأُ إليهِ الصورةُ فيها منْ غيرِ الكميةِ، فقالَ: "وأيضاً التي يمكنُ أنْ تتجزأَ الصورةُ فيها منْ غيرِ الكميةِ تقالُ أيضاً أجزاءً لهُ، ولذلكَ قالوا إنَّ الصورَ أجزاءُ الجنسِ"، يريدُ:- ويقالُ الجزءُ أيضاً على الشيءِ الذي إليهِ تنقسمُ الصورةُ بما هيَ صورةٌ، وهذا الانقسامُ هوَ الذي يكونُ منْ جهةِ الكيفيةِ لا الانقسامُ الذي يكونُ منْ جهةِ الكميةِ، وهذا المعنى هوَ للصورِ المركبةِ، فإنَّ الصورَ المركبةَ تنقسمُ إلى صورٍ مثلِ الصورِ التي هيَ أجناسٌ فإنها تنقسمُ إلى الصورِ التي هيَ أيضاً فصولٌ لتلكَ الأجناسِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً التي فيها يتجزأُ الشيءُ أوِ التي منها تركيبُ الكلِّ أوِ الصورةِ أوِ الذي لهُ صورةٌ مثلُ كرةِ النحاسِ أوْ برادةِ نحاسٍ فإنَّ النحاسَ جزءُ لهُ"، يريدُ:- وتقالُ الأجزاءُ على التي يتجزأُ إليها المركّبُ منْ مادةٍ وصورةٍ وهيَ المادةُ والصورةُ، فإنهُ يقالُ إنَّ كرةَ النحاسِ تتجزأُ إلى النحاسِ وإلى الكرويةِ، وهذا هوَ غيرُ الأولِ لأنَّ الأولَ هوَ ما تتجزأُ فيهِ الصورةُ إلى صورةٍ مثلِ تجزّي صورةِ النوعِ إلى الجنسِ، وهذا الثاني هوَ تجزّي الشيءِ إلى الصورةِ والمادةِ، وقولُهُ: "وهذا هوَ العنصرُ الذي فيهِ الصورةُ"، يريدُ:- أنَّ تجزّي الشيءِ إلى مادةٍ وصورةٍ هوَ نوعٌ منْ التجزيءِ غيرُ تجزّي النوعِ إلى صورةٍ عامةٍ وخاصةٍ.

وقولُهُ: "والزاويةُ أيضاً جزءٌ"، يحتملُ أنْ يريدَ:- أنَّ الزاويةَ جزءٌ منَ الشكلِ بهذينِ المعنيينِ جميعاً، أيْ منْ طريقِ الكميةِ ومنْ طريقِ الكيفيةِ، ويحتملُ أنْ يريدَ:- أنَّ الزاويةَ أيضاً تنقسمُ إلى زوايا، وذلكَ أنَّ انقسامَ الزاويةِ إلى زوايا هوَ انقسامٌ في الكيفيةِ والكميةِ، ولذلكَ أشكلَ على قومٍ في أيِّ جنسٍ منْ أجناسِ العظمِ تجعلُ الزاويةُ حتى جعلَها بعضُهم جنساً رابعاً فقالَ: أجناسُ الأعظامِ أربعةٌ: الجسمُ، والسطحُ، والخطُّ، والزاويةُ، وأحسبُ أنَّ ابنَ معاذٍ التعاليميَّ الأندلسيَّ أحدُ منْ قالَ هذا القولَ على تقدّمِ هذا الرجلِ في التعاليمِ وعِظَمِ مكانِهِ فيها.

ثم ذكر أيضا تجزئًا خامسا فقال: "وأيضا التي في الكلمة الدالة على كل واحد من الأشياء هي أيضا أجزاء الكل" يريد: وأيضا الأشياء التي تركبت منها الحدود الدالة على أنية كل واحد من الأشياء يقال فيها أيضا إنها أجزاء للمحدود والحد. وقوله "ولذلك الجنس يقال جزء الصورة" يريد: ولذلك قيل في صور الأنواع إن الجنس جزء لها، وذلك إن صورة النوع تنقسم إلى الجنس والفصل، وإنما صار هذا المعنى معنى خامسا؛ لأن الصورة من حيث هي جنس وفصل هي مخالفة للصور من حيث هي صور، لأن كونها جنسا أو فصلا هو معنى عارض لها.

الفصلُ السادسُ والعشرون: القولُ في الكلِّ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣١

الكلُّ يقالُ الذي لم يذهبْ منهُ جزءٌ منَ الأجزاءِ التي بها يقالُ كلٌّ، ويقالُ كلٌّ بالطبعِ المحيطِ بالمحاطِ بها حتى إنَّ المحاطَ بها شيءٌ واحدٌ، وهذا على نوعينِ: إما كما أنَّ كلَّ واحدٍ منَ الأشياءِ واحدٌ، وإما كما الواحدُ من هذهِ، فإنَّ الكليَّ والذي يقالُ بنوعٍ كلّيٍّ إنَّهُ شيءٌ كليٌّ هو كليٌّ كمثلِ أشياءَ تحيطُ بأشياءَ كثيرةٍ وتحملُ على الأشياءِ الجزئيةِ فتكونُ كلها واحداً كالجزئيِّ مثلَ الإنسانِ والفرسِ لأنهما جميعاً حيوانٌ، وأما المتصلُ والذي لهُ نهايةٌ فهو إذا كانَ واحداً ما من أشياءَ كثيرةٍ هي فيهِ أكثرُ ذلكَ بالقوةِ وإلا فبفعلٍ ما أيضاً، وأكثرُ هذهِ بعينها التي هي مثلُ هذهِ بالطبعِ أو بالمهنةِ كما قلنا في الواحدِ أيضاً، كأنَّ الوحدانيةَ كليةٌ ما للكميةِ، وإذ لها ابتداءٌ ووسطٌ وأخيرٌ، فجميعُ التي لا يكونُ من وضعها اختلافٌ يقالُ جميعٌ، وجميعُ التي يكونُ من وضعها اختلافٌ يقالُ كلٌّ، وجميعُ التي يمكنُ فيها الحالانِ جميعاً يقالُ كلٌّ وجميعٌ، فهذهِ هي جميعُ التي طبيعتها تبقى على حالها في النقلةِ، وأما في الصورةِ فلا مثلَ الشمعِ والثوبِ فإنهما تقالُ كلٌّ وجميعٌ لأنَّ لها الحالينِ، فأما الماءُ وكلُّ واحدٍ منَ الأشياءِ الرطبةِ وعددٌ فيقالُ جميعٌ، ولا يقالُ جميعُ كلِّ العددِ وكلُّ الماءِ إلا بنوعِ الاستعارةِ، ويقالُ جميعُ التي قولُ الجميعِ عليها كقولِ المجموعِ على الواحدِ منها كما يقالُ في المنفصلةِ مجموعُ هذا العددِ وجميعُ هذهِ الآحادِ.

ترجمة حديثة: يُقال "الكلّ" على ما لا يغيب عنه جزء من أجزائه التي يُقال إن الكلّ يتكوّن منها بالطبع.

وأيضاً [يُقال "الكلّ"] على ما يحتوي الأشياء المحتواة، بحيث تكون تلك شيئًا واحدًا. وهذا على وجهين: فإما أن يكون كل واحد [من المحتويات] شيئًا واحدًا، أو أن يكون ذلك الشيء الواحد [أي الكلّ] مؤلفًا من هذه [المحتويات].

فالكُلّي، وما يُقال عنه على الإطلاق إنه "كلٌّ" ما لكونه يحتوي على كثيرين، يُقال عنه ذلك لأنه يُحمل على كل واحد من الأفراد، وتكون جميع هذه الأفراد شيئًا واحدًا [من حيث النوع]. مثال ذلك الإنسان والفرس والإله، فهي جميعًا حيوانات.

ومن جهة أخرى، فإن المتصل والمتناهي، حينما يتألّف منهما شيء واحد من أجزاء كامنة فيه، يكون "كلاً" على الأخص بالقوة، لا بالفعل. وهذه الأشياء تكون "كلاً" بالطبع أكثر مما تكون بالصناعة، كما نقول عن "الواحد"، فكأن "الكليّة" هي ضرب من الوحدة.

وأيضًا، ما له مبدأ ووسط ونهاية، ولا يُحدِث وضعُ أجزائه فرقًا، يُقال له "الجميع". وأما ما يُحدث وضعُ أجزائه فرقًا، فيُقال له "الكلّ". وما اتفق له الأمران معًا، يُقال له "الجميع" و"الكلّ". وهذه هي الأشياء التي تبقى طبيعتها واحدة عند تبديل الوضع، أما صورتها فلا، مثل الشمع والثوب. فهذه يُقال لها "الكلّ" و"الجميع" معًا.

أما الماء وكل ما هو رطب، وكذلك العدد، فيُقال عنها "الجميع"؛ ولكن لا يُقال "عددٌ كلٌّ" ولا "ماءٌ كلٌّ" إلا على سبيل المجاز.

وأما صيغة الجمع "الجميع"، فتُقال على الأشياء التي يُقال عنها "الجميع" كشيء واحد، بينما تُقال "الجميع" على هذه الأشياء نفسها باعتبارها منقسمة. [مثال ذلك قولنا]: "مجموع هذا العدد"، و"جميع هذه الآحاد".

التّفسيرُ

قولهُ: "الكلُّ يقالُ على الذي لم يذهبْ منهُ شيءٌ ما من الأجزاءِ التي بها يقالُ كلٌّ"، يريدُ:- أنَّ الكلَّ يقالُ على معانٍ أحدها الذي لم يذهبْ منهُ جزءٌ من الأجزاءِ التي بالإضافةِ إليها يقالُ فيهِ إنَّهُ كلٌّ، لأنَّ الكلَّ إنما هو كلٌّ للأجزاءِ.

ثمَّ قالَ: "ويقالُ كلٌّ بالطبعِ المحيطِ بالمحاطِ بها حتى إنَّ المحاطَ بها شيءٌ واحدٌ"، يريدُ:- ويقالُ كلٌّ بالطبعِ وبمعنىً متقدمٍ إذا كانَ المحيطُ والمحاطُ بهِ فيهِ شيئاً واحداً.

ثمَّ قالَ: "وهذا على نوعينِ إما كما أنَّ كلَّ واحدٍ من الأشياءِ واحدٌ وإما كما الواحدُ من هذهِ"، يريدُ:- وهذا الكليُّ الذي هو محيطٌ يقالُ على نوعينِ، أحدهما مثلَ ما نقولُ في كلِّ واحدٍ من الأشياءِ المشارِ إليها إنَّهُ كلٌّ إذا لم ينقصهُ شيءٌ من أجزائهِ، والثاني مثلَ ما نقولهُ على التشبيهِ بهذا وهو الكليُّ، وهو الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وأما كما الواحدُ من هذهِ"، يريدُ:- وأما الذي نقولُ فيهِ هذا الاسمَ على التشبيهِ بهذهِ.

ثمَّ أخذَ يعرفُ الشبهَ الذي بينَ الكليِّ والكلِّ فقالَ: "فإنَّ الكلَّ والذي يقالُ بنوعٍ كليٍّ إنَّهُ شيءٌ كليٌّ هو كلٌّ كمثلِ أشياءَ تحيطُ بأشياءَ كثيرةٍ وتحملُ على الأشياءِ الجزئيةِ"، يريدُ:- فإنَّ الكلَّ والكليَّ يتشابهانِ من قبلِ أنَّ الكليَّ محيطٌ بالأشياءِ الجزئيةِ كما الكلُّ محيطٌ بالأجزاءِ وحاصرٌ لها، فهما يجتمعانِ في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما محيطٌ ومحاطٌ بهِ.

وقولهُ: "وتحملُ على الأشياءِ الجزئيةِ فتكونُ كلها واحداً كالجزئيِّ مثلَ الإنسانِ والفرسِ لأنهما جميعاً حيوانٌ"، يريدُ:- ووجهُ شبههِ للكلِّ أنَّهُ يحملُ على الأشياءِ الجزئيةِ فتصيرُ واحدةً على نحوٍ شبيهٍ بالواحدِ الجزئيِّ، أعني أنَّ الواحدَ الذي هو كلٌّ يصيرُ الأجزاءَ متحدةً مثلَ كونِ الإنسانِ والفرسِ واحداً بالحيوانيةِ.

ثمَّ قالَ: "وأما المتصلُ والذي لهُ نهايةٌ فهو إذا كانَ واحداً ما من أشياءَ كثيرةٍ هي فيهِ أكثرُ ذلكَ بالقوةِ وإلا فبفعلٍ ما أيضاً"، يريدُ:- والكلُّ الذي يقالُ على المتصلِ ذي النهايةِ، أعني المنحازَ عن غيرِهِ، فهو إنما يقالُ فيهِ إنَّهُ كلٌّ وواحدٌ إذا كانَ من أشياءَ كثيرةٍ هي في الأكثرِ موجودةٌ فيهِ بالقوةِ أو قريبةٌ من القوةِ، وهو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: وإلا فبفعلٍ ما، وقد يقالُ الكلُّ على ما فيهِ أجزاءٌ بالفعلِ ولكنها متصلةٌ أو متماسةٌ.

ثمَّ قالَ: "وأكثرُ هذهِ بعينها التي هي مثلُ هذهِ بالطبعِ أو بالمهنةِ كما قلنا في الواحدِ أيضاً"، يريدُ:- وأكثرُ ما يقالُ في هذهِ إنها كلٌّ ما كانتْ أجزاؤها متصلةً بالطبعِ أو بالصناعةِ كما قلنا في الواحدِ الذي يقالُ على المتصلِ. وقولهُ: "كأنَّ الوحدانيةَ كليةٌ ما للكميةِ"، يريدُ:- وإنما كانَ الكلُّ والواحدُ معنىً متشابهاً لأنَّ الوحدانيةَ كأنها كليةٌ ما للكميةِ، يريدُ:- الوحدانيةَ التي تقالُ على المتصلِ، وذلكَ أنها كالكليةِ المحيطةِ بالأجزاءِ.

وقولُهُ: "وإذْ لها ابتداءٌ ووسطٌ وأخيرٌ، فجميعُ التي لا يكونُ من وضعِها اختلافٌ يُقالُ جميعٌ، وجميعُ التي يكونُ من وضعِها اختلافٌ يُقالُ كلٌّ". يريدُ: وإذْ الأجزاءُ التي منها الكلُّ فيها أولٌ ووسطٌ وأخيرٌ، فالكلياتُ التي لا يعرضُ أنْ تختلفَ صورُها من قبلِ اختلافِ وضعِ أجزائِها يُقالُ لها جميعٌ، والتي يعرضُ للكلِّ منها اختلافٌ في الصورةِ من قبلِ اختلافِ وضعِ أجزائِها يُقالُ لها كلٌّ لا جميعٌ. وهذهِ هي مثلُ الأشياءِ المركبةِ من أجزاءٍ مختلفةٍ بالشكلِ والمقدارِ، وإذا اختلفتْ في الوضعِ فسدتْ صورةُ الكلِّ وطبيعةُ الجزءِ كالحالِ في أجزاءِ الحيوانِ.

ثم قالَ: "وجميعُ التي يمكنُ فيها الحالانِ جميعاً يُقالُ كلٌّ وجميعٌ". ولما ذكرَ هذهِ الأصنافَ أتى بمثالاتِها فقالَ: "فهذهِ هي جميعُ التي طبيعتُها تبقى على حالِها

في النقلةِ، وأما في الصورةِ فلا، مثلُ الثوبِ والشمعِ". يريدُ: والأشياءُ التي يُلفى فيها الحالتانِ جميعاً فهي التي إذا تبدلتْ أجزاؤُها وانتقلَ بعضُها إلى مواضعِ بعضٍ بقيتْ طبيعتُها محفوظةً في جوهرِها، وأما في شكلِها فتختلفُ مثلُ الشمعِ والزفتِ، فإنَّهُ إذا تبدلتْ أجزاؤُهُ بقيتْ شمعاً ولكنْ يختلفُ شكلُهُ، فهذه كما قالَ يُقالُ فيها كلٌّ وجميعٌ لأنَّ لها الحالينِ جميعاً، أعني التغيرَ وعدمَ التغيُّرِ عندَ تنقلِ الأجزاءِ بعضِها إلى بعضٍ.

ثم قالَ: "فأما الماءُ وكلُّ واحدٍ من الأشياءِ الرطبةِ وعددٍ فيُقالُ جميعٌ". يريدُ: فأما مثلُ الماءِ وجميعُ الأشياءِ الرطبةِ والعددِ فيُقالُ فيها جميعٌ، لأنَّ الماءَ ليسَ تختلفُ صورتُهُ باختلافِ وضعِ أجزائِهِ، أعني بنقلةِ بعضِها إلى مواضعِ بعضٍ.

ثم قالَ: "ولا يُقالُ جميعُ كلِّ العددِ وكلِّ الماءِ إلا بنوعِ الاستعارةِ". يريدُ: ولا يُقالُ هذا العددُ هو كلٌّ ولا مجموعٌ ولا في الماءِ ولا بالجملةِ فيما ليسَ لهُ كلٌّ إلا بنوعِ الاستعارةِ.

وقولُهُ: "ويُقالُ جميعُ التي قولُ الجميعِ عليها كقولِ المجموعِ على الواحدِ منها، كما يُقالُ في المنفصلةِ مجموعُ هذا العددِ وجميعُ هذه الآحادِ". يريدُ: وبالجملةِ فالذي يُقالُ عليه جميعٌ بالحقيقةِ هو الذي يدلُّ منهُ لفظُ جميعٌ على الذي يدلُّ مجموعٌ، مثلَ ما نقولُ على العددِ إنَّهُ مجموعُ آحادٍ كذا.

الفصلُ السابعُ والعشرون: القولُ في الناقصِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٢

ويقالُ من الكمياتِ ناقصُ عضوٍ وليسَ كيفَ ما وقعَ، بل ينبغي أن يكونَ ذلكَ الشيءُ شيئاً ما لا ينفصلُ، وأن يكونَ يقالُ في الاثنينِ إذا انتقصَ منها أحدُ الواحدينِ لا يقالُ ناقصُ عضوٍ، لأنَّ ناقصَ العضوِ لا يساوي النقصَ ولا يقالُ مساوٍ له في وقتٍ من الأوقاتِ، ولا شيءٌ من أجزاءِ العددِ البتةَ. وأما الجوهرُ فينبغي أن يكونَ ثابتاً، فإنه إن نقصَ من المشربةِ عضوٌ فالمشربةُ ثابتةٌ، وأما العددُ فليسَ هوَ هوَ. ومع ما وصفنا وإن كانت متشابهةَ الأجزاءِ، ولا هي كلها أيضاً، فإنَّ العددَ ثابتٌ، فإذن لها أجزاءٌ غيرُ متشابهةٍ، مثلُ اثنينِ، ثلاثةٍ، وغيرها. وبنوعٍ كلِّ جميعُ التي لا يكونُ من وضعها اختلافٌ ليسَ يكونُ منها شيءٌ ناقصُ عضوٍ، مثلُ الماءِ والنارِ، بل ينبغي أن تكونَ هذه مثلَ التي لها وضعٌ بالجوهرِ، وأيضاً أن تكونَ متصلةً. فإنَّ التأليفَ من غيرِ متشابهةِ الأجزاءِ ولها وضعٌ أيضاً، لكنه لا يكونُ ناقصَ عضوٍ. ومع هذا، ولا جميعُ الأشياءِ التي هي بكليتها، ولا التي هي بعدمِ جزءٍ ما من أجزائها هي ناقصةُ أعضاءٍ، فإنه لا يقالُ ناقصُ عضوٍ إذا انتقصَ شيءٌ من التي للجوهرِ بالحقيقةِ، ولا إذا كانَ حيثُ ما كانَ من المواضعِ، مثلُ المشربةِ إن ثُقِبَتْ لا يقالُ لها ناقصُ عضوٍ، بل إذا نقصَ إما الأذنُ أو شيءٌ من الأطرافِ للإنسانِ، لا إذا انتقصَ لحمٌ أو الطحالُ، بل إذا انتقصَ طرفٌ من أطرافهِ، وهذا أيضاً ليسَ كلٌّ، بل الذي إذا انتُزِعَ كله لا يتكونُ، وكذلكَ الصلعُ ليسَ بناقصِ أعضاءٍ.

ترجمة حديثة: لا يُقال "المبتور" عن أيّ كمٍّ كان، بل ينبغي أن يكون [ذلك الكم] قابلاً للقسمة وأن يكون كلاً. فالاثنان ليسا مبتورين إذا أُخذ منهما واحد، إذ ليس الجزء المبتور والباقي متساويين قط، ولا أيُّ عددٍ على الإطلاق [يكون مبتوراً]. [فلكي يكون الشيء مبتوراً] يجب أن يبقى جوهره؛ فإذا بُتِرَت الكأس، وجب أن تظلّ كأساً، أما العدد فإنه لا يعود هو نفسه.

وإضافة إلى ذلك، إذا كانت الأجزاء غير متشابهة، فلا يُقال عنها مبتورة أيضاً، فالعدد له أجزاء غير متشابهة، كالاثنين والثلاثة مثلاً. وعموماً، لا شيء مما لا يُحدِثُ وضعُهُ فرقاً يكون مبتوراً، كالماء أو النار؛ بل يجب أن تكون [الأشياء المبتورة] مما لها وضعٌ بحسب جوهرها. وكذلك الأشياء المتصلة. فالائتلاف (الهارمونيا) يتألف من أجزاء غير متشابهة وله وضع، ولكنه لا يكون مبتوراً.

وفضلاً عن ذلك، ليست تلك الأشياء التي هي كلٌّ تامٌّ مبتورةً بفقدان أي جزء من أجزائها. فلا يجب [أن يكون مبتوراً بفقدان أي جزء]، ولا بفقدان الأجزاء الرئيسية من جوهره، ولا بفقدان أي جزء حيثما وُجد. فمثلاً، لو ثُقبت الكأس، لا تكون مبتورة، ولكنها تكون كذلك لو قُطعت عروتها أو طرف من أطرافها. وكذلك الإنسان، لا يكون مبتوراً لو فَقَدَ لحماً أو طحالاً، بل لو فَقَدَ طرفاً؛ وليس أي طرف، بل الطرف الذي إذا قُطع بكليته، لم يعد ينمو له بديل. ولهذا السبب، الصُّلع ليسوا مبتورين.

التّفسيرُ

قولهُ: "ويقالُ من الكمياتِ ناقصُ عضوٍ وليسَ كيفَ ما وقعَ" يريدُ:- أنه يقالُ للأشياءِ التي هي من الكميةِ ناقصُ عضوٍ، وليسَ يقالُ ذلكَ فيها كيفَ ما اتفقَ، بل إنما يقالُ إذا كانَ الناقصُ والمنقوصُ منه بصفاتٍ محدودةٍ.

ثم شرعَ يذكرُ تلكَ الصفاتِ والشروطَ فقالَ: "بل ينبغي أن يكونَ ذلكَ الشيءُ شيئاً ما لا ينفصلُ" يريدُ:- واحداً من تلكَ الشروطِ والصفاتِ التي توجدُ فيما يقالُ فيه ناقصُ عضوٍ، أن يكونَ ذلكَ الناقصُ ليسَ من شأنه أن ينفصلَ من المنقوصِ منه، مثلُ الشعرِ من الإنسانِ والريشِ من الطائرِ، فإنه ليسَ يقالُ في الإنسانِ إنه ناقصُ عضوٍ إذا نقصَ شعرهُ، ولا في الطائرِ إذا نقصَ شيءٌ من ريشهِ.

ثم قالَ: "وأن يكونَ يقالُ في الاثنينِ إذا انتقصَ منها أحدُ الواحدينِ لا يقالُ ناقصُ عضوٍ" يريدُ:- وإذا كانَ شيءٌ مركباً من جزءينِ فنقصَ واحدٌ منهما، لا يقالُ فيه ناقصُ عضوٍ، فإذن من شرطهِ أن يكونَ مركباً من أكثرَ من جزئينِ.

ثم أتى بالسببِ الذي من قبلهِ لا يقالُ في هذا إنه ناقصُ عضوٍ فقالَ: "لأنَّ ناقصَ العضوِ لا يساوي النقصَ ولا يقالُ مساوٍ له في وقتٍ من الأوقاتِ" يريدُ:- لأنَّ المركبَ من اثنينِ إذا نقصَ منه واحدٌ منهما كانَ الناقصُ مساوياً للذي نقصَ منه، ولا يمكنُ أن يكونَ الذي يقالُ فيه ناقصُ عضوٍ والذي نقصَ منه متساويينِ، ولا يقالُ في أمثالِ هذه إنها ناقصةٌ في وقتٍ من الأوقاتِ.

وقولهِ: "ولا شيءٌ من أجزاءِ العددِ البتةَ" يحتملُ أن يريدَ:- ولا يقالُ ناقصُ عضوٍ فيما كانَ من الكميةِ المنفصلةِ البتةَ وإن لم يكن الناقصُ مساوياً للذي نقصَ منه، مثلُ الثلاثةِ فإنه إذا نقصَ منها واحدٌ لا يقالُ فيها ناقصُ عضوٍ.

ثم قالَ: "وأما الجوهرُ فينبغي أن يكونَ ثابتاً فإنه إن نقصَ من المشربةِ عضوٌ فالمشربةُ ثابتةٌ وأما العددُ فليسَ هوَ هوَ" يريدُ:- أنَّ شروطَ الذي يقالُ فيه إنه ناقصُ عضوٍ ألا يذهبَ اسمُ الشيءِ وصورتهُ بنقصانِ ذلكَ الجزءِ منه، بل تكونُ صورتهُ ثابتةً، وإنما يكونُ النقصُ في العددِ فقط لا في الجوهرِ، مثلُ الخزانةِ إذا انتقصَ منها جزءٌ لا تستحقُّ بنقصانهِ أن نسلبها اسمَ الخزانةِ، وكذلكَ الحالُ في الإنسانِ لا يقالُ فيه إنه ناقصُ عضوٍ إذا نقصهُ من أعضائهِ ما يكونُ به إنساناً.

ثمَّ قالَ: "ومعَ ما وصفْنا، وإنْ كانتْ متشابهةَ الأجزاءِ ولا هيَ كلُّها أيضًا، فإنَّ العددَ ثابتٌ". يريدُ: ومعَ ما وصفْنا مِنَ الصفاتِ، فلا يكونُ أيضًا مِنَ التي يُقالُ فيها ناقصُ عضوٍ، إنْ لم يكُنْ مِنَ الأجسامِ المتشابهةِ الأجزاءِ، فإنَّ هذهِ إذا نُقِصَ منها جزءٌ، أمكنَ أنْ ينقسمَ الباقي إلى مثلِ عددِ الأجزاءِ التي تُوُهِّمَ أنَّ الكلَّ انقسمَ إليها، مِنْ قبلِ تقديرِ ذلكَ الجزءِ الناقصِ لها. مثالُ ذلكَ: أنْ نُقِصَ مِنَ الماءِ الذي تُوُهِّمَ منقسمًا إلى ثلاثةِ أجزاءٍ جزءٌ واحدٌ منها، أمكنَ أنْ ينقسمَ الباقي إلى ثلاثةِ أجزاءٍ، والناقصُ عضوٌ هوَ الذي لا يبقى عددُهُ.

ثمَّ قالَ: "فإذًا لها أجزاءٌ غيرُ متشابهةٍ، مثلُ اثنينِ ثلاثةٌ". يريدُ: فإذًا يلزمُ في الناقصِ عضوٍ أنْ تكونَ لهُ أجزاءٌ غيرُ متشابهةٍ، مثلُ الاثنينِ مِنَ الأجزاءِ أوِ الثلاثةِ.

ثمَّ قالَ: "وبنوعٍ كلِّيٍّ، جميعُ التي لا يكونُ مِنْ وضعِها اختلافٌ، ليسَ يكونُ شيءٌ منها ناقصَ عضوٍ، مثلُ الماءِ والنارِ". يريدُ: وبنوعٍ كلِّيٍّ، فينبغي ألّا تكونَ الناقصةُ عضواً مِنَ الأشياءِ التي ليسَ يعرضُ عَنْ وضعِ أجزائِها اختلافٌ في الصورةِ، مثلُ الماءِ والنارِ، فإنَّهُ إذا اختلفتْ أجزاءُ أمثالِ هذهِ في الوضعِ، لمْ تختلفْ صورُها، بخلافِ التي هيَ مركَّبةٌ مِنْ أجزاءٍ غيرِ متشابهةٍ.

ثمَّ قالَ: "بلْ ينبغي أنْ تكونَ هذهِ مثلَ التي لها وضعٌ بالجوهرِ". يريدُ: بلْ ينبغي أنْ تكونَ أمثالُ هذهِ مركَّبةً مِنْ أجزاءٍ لها وضعٌ، والوضعُ داخلٌ في جوهرِها، أيْ مشترطٌ في وجودِها، مثلَ الكبدِ، فإنَّ أحدَ ما تقوَّمتْ بهِ هوَ وضعُها مِنَ الأعضاءِ المجاورةِ لها.

وقولُهُ: "وأيضًا أنْ تكونَ متصلةً". يريدُ: ومِنْ شرطِها أيضًا أنْ تكونَ متصلةً بعضُها ببعضٍ، أعني الأجزاءَ الغيرَ متشابهةٍ، فإنَّها إذا لمْ تكُنْ متصلةً، لمْ يكُنْ منها كلٌّ ولا شيءٌ واحدٌ.

وقولُهُ: "فإنَّ التأليفَ مِنْ غيرِ متشابهةِ الأجزاءِ ولها وضعٌ أيضًا، لكنَّهُ لا يكونُ ناقصَ عضوٍ". يحتملُ أنْ يريدَ: فإنَّ الأشياءَ المؤلَّفةَ مِنْ غيرِ متشابهةٍ لها وضعٌ، لكنَّها لا يُقالُ فيها أنَّها ناقصةُ عضوٍ متى لمْ تكُنْ متصلةً.

ثمَّ قالَ: "ومعَ هذا، ولا جميعُ الأشياءِ التي هيَ بكليَّتِها، ولا التي هيَ بعدمِ جزءٍ ما مِنْ أجزائِها، هيَ ناقصةُ أعضاءٍ، فإنَّهُ لا يُقالُ ناقصةُ عضوٍ إذا انتقصَ شيءٌ مِنَ التي للجوهرِ بالحقيقةِ". يريدُ: ولا جميعُ الأشياءِ التي هيَ موجودةٌ بكليَّتِها، وقدْ نُقِصَ منها عضوٌ واحدٌ، أيُّ عضوٍ كانَ يُقالُ فيهِ أنَّهُ ناقصٌ، لأنَّهُ قدْ يكونُ ذلكَ العضوُ ممَّا بهِ قوامُ ذلكَ الكلِّ، مثلَ القلبِ مِنَ الحيوانِ.

ثمَّ قالَ: "ولا إذا كانَ حيثُ ما كانَ مِنَ المواضعِ، مثلَ المشربةِ إنْ ثُقِبَتْ، لا يُقالُ لها ناقصُ عضوٍ". يريدُ: ولا بأيِّ قدرٍ اتفقَ أنْ يكونَ النقصانُ، ولا في أيِّ موضعٍ مِنَ الشيءِ كانَ، يُقالُ أنَّهُ ناقصُ عضوٍ، مثلَ المشربةِ إذا ثُقِبَتْ، فإنَّ ثقبَها نقصانٌ، وليسَ يُقالُ إنَّها ناقصةُ عضوٍ.

ثمَّ قالَ: "بلْ إذا نُقِصَ إمَّا الأذنُ أوْ شيءٌ مِنْ أطرافِ الإنسانِ". يريدُ: بلْ إذا نُقِصَ عضوٌ مِنَ الأعضاءِ الآليَّةِ بأسرِهِ، لا في كميَّتِهِ. ولذلكَ قالَ: "لا إذا

انتقصَ لحمٌ أوِ الطِّحالُ". يريدُ: إنَّهُ إذا ضمُرَ اللحمُ أوِ الطِّحالُ، لا يُقالُ ناقصُ عضوٍ، "بلْ إذا نُقِصَ طرفٌ مِنْ أطرافِهِ".

ثمَّ قالَ: "وهذا أيضًا ليسَ كلًّا، بلِ الذي إذا انتُزِعَ كلُّهُ لا يتكوَّنُ". يريدُ: وليسَ جميعُ الأطرافِ إذا نُقِصَتْ قيلَ فيهِ أنَّهُ ناقصُ عضوٍ، بلِ الطرفُ الذي إذا انتُزِعَ وقُطِعَ لا يتكوَّنُ مرَّةً ثانيةً.

وقولُهُ: "وكذلكَ الصلعُ ليسَ بناقصِ أعضاءٍ". يحتملُ أنْ يريدَ: لأنَّ الضلعَ ينجبرُ إذا كُسِرَ أوْ قُطِعَ في بعضِ الناسِ على ما ذكرَ بعضُهمْ. ويحتملُ أنْ يريدَ: ههُنا الصلعُ الذي هوَ ذهابُ الشعرِ، فكأنَّهُ قالَ: "ولا أيضًا كلُّ ما لا يمكنُ أنْ يعودَ يُسمَّى ناقصَ عضوٍ، مثلَ الصلعِ للإنسانِ"، وهذا هوَ الأظهرُ.

الفصلُ الثامن والعشرون: القولُ في الجنسِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٣

يقالُ الجنسُ إما بعضُهُ إذا كانَ تكونُ الأشياءِ التي صورتُها هيَ فهيَ يتصلُ مثلَ ما يقالُ ما دامَ جنسُ الناسِ وهوَ ما دامَ تكونُهُمْ متصلاً وبعضُها الذي هيَ منهُ وهوَ المحرّكُ الأولُ في تكوينِها وعلى مثلِ هذا الجنسِ يقالُ بعضُ الناسِ أينوسَ وبعضُ الناسِ أينوسَ لأنَّ بعضَهُمْ مِنْ أينوسَ وبعضَهُمْ مِنْ أينوسَ الوالدِ الأولِ ويدعونَ مِنَ الوالدِ أكثرَ منهُمْ مِنَ الهيولى وذلكَ أنَّ الجنسَ يسمى مِنَ الأنثى أيضاً مثلَ مَنْ يسمى مَنْ ينسبُ إلى فرادا وأيضاً مثلَ البسيطِ المسطح

الذي هوَ جنسُ الأشكالِ البسيطةِ والمجسَّمِ للمجسَّماتِ فإنَّ كلَّ واحدٍ مِنَ الأشكالِ فهو إما بسيطٌ مسطحٌ مثلَ هذا وإما مجسَّمٌ مثلَ هذا وهذا هوَ الموضوعُ للفصولِ وأيضاً كلُّ الذي في الكلماتِ أولٌ وهوَ فيها ويقالُ بما ذا هوَ هوَ جنسٌ وهوَ الذي تقالُ فصولُهُ الكيفياتُ فالجنسُ يقالُ على عددِ هذهِ الأنواعِ بعضُهُ بتكوينِ الصورةِ هيَ هيَ تكويناً متصلاً وبعضُهُ مثلَ المحرّكِ الأولِ المتشابهِ في الصورةِ ومنهُ مثلَ العنصرِ فإنَّ الذي لهُ الفصلُ والكيفيةُ هوَ الموضوعُ الذي يقالُ إنَّهُ العنصرُ وتقالُ غيرَ في الجنسِ التي موضوعُها الأولُ غيرَ ما ولا يستحيلُ أحدُهُما إلى الآخرِ ولا كلاهُما إلى شيءٍ هوَ هوَ مثلَ الصورةِ والعنصرِ واحدٌ بالجنسِ وجميعُ التي تقالُ بنوعٍ آخرَ مِنْ مقولةِ الهويةِ فإنَّ بعضَ الهوياتِ يدلُّ على ما هوَ وبعضُها كيفيةٌ ما وبعضُها كما فُصِّلَ أولاً فإنَّها لا تستحيلُ إلى شيءٍ واحدٍ ولا بعضُها إلى بعضٍ.

ترجمة حديثة: يُقال "الجنس" على وجهٍ، إذا كان تَولُّد الأشياء التي لها نفس النوع متصلاً. فيُقال مثلاً إن جنس البشر باقٍ، ما دام تولّدهم متصلاً.

وعلى وجهٍ آخر، يُطلق [الجنس] على ما منه تكون الحركة الأولى نحو الوجود. وهكذا يُقال إن أُناساً يونانيون بالجنس، وآخرون أيونيون، لأن أولئك من "غرايكوس" وهؤلاء من "أيون" الذي هو المُولِّد الأول. ويُنسبون إلى المُولِّد أكثر مما يُنسبون إلى المادة؛ فيُقال مثلاً إنهم من جنس فلانة، كامرأة اسمها "بيرة".

وكذلك [يُقال الجنس بمعنى] أن السطح جنسٌ للأشكال السطحية، والمجسَّم جنسٌ للمجسَّمات. فكل شكل، إما أن يكون سطحاً من نوع كذا، أو مجسَّماً

من نوع كذا. وهذا [أي السطح والمجسَّم] هو ما يقع موضوعاً للفصول (الاختلافات).

وكذلك، في التعريفات، يُقال إن أول ما يوجد في الشيء مما يُقال في "ما هو" [أي في ماهيته]، فهذا هو الجنس، والذي تُسمّى فصولُه "كيفيات".

إذن، يُقال "الجنس" على عدة وجوه: تارةً بحسب التولّد المتصل لنفس النوع، وتارةً بحسب المحرّك الأول لنفس النوع، وتارةً بمعنى المادة. فالذي له فصول وكيفية هو الموضوع، الذي نسميه المادة.

أما الأشياء المختلفة بالجنس، فهي التي يكون موضوعها الأول مختلفاً، ولا ينحلُّ أحدُهما إلى الآخر، ولا كلاهما إلى شيء واحد بعينه. ومثال ذلك: الصورة والمادة، فإنهما مختلفان بالجنس. وكذلك كل ما يُقال بحسب مقولة مختلفة من مقولات الوجود. فبعض الموجودات يدلّ على "ما هو"، وبعضها على "الكيف"، وبعضها على نحو ما قُسِّم من قبل. فهذه لا تنحلّ إلى بعضها البعض، ولا إلى شيء واحد.

التّفسيرُ

قولُهُ: "يقالُ الجنسُ إما بعضُهُ إذا كانَ تكونُ الأشياءِ التي صورتُها هيَ فهيَ يتصلُ مثلَ ما يقالُ ما دامَ جنسُ الناسِ وهوَ ما دامَ تكونُهُمْ متصلاً" يريدُ:- والجنسُ يقالُ على معانٍ أحدُها على الكونِ المتصلِ للأشياءِ التي هيَ واحدةٌ في الصورةِ مثلَ ما يقالُ ما دامَ جنسُ الناسِ أيْ كونُ الناسِ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُها الذي هيَ منهُ وهوَ المحرّكُ الأولُ في تكوينِها" يريدُ:- ويقالُ الجنسُ أيضاً على الأبِ الأولِ الذي تنسبُ إليهِ القبيلةُ بأسرِها.

ثمَّ قالَ: "وعلى مثلِ هذا الجنسِ يقالُ بعضُ الناسِ ألينوسَ وبعضُ الناسِ أينوسَ لأنَّ بعضَهُمْ مِنْ ألينوسَ وبعضَهُمْ مِنْ أينوسَ الوالدِ الأولِ" يريدُ:- وعلى مثلِ هذا المعنى يقالُ بعضُ الناسِ مِنْ جنسِ كذا أيْ مِنْ أبٍ كذا وبعضُهُمْ مِنْ جنسِ كذا أيْ مِنْ أبٍ كذا واسمُ الجنسِ لا يستعملُ في لسانِنا على الأبِ الأولِ.

ثمَّ قالَ: "ويدعونَ مِنَ الوالدِ أكثرَ منهُمْ مِنَ الهيولى" يريدُ:- والناسُ ينسبونَ إلى والدِهِمُ الأولِ أكثرَ مما ينسبونَ إلى أمِّهِمُ الأولى لأنَّ المحرّكَ أشرفُ مِنَ الهيولى.

ثمَّ قالَ: "وذلكَ أنَّ الجنسَ يسمى مِنَ الأنثى أيضاً مثلَ مَنْ يسمى مَنْ ينسبُ إلى فرادا" يريدُ:- وإنَّما قلْنا إنَّ الأمَّ تسمى جنساً لأنَّهُ قدْ ينسبُ الإنسانُ إلى أمِّهِ كما قدْ ينسبُ إلى أبيهِ وإنْ كانتِ النسبةُ إلى الأبِ أكثرَ وأشهرَ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً مثلَ البسيطِ المسطحِ الذي هوَ جنسُ الأشكالِ البسيطةِ والمجسَّمِ للمجسَّماتِ فإنَّ كلَّ واحدٍ مِنَ الأشكالِ فهو إما بسيطٌ مسطحٌ مثلَ هذا وإما مجسَّمٌ مثلَ هذا" يريدُ:- وأيضاً يقالُ الجنسُ على الذي يعمُّ أشياءَ مختلفةً بالصورةِ مثلَ قولِنا البسيطُ المسطحُ جنسٌ لجميعِ أنواعِ الأشكالِ البسيطةِ والمجسَّمُ جنسٌ لجميعِ أنواعِ المجسَّماتِ لأنَّ كلَّ واحدٍ مِنَ الأشكالِ البسيطةِ بأيِّ نوعٍ كانَ مِنْ أنواعِ الأشكالِ يصدقُ عليه أنَّهُ مسطحٌ وكلُّ واحدٍ مِنَ الأجسامِ أيِّ نوعٍ كانَ مِنْ أنواعِ المجسَّماتِ يصدقُ عليه أنَّهُ مجسَّمٌ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً كلُّ الذي في الكلياتِ أولٌ وهوَ فيها يريدُ:- وبالجملةِ فالجنسُ هوَ الكلِّيُّ الأولُ في الكلياتِ" يريدُ:- إنَّهُ متى وجدْنا كليينِ فالأولُ منهُما هوَ الذي يسمى جنساً للثاني والثاني نوعاً وذلكَ إذا كانَ في جوهرِهِ ويحتملُ أنْ يريدَ:-

باسمِ الجنسِ ههنا الأجناسَ العاليةَ فقطْ التي هيَ أولٌ بإطلاقٍ لا التي هيَ أولٌ بالإضافةِ إلى ما تحتَها.

وقولُهُ: "ويُقالُ بِماذا هُوَ جِنْسٌ، وهُوَ الَّذي تُقالُ فُصولُهُ الكَيْفيّاتُ"، يُريدُ:- والْجِنْسُ إذا قيلَ ما هُوَ، قيلَ هُوَ الَّذي يَقْبَلُ الكَيْفيّاتِ، وإنَّما قالَ ذلكَ لِأَنَّهُ قَدْ يُرْسَمُ الْجِنْسُ بِأَنَّهُ المُنْقَسِمُ بالفُصولِ.

ثُمَّ قالَ: "فالْجِنْسُ يُقالُ عَلى عددِ هذهِ الأنْواعِ؛ بَعضهُ بِتكوينِ الصُّورَةِ هِيَ هِيَ تَكْوينًا مُتَّصِلًا، وبَعْضهُ مِثْلُ المُحَرِّكِ الأوَّلِ المُتشابِهِ في الصُّورَةِ، ومِنهُ مِثلُ العُنصرِ؛ فإنَّ الَّذي لَهُ الفصْلُ والكيفيَّةُ هُوَ المَوْضوعُ الَّذي يُقالُ إنَّهُ العُنصرُ"، يُريدُ:- فالجِنسُ يُقالُ بالجملَةِ عَلى ثَلاثَةِ أنواعٍ؛ أحدُها عَلى الكوْنِ المُتَّصلِ للصُّورَةِ الواحدَةِ، والثّاني على الأبِ الأوَّلِ لِشبَهِهِ بالصُّورَةِ الَّتي تُحملُ عَلى أشْياءَ كَثيرةٍ، وهوَ الَّذي دَلَّ عليه بِقولِهِ: "المُتَشابِهِ في الصُّورَةِ". ويَحْتَمِلُ أنْ يُريدَ:- المُوَلِّدُ لأشياءَ مُتشابهةٍ في الصُّورةِ، أيْ إنَّهُ إنَّما يُسَمّى جِنسًا لِهذا المَعنى، أعْني لِأَنَّهُ يَفعلُ الْجِنسَ، والثّالثُ عَلى العنصرِ؛ فإنَّ الْجِنسَ هُوَ الَّذي يَقْبلُ الفُصولَ والكَيفيّاتِ، والَّذي يَقبلُ الفُصولَ والكيفيّاتِ هوَ العُنصرُ.

ثُمَّ قالَ: "وتُقالُ غَيْرُ في الْجِنْسِ الَّتي مَوْضوعُها الأوَّلُ غَيْرٌ ما، ولا يَسْتَحيلُ أحَدُهُما إلى الآخَرِ، ولا كِلاهُما إلى شَيْءٍ هُوَ هُوَ، مِثْلُ الصُّورَةِ والعُنْصرِ واحِدٌ بالْجِنْسِ"، يُريدُ:- والْأَشْياءُ الَّتي يُقالُ فيها إنَّها غَيْرٌ بالجِنسِ، فَهِيَ الأشياءُ الَّتي هيَ غيرٌ بِمَوْضوعاتِها وعَناصِرِها البَعيدَةِ، أعْني مُختلفَةً بِها، وهذهِ هيَ الَّتي لا تَستحيلُ بَعضُها إلى بَعضٍ، ولا تَستحيلُ إلى شيْءٍ واحِدٍ، وإنَّما قالَ ذلكَ لِأَنَّ الأشياءَ الَّتي تَستحيلُ بَعضُها إلى بَعضٍ عُنصرُها واحِدٌ، والَّتي تَستحيلُ إلى شيْءٍ واحدٍ فذلكَ

الشَّيْءُ الواحِدُ عُنصرٌ لَها. وقَوْلُهُ: "مِثْلُ الصُّورَةِ والعُنْصرِ واحِدٌ بالْجِنْسِ"، يُريدُ:- مِثْلُ الصُّورَةِ والعُنصرِ الَّذي يتولَّدُ مِنْهُما شيْءٌ واحِدٌ.

ثُمَّ قالَ: "وجَميعُ الَّتي تُقالُ بِنَوْعٍ آخَرَ مِنْ مَقولاتِ الهَويّاتِ، فإنَّ بَعْضَ الهَويّاتِ يَدُلُّ عَلى ما هُوَ، وبَعْضُها كَيْفيَّةٌ ما، وبَعْضُها كَما فُصِّلَ أوَّلًا، فإنَّها لا تَسْتَحيلُ إلى شَيْءٍ واحِدٍ ولا بَعْضُها إلى بَعْضٍ"، يُريدُ:- وجَميعُ المَقولاتِ المُتَغايِرَةِ هيَ غَيرٌ بالجنسِ؛ فإنَّ بَعضَ المقولاتِ يَدُلُّ عَلى الجوهَرِ، وبَعضها عَلى الكَمِّ، وبَعضها عَلى الكيفِ، وبَعضها عَلى باقي الأُمورِ الَّتي فُصِّلَتْ، وهذِهِ لَيستْ تَجتمِعُ في طَبيعَةٍ واحِدَةٍ، فإنَّها لا تَستحيلُ بَعضها إلى بَعضٍ، ولا تَستحيلُ إلى شَيْءٍ واحِدٍ.

الفصلُ التاسعُ والعشرون: القولُ في الكاذبِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٤

الكذبُ يقالُ بنوعٍ واحدٍ مثلَ شيءٍ كاذبٍ وبعضُ هذا بأنّهُ ليسَ بمركبٍ أو لأنّهُ لا يمكنُ أنْ يركبَ كمثلِ ما يقالُ إنَّ خطَّ القطرِ مساوٍ لخطِّ الضلعِ أو أنّكَ جالسٌ فإنَّ أحدهما كذبٌ أبداً والآخرَ في وقتٍ ما وهذهِ ليستْ شيئاً واحداً هوَ هوَ وبعضهُ مثلَ الأشياءِ التي لا تظهرُ مثلَ ما هيَ في طبعها أو تظهرُ ما ليسَ هوَ مثلَ تخيلِ الظلِّ والأحلامِ فإنَّ هذهِ شيءٌ ما لكنّها ليستْ الأشياءَ التي تصورُ في الوهمِ فالأشياءُ تقالُ كذبٌ على مثلِ هذهِ الحالِ إمّا لأنّها ليسَ وإمّا لأنَّ

التصورَ الذي يكونُ في الوهمِ منها ليسَ لشيءٍ هوَ ويقالُ قولٌ كاذبٌ الذي منَ التي ليسَ بأنّهُ كاذبٌ ولذلكَ كلُّ قولٍ يقالُ على شيءٍ آخرَ هوَ كذبٌ ما خلا إذا قيلَ على الشيءِ الذي هوَ لهُ حقٌ مثلَ قولِ الدائرةِ كاذبٌ على المثلثِ وكلمةُ كلّ واحدٍ منَ الأشياءِ الدّالةِ على ما أنيةُ الشيءِ ربّما هيَ مثلَ واحدٍ وربّما هيَ مثلَ كثيرٍ وذلكَ أنّها والشيءَ المنفعلَ شيءٌ واحدٌ وهوَ هوَ بنوعٍ ما مثلَ سقراطيسَ وسقراطيسَ الموسيقار وأمّا القولُ الكاذبُ فليسَ هوَ قولاً لشيءٍ ولذلكَ كانَ أنطيانسُ يرى أنّهُ لا ينبغي أنْ يقالَ شيءٌ البتّةَ ما خلا ما يقالُ بالقولِ الخاصّ الذي للواحدِ منَ الواحدِ وكانَ يعرضُ منْ هذهِ ألا يكونَ القولُ البتّةَ ولا كذبٌ أيضاً فإنّهُ يمكنُ أنْ يقالَ كلُّ واحدٍ إنّهُ كذبٌ البتّةَ ليسَ بكلمتهِ فقطْ بلْ وبكلمةِ غيرهِ أيضاً بنوعٍ ما وبنوعٍ آخرَ يمكنُ أنْ يقالَ إنّهُ حقٌّ أيضاً مثلَ الثمانيةِ فإنّها مضعفةٌ بكلمةِ الاثنينِ فبعضُ الأشياءِ تقالُ كذبٌ بهذا النوعِ وهيَ جميعُ التي تصورُ صورةً كاذبةً في الوهمِ ولذلكَ قيلَ في قولِ أبيسَ إنَّ الكاذبَ والصّادقَ هوَ واحدٌ فإنّهُ يأخذُ كاذبَ الذي يقوى على أنْ يكذبَ وهذا هوَ العاقلُ الذي عندهُ معرفةٌ وأيضاً يأخذُ أنَّ فاعلَ الرّداءةِ طوعاً أجودُ وهذا كذبٌ وهوَ يأخذُ ذلكَ بما يتلو منَ القولِ وهوَ يقولُ إنَّ الذي يخمعُ طوعاً أجودُ منَ الذي يخمعُ كرهاً وإنّما أعني بنوعِ التشبهِ وإلا فإنَّ الذي يخمعُ طوعاً أشرُّ مثلَ الأشياءِ التي تقالُ في الأخلاقِ.

ترجمة حديثة: يُقال "الكاذب" بمعنى أول، بوصفه شيئًا زائفًا. وهذا الشيء يكون كذلك إما لأنه غير موجود أو يستحيل وجوده (تركيبه)، كما يُقال إن قُطر المربع مُقايِس لضلعه، أو أنك جالس (والحال أنك لست كذلك). فمن هذين المثالين، الأول كاذب دائمًا، أما الثاني فكاذب أحيانًا. فهذه إذن هي اللا-موجودات. وبمعنى آخر، يُقال عن الأشياء التي هي موجودة بالفعل، ولكن

من طبيعتها أن تظهر إما على غير ما هي عليه، أو كأنها أشياء غير موجودة، مثل الظل والصورة المرسومة والأحلام. فهذه الأشياء هي شيء ما بالفعل، لكنها ليست تلك الأشياء التي تُحدِث تصوُّرها في الذهن. إذن، تُسمى الأشياء زائفة على هذا النحو، إما لأنها غير موجودة، أو لأن التصور الناشئ عنها هو لشيء غير موجود.

أما القول الكاذب، من حيث هو كاذب، فهو قول في اللا-موجودات، ولهذا، فإن كل قول كاذب هو قول عن شيء آخر غير الذي له القول الصادق؛ فمثلاً، القول [الصادق] عن الدائرة، هو قول كاذب عن المثلث. والقول عن شيء ما هو من وجهة نظرٍ واحد، أي القول الذي يعبر عن ماهيته، وهو من وجهة نظر أخرى أقوال كثيرة، لأن الشيء نفسه والشيء مع عَرَضٍ له هو بمعنى ما نفس الشيء، مثل "سقراط" و"سقراط الموسيقي". أما القول الكاذب فليس قولاً عن أي شيء على الإطلاق.

ولهذا السبب كان أنتيستنيس يظن بغير علم، معتقدًا أنه لا يصح أن يُقال شيء إلا بحَدِّه الخاص، أي قول واحد عن شيء واحد، ومما كان يلزم عن رأيه هذا استحالة المناقضة، وتقريبًا، استحالة الكذب أيضًا. ولكن من الممكن أن يُقال عن كل شيء ليس فقط بحَدِّه الخاص، بل أيضًا بحَدِّ شيء آخر؛ فيكون القول كاذبًا تمامًا، ولكن بمعنى ما يكون صادقًا أيضًا، كما أن الثمانية هي ضِعف [الأربعة] بموجب تعريف "الضِّعف".

إذًا، هناك أشياء تُوصف بأنها كاذبة على هذا النحو. أما الإنسان الكاذب، فهو الذي يميل إلى اختيار مثل هذه الأقوال [الكاذبة]، لا لغاية أخرى، بل لذاتها، وهو الذي يقدِّم للآخرين مثل هذه الأقوال، تمامًا كما نقول عن الأشياء

إنها زائفة لأنها تُحدِث تصوراً زائفًا. ومن هنا، فإن الحجة المنسوبة إلى هبياس هي حجة سفسطائية (مغالِطة)، ومفادها أن الكاذب والصادق هما نفس الشخص. فهو يعتبر أن من يستطيع الكذب هو الكاذب، وهذا الشخص [القادر على الكذب] هو الحكيم والعاقل، وكذلك يقول إن من هو سيئ بإرادته أفضل [ممن هو سيئ رغماً عنه]. وهو يصل إلى هذا الزعم الباطل عن طريق استقراء فاسد؛ فالذي يعرج طوعًا أفضل من الذي يعرج كرهًا، قاصدًا بـ"العرج" هنا "التقليد"، لأنه لو كان أعرج بإرادته [أي جعل نفسه أعرج حقًا]، لكان ربما أسوأ، كما هو الحال في الأمور الأخلاقية أيضًا.

التّفسيرُ

قولهُ: "الكاذبُ يقالُ بنوعٍ واحدٍ مثلَ شيءٍ كاذبٍ وبعضُ هذا بأنّهُ ليسَ بمركبٍ أو لأنّهُ لا يمكنُ أنْ يركبَ كمثلِ ما يقالُ إنَّ خطَّ القطرِ مساوٍ لخطٍ آخرَ أو أنّكَ جالسٌ فإنَّ أحدهما كذبٌ أبداً والآخرَ في وقتٍ ما"، يريدُ:- والكاذبُ يقالُ على كلِّ ما يطابقُ حدَّ الممكنِ وهوَ أنْ يعتقدَ في الشيءِ على خلافِ ما هوَ عليه. وهذا ضربانِ إمّا ممكنٌ أنْ يعودَ صادقاً، مثلَ قولنا في زيدٍ إنّهُ قائمٌ في وقتِ قعودِه، فإنَّ هذا كذبٌ ولكّنهُ ممكنٌ أنْ يعودَ صدقاً. وإمّا مستحيلٌ مثلَ قولنا إنَّ خطَّ القطرِ مشاركٌ للضلعِ. وقولهُ: "وهذهِ ليستْ شيئاً واحداً هوَ هوَ" يعني بهِ الكاذبَ الممكنَ والكاذبَ المستحيلَ أيْ إنّهما طبيعتانِ مختلفتانِ.

ثمَّ قالَ: "وبعضهُ مثلَ الأشياءِ التي لا تظهرُ مثلَ ما هيَ في طبعها أو تظهرُ مثلَ ما ليسَ هوَ مثلَ تخيلِ الظلِّ والأحلامِ"، يريدُ:- والكذبُ أيضاً يقالُ على الأشياءِ التي تتصورُ على غيرِ ما هيَ عليه في الوجودِ، أو تتصورُ فيما ليسَ بموجودٍ أصلاً. وهذا النوعُ منَ الكذبِ هوَ في التصورِ، والأولُ في التصديقِ. وقولهُ:

"مثلَ تخيلِ الظلِّ والأحلامِ"، يريدُ:- مثلَ ما يتصورُ في الأحلامِ، ومثلَ ما يتخيلُ في أظلالِ الأشياءِ أنّها الأشياءُ، أو تتخيلُ فيها الأشياءُ على غيرِ ما هيَ عليه.

وقولهُ: "فإنَّ هذهِ شيءٌ ما لكنّها ليستْ الأشياءَ التي نتصورُ في الوهمِ"، يريدُ:- فإنَّ هذهِ التّخاييلَ هيَ أشياءُ ما موجودةٌ، إذْ كانَ وجودها في الذّهنِ، لكنَّ ما يتصورُ منها في الوهمِ غيرُ موجودٍ خارجَ النّفسِ.

ثمَّ قالَ: "فالأشياءُ تقالُ كذبٌ على مثلِ هذهِ الحالِ إمّا لأنّها ليسَ وإمّا لأنَّ التصورَ الذي يكونُ في الوهمِ منها ليسَ لشيءٍ هوَ"، يريدُ:- فالكذبُ يقالُ على نوعينِ إمّا في التصديقِ، فهوَ الاعتقادُ لما ليسَ بموجودٍ أنّهُ موجودٌ، أو بالعكسِ، أعني الكذبَ الذي يكونُ في التركيبِ. وأمّا في التصورِ فذلكَ بأنْ يتصورَ الشيءُ على غيرِ ما هوَ عليه، أو يتصورَ وجودُ ما ليسَ بموجودٍ.

ثمَّ قالَ: "ويقالُ قولٌ كاذبٌ الذي منَ التي ليسَ بأنّهُ كاذبٌ ولذلكَ كلُّ قولٍ يقالُ على شيءٍ آخرَ هوَ كذبٌ ما خلا إذا قيلَ على الشيءِ الذي هوَ لهُ حقٌّ مثلَ قولِ الدائرةِ كاذبٌ على المثلثِ"، يريدُ:- وقدْ يقالُ الكذبُ على الأقاويلِ الصّادقةِ إذا قيلتْ على غيرِ الأشياءِ التي تصدقُ عليها مثلَ حدِّ الدائرةِ فإنّهُ يكذبُ على المثلثِ، وعلى كلِّ ما عدي الدائرةَ منَ الأشكالِ المسطحةِ، وكأنّهُ أرادَ أنْ يعلمَ أنَّ الكذبَ الذي في التصورِ نوعانِ نوعٌ ليسَ يصدقُ على شيءٍ أصلاً، وهوَ الكاذبُ بالذاتِ ونوعٌ إذا حملَ على ما هوَ لهُ حدٌّ صدقَ وإذا وصفَ بهِ غيرهُ كذبَ وهذا كأنّهُ كاذبٌ بالعرضِ.

وقولهُ: "وكلمةُ كُلِّ واحدٍ من الأشياءِ الدالةِ على ما أنيَّةُ الشيءِ ربما هي مثلُ واحدٍ وربما هي مثلُ كثيرٍ"، يريدُ:- والحدودُ الدالةُ على أنيَّةِ الشيءِ وجوهرِهِ ربما دلَّتْ من المحدودِ على معنىً واحدٍ وهي حدودُ الجواهرِ، وربما دلَّتْ من الشيءِ

على معنىً أكثرَ من واحدٍ وهي حدودُ الأعراضِ، وذلكَ أنَّ الأعراضَ يؤخذُ في حدودِها الموضوعاتُ التي هي فيها فتكونُ حدودُها مركَّبَةً من أكثرَ من طبيعةٍ واحدةٍ. ولذلكَ قالَ: "وذلكَ أنَّها والشيءَ المنفعلَ شيءٌ واحدٌ هو هو بنوعٍ ما"، يريدُ:- وذلكَ أنَّ الأعراضَ والأشياءَ القابلةَ لها هي شيءٌ واحدٌ بوجهٍ ما، ولذلكَ كانَ لها حدٌّ ما على ما سنبيّنُ بعدُ. وقولُهُ: "مثلُ سقراطَ وسقراطَ الموسيقار"، يريدُ:- مثلَ حدِّ سقراطَ الموسيقار فإنَّهُ مركَّبٌ من سقراطَ والموسيقار.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا القولُ الكاذبُ فليسَ هو قولاً لشيءٍ"، يريدُ:- والحدودُ الكاذبةُ بالذاتِ هي التي ليستْ حدوداً لشيءٍ أصلاً.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ كانَ أنطيانسُ يرى أنَّهُ لا ينبغي أنْ يُقالَ شيءٌ البتَّةَ ما خلا ما يُقالُ بالقولِ الخاصِّ الذي للواحدِ من الواحدِ"، يريدُ:- ولذلكَ كانَ يرى فلانٌ أنَّهُ لا ينبغي أنْ يُحَدَّ شيءٌ البتَّةَ، ولا أنْ يُدَلَّ عليه إلَّا بلفظٍ واحدٍ يدلُّ منهُ على معنىً واحدٍ، لأنَّهُ كانَ يرى أنَّ الصدقَ لواحدٍ معَ واحدٍ، فإذاً ليسَ تصدقُ أصلاً حدودُ المعاني العامةِ على الخاصةِ.

ثمَّ قالَ: "وكانَ يعرضُ من هذهِ ألَّا يكونَ القولُ البتَّةَ ولا كذبٌ أيضاً"، يريدُ:- ولكنْ يعرضُ من هذا ألَّا يوجدَ قولٌ كاذبٌ أصلاً فضلاً عن صادقٍ، وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ القولَ الذي هو جنسُ الصادقِ والكاذبِ إنَّما هو من التركيبِ فإذا لمْ يكنْ ههنا تركيبٌ لمْ يكنْ ههنا لا صادقٌ ولا كاذبٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ يمكنُ أنْ يُقالَ كُلُّ واحدٍ أنَّهُ كذبٌ البتَّةَ ليسَ بكلمتهِ فقطْ بلْ وبكلمةٍ غيرِهِ أيضاً بنوعٍ ما"، يريدُ:- فإنَّهُ يلزمُ على هذا القولِ أنْ تكونَ الأشياءُ كُلُّها كاذبةً، ليسَ من قِبَلِ حدودِها فقطْ، بلْ ومنْ قِبَلِ حدودِ غيرِها، لكونِ جميعِ الحدودِ تتركَّبُ من كثرةٍ.

ولما كانَ من الأشياءِ ما تكذبُ حدودُها على حدودِ الغيرِ، ومنها ما تصدقُ عليه وهي حدودُ الأشياءِ التي تؤخذُ أجزاءَ حدودٍ لأشياءَ أُخَرَ، وكانَ بهذا يحلُّ هذا الشكُّ، قالَ: "وبنوعٍ آخرَ يمكنُ أنْ يُقالَ أنَّهُ حقٌّ أيضاً مثلُ الثمانيةِ فإنَّها مضاعفةٌ بكلمةِ الاثنينِ"، يريدُ:- وليسَ قولُنا إنَّ حدودَ الغيرِ تكذبُ على الشيءِ بقولٍ صادقٍ، بلْ بنوعٍ ما تكذبُ، وبنوعٍ ما تصدقُ، مثلُ الثمانيةِ، فإنَّهُ يؤخذُ في حدِّها حدُّ الاثنينِ، إذا قيلَ فيها إنَّها التي قامتْ من ضربِ اثنينِ في أربعةٍ، وبنوعٍ ما لا يصدقُ فإنَّ الاثنينِ غيرُ الثمانيةِ.

ثمَّ قالَ: "فبعضُ الأشياءِ تُقالُ كذبٌ بهذا النوعِ وهي جميعُ التي تصوِّرُ صورةً كاذبةً في الوهمِ"، يريدُ:- فبعضُ ما يُقالُ عليه الكذبُ يُقالُ فيهِ أنَّهُ كذبٌ من جهةِ أنَّهُ تصورٌ كاذبٌ، وبعضُهُ من جهةِ أنَّهُ اعتقادٌ كاذبٌ.

وقولُهُ: "ولذلكَ قيلَ في قولِ فلانٍ إنَّ الكاذبَ والصادقَ هو واحدٌ"، يريدُ:- ولذلكَ كانَ هذا الرجلُ يغالطُ في هذا الموضعِ، فيقولُ إنَّ الذي يكذبُ ويصدقُ في الشيءِ الواحدِ بعينِهِ هو إنسانٌ واحدٌ بعينِهِ.

ثمَّ أخذَ في جوابِ هذا الرجلِ، فقالَ: "فإنَّهُ يأخذُ كاذبَ الذي يقوى على أنْ يكذبَ" يريدُ:- وسببُ غلطِ هذا الرجلِ بأنَّ الصادقَ بعينِهِ هو كاذبٌ، وأنَّ الكاذبَ بعينِهِ هو صادقٌ، أنَّهُ ظنَّ أنَّ الصادقَ بالقوةِ والفعلِ شيءٌ واحدٌ، وكذلكَ الكاذبُ، فإذا أخذَ بدلَ القوةِ الفعلَ تصوَّرَ الكاذبَ بالقوةِ والفعلِ شيئاً واحداً. وقولُهُ: "وهذا هو العاقلُ الذي عندَهُ معرفةٌ"، يريدُ:- والكاذبُ بالقوةِ هو العاقلُ الذي عندَهُ معرفةٌ، وأمَّا الكاذبُ بالفعلِ فليسَ عندَهُ معرفةٌ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً يأخذُ أنَّ فاعلَ الرداءةِ طوعاً أجودُ وهذا كذبٌ"، يريدُ:- ومثالُ هذا في الكذبِ ما يأخذُ هذا الرجلُ أنَّ فاعلَ الرداءةِ تطوُّعاً أجودُ من

فاعلِها كرهاً، وذلكَ أنَّهُ كانَ يأخذُ أنَّ الذي يفعلُ طوعاً أفضلُ ممَّنْ يفعلُ كرهاً، ففاعلُ الشيءِ طوعاً أفضلُ من فاعلِهِ كرهاً، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وهو يأخذُ ذلكَ بما يتلو من القولِ ويقولُ إنَّ الذي يخمعُ طوعاً أجودُ من الذي يخمعُ كرهاً وهذا كذبٌ"، يريدُ:- وهو يحتجُّ لهذا بالاستقراءِ، وهو قولُهُ إنَّ الذي يعتني طوعاً أفضلُ من الذي يعتني كرهاً، وإنَّ الذي يخضعُ طوعاً أجودُ من الذي يخضعُ كرهاً، وهذا كذبٌ.

وقولُهُ: "وإنَّما أعني بنوعِ التشبهِ"، يريدُ:- إنَّ فعلَ الرداءةِ طوعاً إنَّما صارَ أردى لأنَّ ما يُفعلُ طوعاً يكونُ أحكمَ للتشابِهِ الذي بينَ الأشياءِ التي تُفعلُ طوعاً، أعني أنَّهُ يجودُ فعلُها سواءً كانتْ شروراً أو خيراتٍ، وقولُهُ: "وإلَّا فإنَّ الذي يخمعُ طوعاً أشرُّ مثلُ الأشياءِ التي تُقالُ في الأخلاقِ"، يريدُ:- إنَّ إطلاقَنا القولَ بأنَّ كُلَّ ما يُفعلُ طوعاً أجودُ كذبٌ، فإنَّ الذي يفعلُ الشرَّ طوعاً أشرُّ من الذي يفعلُهُ كرهاً على ما قيلَ في علمِ الأخلاقِ.

الفصلُ الثلاثون: القولُ في العَرضِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٥

والعرضُ أيضاً يقالُ الذي هو لشيءٍ، ويقالُ لهُ بالحقيقةِ، لكنهُ ليسَ بالضرورةِ، ولا أكثرَ ذلكَ؛ مثلُ ما أنَّ حفرَ حافرٍ حفرةً لغرسٍ وأصابَ كنزاً، فهذا عرضٌ لحافرِ الحفرةِ أنْ يجدَ كنزاً، فإنهُ ليسَ بمضطرٍ أنْ يكونَ هذا منْ

ذلكَ، ولا أنْ يكونَ بعدهُ، ولا أكثرَ ذلكَ، أيْ أنْ يكونَ يصيبُ آخرُ يحفرُ كنزاً. وكذلكَ أنْ يكونَ موسيقار ما أبيضَ، فإنما يقالُ إنَّ هذا عرضٌ لأنهُ ليسَ بمضطرٍ، ولا يكونُ أكثرَ ذلكَ. فإذًا لأنهُ شيءٌ ما، ولشيءٍ ما، ولأنَّ بعضها في مكانٍ وفي وقتٍ ما على ما هيَ، لا على العلةِ التي هيَ هذا الشيءُ، أوِ الآنَ، أوْ ههنا، هوَ عرضٌ. وليسَ للعرضِ علةٌ محدودةٌ البتةَ إلا البختُ، وهذا غيرُ محدودٍ، مثلُ ما يقالُ إنهُ عرضَ الذهابُ إلى أثينيا بالبخت، إنْ لمْ يكنِ الذهابُ ليصيرَ إلى ما هناكَ، بلْ إنْ كانَ دفعهُ ريحٌ عاصفٌ شتويٌ، أوْ أسرهُ لصوصٌ فصارَ إلى ما ثمَّ، وهذا هوَ العرضُ، وليسَ ما هوَ، لكنْ ما آخرُ، فإنَّ ريحَ الشتاءِ علةُ الذهابِ إلى حيثُ لمْ يقصدْ. ويقالُ عرضٌ بنوعٍ آخرَ، مثلُ جميعِ التي لكلِّ واحدٍ بذاتهِ وليستْ في الجوهرِ، مثلُ ما للمثلثِ قائمةٌ، فأما هذهِ فممكنٌ أنْ تكونَ أبديةً أيضاً، وأما منْ تلكَ فولا واحدٌ، والأقاويلُ على هذا في غيرِ هذهِ.

ترجمة حديثة: يُقال "عَرَض" على ما يحلّ في شيءٍ ما، ويصدق القول به عليه، ولكن ليس على سبيل الضرورة ولا على سبيل الأكثر. على سبيل المثال، لو أن شخصًا يحفر حفرة ليزرع نبتة، فوجد كنزًا. فإن العثور على الكنز هنا كان عَرضًا لعملية حفر الحفرة. فليس بالضرورة أن ينتج هذا عن ذاك أو أن يأتي بعده، ولا هو مما يقع على الأكثر، إذ إن قلةً ممن يفعلون ذلك يعثرون على كنز. وكذلك، قد يكون شخص ما موسيقارًا وأبيضَ اللون، ولكن بما أن هذا لا يحدث ضرورةً ولا على الأكثر، فإننا نسميه عَرَضًا.

إذن، كل ما هو موجود في شيء ما - وبعض هذه الموجودات يكون في مكان وزمان ما - ولكنه لا يوجد لكون الشيء هو ما هو عليه، ولا في هذا الزمان أو المكان تحديدًا [كشرط لوجوده]، فهو عَرَض. وعليه، فليس للعَرَض

علةٌ محددة، بل علته ما اتفق، وهي علة غير معينة. فمثلًا، يكون الذهاب إلى "إيجينا" أمرًا عَرَضيًّا إذا لم يحدث ذلك بقصد الذهاب إلى هناك، بل حدث لأن عاصفةً دفعت به أو لأن لصوصًا أسروه. إذن، هذا الذهاب هو عَرَض، ولكن علّته ليست في ذاته بل في غيره. فالعاصفة كانت هي العلة في أن يذهب إلى حيث لم يكن يُبحر، وهذا المكان كان هو "إيجينا".

ويُطلق اسم "العَرَض" بمعنى آخر، فيُقال على كل ما يوجد في كل شيء بذاته دون أن يكون جزءًا من جوهره. كمثل خاصية المثلث في أن [مجموع زواياه] يساوي قائمتين. وهذه [الأعراض الذاتية] قد تكون أبدية، على عكس النوع الأول الذي لا يكون منه شيء كذلك. أما بيان سبب ذلك ففي موضع آخر.

التّفْسيرُ

قولهُ: "والعرضُ أيضاً يقالُ الذي هو لشيءٍ، ويقالُ لهُ بالحقيقةِ، لكنهُ ليسَ بالضرورةِ، ولا أكثرَ ذلكَ"، يريدُ: والعرضُ يقالُ على الذي هو موجودٌ لشيءٍ، وهو موجودٌ لهُ بالحقيقةِ، ولكنَّ وجودهُ لهُ ليسَ بضروريٍ ولا على الأكثرِ.

ثمَّ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "مثلُ ما أنَّ حفرَ حافرٍ حفرةً لغرسٍ وأصابَ كنزاً، فهذا عرضٌ لحافرِ الحفرةِ أنْ يجدَ كنزاً، فإنهُ ليسَ بمضطرٍ أنْ يكونَ هذا منْ ذلكَ، ولا أنْ يكونَ بعدهُ، ولا أكثرَ ذلكَ، أيْ أنْ يكونَ يصيبُ آخرُ كنزاً"، يريدُ: ومثالُ ما بالعرضِ أنْ يحفرَ حافرٌ حفرةً ما لغرضٍ منَ الأعراضِ، إما لغرسٍ وإما لغيرِ ذلكَ مما يحفرُ لهُ، فيصيبَ كنزاً، فإنهُ يقالُ عرضَ للحافرِ أنْ وجدَ كنزاً، وذلكَ أنهُ ليسَ وجودُ الكنزِ عنِ الحفرِ للغرسِ لا بالضرورةِ ولا أكثرَ ذلكَ.

وقولهُ: "وكذلكَ أنْ يكونَ موسيقار ما لا أبيضَ"، يريدُ: وقريبٌ منْ هذا المعنى أنْ يقالَ الموسيقار هوَ لا أبيضَ، وبينَ هذينِ المعنيينِ فرقٌ؛ فإنَّ الأولَ هوَ منْ بابِ البختِ، وهذا هوَ منْ بابِ المحمولاتِ بالعرضِ، والفرقُ بينهما أنَّ الأولَ علةٌ وهذا ليسَ بعلةٍ، وإنما هوَ مقارنٌ للعلةِ، أعني أنَّ الحفرَ هوَ علةٌ لوجودِ الكنزِ لكنْ بالعرضِ، وأما اللا أبيضَ فليسَ هوَ علةً للموسيقار لا بالذاتِ ولا بالعرضِ، ولكنْ عرضَ للإنسانِ الذي هوَ علةُ الموسيقار أنْ كانَ أسودَ، وقدْ أعطى الفرقَ بينهما في الثانيةِ منَ السماعِ، فهذا هوَ الفرقُ بينهما. وأما الأمرُ الجامعُ بينهما فهوَ ما ذكرهُ، وذلكَ أنَّ كونَ الموسيقار أسودَ ليسَ هوَ ضرورياً ولا على الأكثرِ.

وقولهُ: "فإذًا لأنهُ شيءٌ ما ولشيءٍ ما ولأنَّ بعضها في مكانٍ وفي وقتٍ ما على ما هيَ لا على العلةِ التي هيَ هذا الشيءُ أوِ الآنَ أوْ ههنا هوَ عرضٌ"، يريدُ: ولما كانَ كلُّ شيءٍ في زمنٍ ومكانٍ، قيلَ في كلِّ ما وافقهُ في الزمنِ أوْ في المكانِ فقطْ إنهُ علةٌ بالعرضِ، لا على أنهُ علةٌ بالحقيقةِ، بلْ منْ قبلِ موافقتها إياهُ في الزمنِ أوْ في المكانِ؛ أما في المكانِ فمثلُ موافقةِ الحفرِ للكنزِ في مكانِ الحفرِ، وأما في الزمنِ فمثلُ أنْ يبرقَ برقٌ فيموتَ حيوانٌ في ذلكَ الوقتِ.

وقولهُ: "وليسَ للعرضِ علةٌ محدودةٌ إلا البختُ وهذا غيرُ محدودٍ"، يريدُ: وليسَ لما يقالُ إنهُ حدثَ بالعرضِ علةٌ إلا البختُ، وليسَ بعلةٍ لأنَّ العلةَ محدودةٌ والبختُ غيرُ محدودٍ، فهوَ إنْ كانَ علةً فغيرُ محدودةٍ. ويعني بقولهِ محدودةً أيْ هيَ محدودةٌ بالإضافةِ إلى معلولها، أيْ ليسَ يكونُ معلولها إلا عنها، فهيَ محدودةٌ لهُ، وذلكَ أنَّ الذي يحدثُ عنْ عللٍ كثيرةٍ ليسَ يحدثُ عنْ علةٍ محدودةٍ أيْ واحدةٍ بعينها، وهذهِ هيَ حالُ ما يحدثُ بالبختِ.

والمثالانِ اللذانِ تمثلَ بهما في تفهمِ ما بالعرضِ قولهُ فيهما مفهومٌ بنفسهِ، وهوَ ألا يقصدَ إنسانٌ المشيَ إلى مدينةٍ منَ المدنِ فيحملهُ إليها ريحٌ عاصفٌ أوْ لصوصٌ يأسرونهُ.

ثمَّ ذكرَ نحواً آخرَ مما يقالُ عليه العرضُ فقالَ: "ويقالُ عرضٌ بنوعٍ آخرَ مثلُ جميعِ التي لكلِّ واحدٍ بذاتهِ وليستْ في الجوهرِ مثلُ ما للمثلثِ التي قائمةٌ"، يريدُ: ويقالُ اسمُ العرضِ بنوعٍ آخرَ وهوَ كلُّ ما حملَ على شيءٍ ما بطبيعتهِ ولكنْ ليسَ هوَ جوهراً للشيءِ الذي يحملُ عليه، مثلُ قولنا في المثلثِ زواياهُ مساويةٌ لقائمتينِ.

ثمَّ قالَ: "فأما هذهِ فيمكنُ أنْ تكونَ أبديةً وأما منْ تلكَ فلا واحدٌ"، يريدُ: والفرقُ بينَ هذا العرضِ والعرضِ المتقدمِ أنَّ هذا يوجدُ منهُ ما هوَ ضروريٌّ، والأولَ ليسَ يوجدُ منهُ ما هوَ ضروريٌّ، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ الأعراضَ التي تقالُ في مقابلةِ الجوهرِ منها ضروريٌّ ومنها غيرُ ضروريٍّ وهيَ المفارقةُ.

وقولهُ: "والأقاويلُ على هذا في غيرِ هذهِ"، يريدُ: والتكلمُ على الأعراضِ وعلى أنواعها وعلى نوعِ ما بالعرض في غير هذه المقالة، إذ لم يكن قصده هنا إلا شرح الأسماء فقط.

وهنا انقضت هذه المقالة

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

شرح المقالة السادسة من كتاب ما بعد الطبيعة والمرسوم عليها حرف الهاء

في الجزء الأول، يُبيَّن عن أي موجود تبحث الفلسفة الأولى، وذلك بتمييز طريقة نظرها وتعريفها عن سائر العلوم، التي يرد تقسيمها هنا.

وفي الجزء لثاني، تُبيَّن بعض أنواع الموجود التي تُستبعَد من هذا العلم. البحث في مبادئ الموجودات وعللها

الجزء الأول: عن أي موجود تبحث الفلسفة الأولى

الفصل الأول: البحث في مبادئ الموجودات وعللها

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١

إنّه بيّن أنّ أوائل هويّات الكلّ وعللها مطلوبة على كنهها هويّاتٍ، فإنّه علّةٌ مّا للصّحّة والبرء، وللأشياء الرّياضيّات أوائل وأسطقسّاتٌ وعللٌ، وبقولٍ كلّيّ فكلّ علمٍ فكريٍّ أو تناول شيءٍ فكريٍّ فله عللٌ وأوائل إمّا على غاية الفحص أو على الفحص المرسل، ولما كان كلّ واحدٍ من هذه قد احتوى على هويّةٍ مّا وجنسٍ مّا، صار يستعمل ذلك الشّيء، وليس استعماله وطلبه الهويّة الكليّة ولا بأنّها هويّةٌ، ولا يفحص شيءٌ منها على ما هي البتّة، بل بعضها لهذا المعنى يثبت إنّما هو بالحسّ وبعضها فبيّنةٌ بالوضع، وبهذا النّوع يبرهنون وتبيّن الأشياء الّتي هي بذاتها للجنس الّذي هو محيطٌ بها إمّا باضطرارٍ وإمّا بأسهل من ذلك، ولذلك هو بيّنٌ ممّا يتلو هذا القول أنّه ليس للجوهر برهانٌ ولا لما هو، بل دلالةٌ أخرى بنوعٍ مّا، وكذلك أيضاً لا يخبر البتّة إن كان الجنس الّذي يستعمله ولا إن لم يكن، وذلك أنّه لفكرةٍ واحدةٍ تبيين ما هو وهل هو، وإذ العلم الطّبيعيّ أيضاً لجنسٍ مّا من أجناس الهويّة، فإنّه يطيف بالجوهر الّذي فيه ابتداء الحركة والسّكون، فبيّنٌ أنّه ليس هو لا فعلاً ولا صناعيّاً، فإنّ ابتداء الأشياء الفاعلة في الفاعل إمّا العقل وإمّا المهنة وإمّا قوّةٌ مّا، وابتداء الصّناعيّة ففي الصّانع أي الاختيار، فإنّ المصنوع والمختار شيءٌ واحدٌ، فإذن جميع الفكرة الفاعلة والصّانعة والّتي بالرّأي فهي ذو

رأيٍ مّا، وهي تفحص عن هويّةٍ لا يمكن أن تتحرّك وعن جوهرٍ هو أكثر ذلك كالكلمة لا مفارقٌ.

ترجمة حديثة: "البحث في مبادئ الموجودات وعللها" ويتضح [أنها تبحث فيها] من حيث هي موجودات. ذلك أن هناك علة ما للصحة والحال الجيدة. وكذلك للرياضيات أيضًا مبادئ وعناصر وعلل. وبإطلاق، فإن كل علم عقلي، أو يشارك العقل على نحو ما، يبحث في العلل والمبادئ، إما الأكثر يقيناً أو الأكثر بساطة. ولكن مع ذلك، فإن كل هذه [العلوم]، إذ تقتصر على شيء واحد وجنس معين، فإنها تبحث فيه، لكنها لا تبحث في الموجود بإطلاق، ولا من حيث هو موجود، كما أنها لا تقدم أي بيان لماهيته. بل انطلاقًا من هذا، فبعضها يجعله جليًا بالحس، وبعضها الآخر يأخذ الماهية كفرضية، وتبعًا لذلك، تبرهن على الأعراض الذاتية للجنس الذي تبحث فيه، إما على نحو أشد ضرورة أو أضعف.

ولهذا من الجلي أنه لا يوجد برهان للجوهر، ولا لماهيته، من خلال الاستقراء نفسه، بل هناك طريقة أخرى للإيضاح. وبالمثل أيضًا، فإنها لا تقول شيئًا عما إذا كان الجنس الذي تبحث فيه موجوداً أم غير موجود، لأن نفس القوة العقلية هي التي تبيّن ماهية الشيء، ووجوده.

وبما أن العلم الطبيعي هو أيضًا علم يبحث في جنس معين من الموجود (فهو يبحث في ذلك الجوهر الذي فيه مبدأ الحركة والسكون الكامن فيه)، فمن الواضح أنه ليس علمًا عمليًا ولا صانعًا. ذلك أن مبدأ العلوم الصانعة يوجد في الصانع، إما العقل، أو الفن (الصناعة)، أو قوة ما. أما العلوم العملية [فمبدؤها] الاختيار في الفاعل، لأن ما يمكن فعله هو نفسه ما يمكن اختياره. ولهذا، إذا كان كل نشاط عقلي إما عمليًا، أو صانعًا، أو نظريًا، فإن العلم الطبيعي هو بالتأكيد نوع

من العلوم النظرية. ولكنه علمٌ نظريّ يختص بذلك الموجود القابل للحركة، وبالجوهر الذي لا ينفصل بحسب تعريفه [عن المادة] في أغلب الأحيان.

التّفسيرُ

لمّا كان قصده في هذه المقالة أن يفحص من أنواع الهويّة عن الهويّة الّتي بالعرض، إذ كانت أوّل أقسام الهويّة هي الهويّة الّتي بالذّات والّتي بالعرض، أخذ يذكّر بما تبيّن في مقالة الجيم ويؤكّده من أنّ لهذا العلم النّظر في جميع أنواع الهويّات بما هي هويّاتٌ، ويأتي على ذلك بشواهد بيّنةٍ واضحةٍ.

فابتدأ فقال: "إنّه بيّنٌ أنّ أوائل هويّات الكلّ وعللها مطلوبة على كنهها هويّاتٍ"، يريد:- أنّه من البّين أو ممّا يبيّن أنّ ههنا علماً يفحص عن أوائل الهويّات وعللها بما هي هويّةٌ مطلقةٌ، وأنّه يطلب الهويّة على كنهها أي بما هي هويّةٌ لا بما هي هويّةٌ بصفةٍ مّا، وذلك أنّه إن كان ههنا هويّاتٌ بصفاتٍ مختلفةٍ فبيّنٌ أنّ النّظر فيها يكون على نوعين، أحدهما أن ننظر في واحدةٍ واحدةٍ منها من جهة الصّفة الّتي تخصّها، والنّظر الثّاني أن ننظر فيها بالجهة الّتي تشترك فيها وهو كونها هويّةً، ويكون طلب العلل فيها من هذه الجهة.

ولمّا وضع أنّه واجبٌ أن تكون للهويّة المطلقة عللٌ مطلقةٌ، أخذ يبيّن ذلك بأنّ الحال فيها يجب أن تكون كالحال في العلوم الجزئيّة الّتي تنظر في بعض الهويّات، فقال: "فإنّه علّةٌ مّا للصّحّة والبرء، وللأشياء الرّياضيّات أوائل وأسطقسّاتٌ وعللٌ، وبقولٍ كلّيٍّ فكلّ علمٍ فكريٍّ أو تناول شيءٍ فكريٍّ فله عللٌ وأوائل إمّا على غاية الفحص أو على الفحص المرسل"، يريد:- أنّ باستقراء العلوم وبالتّشوّق الأوّل الّذي لنا بالطّبع في طلب علل الأشياء، واعتقادنا أنّا نرى أنّ المعرفة بالشّيء لا تكون إلّا من قبل علله، يظهر أنّ كلّ علمٍ وكلّ صناعةٍ فلها

عللٌ وأسبابٌ تفحص عنها، فإذا أضيف إلى هذه المعرفة أنّ ههنا علماً يفحص عن الهويّة المطلقة وجب أن يكون فحصه أيضاً عن أسبابها المطلقة، فقوله الرّياضيّات يعني بها علوم التّعاليم، ويعني بالعلم الفكريّ النّظريّ، ويعني بما يتناول شيئاً فكريّاً العلوم العمليّة الّتي تستعمل القياس أو ما يعمّ الصّنفين، ويعني بالفحص المرسل الّذي ليس في الغاية من الوثاقة، وإنّما قال ذلك لأنّ العلوم تختلف في ذلك من قبل اختلاف طبيعة الموضوع، ويحتمل أن يريد:- أنّ بعض العلوم تفحص عن الأسباب بالإضافة إلى شيءٍ، وبعضها تفحص عن الأسباب بالإطلاق، وهذا المعنى أشبه بالموضع.

ولمّا بيّن بهاتين المقدّمتين أنّ العلم النّاظر في الهويّة المطلقة يجب أن ينظر في عللها، أخذ يقرّر أيضاً أنّ ههنا علماً يجب أن ينظر في الهويّة المطلقة، لأنّ ذلك ممّا كان وضعه أولاً في القياس المتقدّم، فقال: "ولمّا كان كلّ واحدٍ من هذه قد احتوى على هويّةٍ مّا وجنسٍ مّا، صار يستعمل ذلك الشّيء، وليس استعماله وطلبه الهويّة الكليّة ولا بأنّها هويّةٌ، ولا يفحص عن شيءٍ منها على ما هي عليه البتّة"، يريد:- ولمّا كان يظهر أنّه ولا واحدٌ من العلوم الجزئيّة، أعني الّتي تختصّ بالنّظر في جنسٍ مّا، يفحص عن الهويّة بما هي هويّةٌ إذ كان كلّ علمٍ إنّما يفحص عن هويّةٍ مّا وهي الّتي تخصّه، فبيّنٌ أنّه يجب أن يكون ههنا علمٌ هو الّذي يفحص عن الهويّة المطلقة وإلّا لم تستوف معرفة الأشياء.

ولمّا ذكر أنّ العلوم الجزئيّة إنّما تفحص عن هويّاتٍ مقيّدةٍ محدودةٍ، أخذَ يعرفُ ذلكَ فقالَ: "بل بعضُها لهذا المعنى يثبتُ إنّما هو بالحسّ وبعضُها فبينةٌ بالوضع"، يريدُ: بل بعضُ العلومِ تفحصُ عن الهويةِ التي تخصُّها بأنْ تنزلَها موجودةً بالحسّ، وبعضُها تفحصُ عن هويةٍ تتسلمُ وجودَها وتضعُها وضعاً مثلَ حالِ الناظرِ في علمِ العددِ فإنّهُ يضعُ الوحدةَ إنّها موجودةٌ.

ثمَّ قالَ: "وبهذا النوعِ يبرهنونَ الأشياءَ التي هي بذاتِها للجنسِ الذي هو محيطٌ بها إمّا باضطرارٍ وإمّا بأسهلَ من ذلكَ"، يريدُ: والبرهانُ الذي يستعملُ هؤلاءِ في صناعةٍ صناعةٍ إنّما هي للأمورِ الذاتيةِ الموجودةِ في ذلكَ الجنسِ الخاصةِ به الذي هو محيطٌ بجميعِها، والبرهانُ الذي يكونُ في أمثالِ هذهِ الصنائعِ يكونُ إمّا من مقدماتٍ ضروريةٍ وإمّا من مقدماتٍ أكثريةٍ وهو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وإمّا أسهلُ من ذلك".

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ هو بينٌ ممّا يتلو هذا القولَ إنّهُ ليسَ للجوهرِ برهانٌ ولا لِما هو"، يريدُ: ولكونِ البراهينِ إنّما تكونُ على الأمورِ الذاتيةِ الموجودةِ للجنسِ الذي تنظرُ فيهِ تلكَ الصناعةُ لا على جنسِ الصناعةِ نفسِهِ ولا على نوعٍ من أنواعِهِ يظهرُ إنّهُ ليسَ للجوهرِ برهانٌ، لأنَّ البرهانَ هو من الجواهرِ على الأعراضِ وليسَ للجوهرِ جوهرٌ، ولذلكَ ليسَ يوجدُ للجواهرِ حدودٌ، ولذلكَ ليسَ يوجدُ على الجواهرِ براهينُ هي حدودٌ متغيرةٌ في الوضعِ، بل إنّما يلفى ذلكَ في الأعراضِ، هذا هو الذي ينبغي أنْ يفهمَ من قولِهِ: "إنَّ الجوهرَ ليسَ عليه برهانٌ ولا لِما هو الجوهرُ"، أي برهانٌ مطلقٌ وهو الذي يعطي الوجودَ والسببَ معاً.

وقولُهُ: "بل دلالةٌ أخرى بنوعٍ ما"، يعني: بل يكونُ للجوهرِ دلالةٌ أخرى من غيرِ نوعِ البرهانِ يستدلُّ منها على ما هو أو على الوجودِ، وهذا النوعُ يحتملُ أنْ يشيرَ بهِ إلى الأمورِ المتأخرةِ، فإنّهُ إنّما يوقفُ على جواهرِ الأشياءِ في العلومِ الطبيعيةِ من الأمورِ المتأخرةِ أي من الأعراضِ، وهذهِ الأنواعُ من البراهينِ هي التي تسمى دلائلَ، ويحتملُ أنْ يريدَ: بالنوعِ الآخرِ من الدلالةِ طريقَ التقسيمِ وطريقَ التركيبِ أو جميعَ هذهِ، فإنَّ أكثرَ حدودِ الجواهرِ إنّما يوقفُ عليها بهذهِ الطرقِ الثلاثةِ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ لا يخبرُ البتةَ إنْ كانَ الجنسُ الذي يستعملُهُ ولا إنْ لَمْ يكنْ وذلكَ إنّهُ لفكرةٍ واحدةٍ تبينُ ما هو وهل هو"، يريدُ: ولذلكَ لا يقدرُ علمٌ من العلومِ أنْ يبرهنَ شيئاً من أنواعِ الجنسِ الذي ينظرُ فيهِ هل هو موجودٌ أو غيرُ موجودٍ؛ لأنّهُ لعلمٍ واحدٍ تكونُ معرفةُ وجودِ الشيءِ ومعرفةُ ماهيتِهِ وهو البرهانُ المطلقُ.

ولمّا قررَ أنَّ العلومَ الجزئيةَ ليستْ تنظرُ في الهويةِ المطلقةِ وإنّهُ يجبُ أنْ يكونَ ههنا علمٌ يفحصُ عن الهويةِ المطلقةِ، أخذَ يعرفُ أنَّ العلمَ الطبيعيَّ ليسَ هو هذا العلمَ، وشرعَ قبلَ ذلكَ أنْ يبينَ أنَّ العلمَ الطبيعيَّ ليسَ بعلمٍ عمليٍّ فقالَ: "وإذ العلمُ الطبيعيُّ لجنسٍ من أجناسِ الهويةِ فإنّهُ يطيفُ بالجوهرِ الذي فيهِ ابتداءُ الحركةِ والسكونِ، فبينَ إنّهُ ليسَ هو لا فعلي ولا صناعيٌّ"، يريدُ: ولمّا كانَ العلمُ الطبيعيُّ في جميعِ الأمورِ المتحركةِ الساكنةِ بالطبعِ، فمنَ البينِ أنَّ العلمَ الطبيعيَّ ليسَ علماً صناعياً ولا علمَ شيءٍ يعملُ.

ثمَّ أتى بالعلةِ في ذلكَ فقالَ: "فإنَّ ابتداءَ الأشياءِ الفاعلةِ في الفاعلِ إمّا العقلُ وإمّا المهنةُ وإمّا قوةٌ ما"، يريدُ: فإنَّ مبدأَ الأشياءِ المفعولةِ لنا هي في الفاعلِ وذلكَ إمّا في العقلِ وإمّا في الصناعةِ وإمّا في قوىً أخرَ تشبهُ الصناعةَ، يريدُ: وليسَ فينا مبدأُ قوةٍ صانعةٍ للأمورِ الطبيعيةِ.

ثمَّ أخذَ يشرحُ هذا المعنى ويزيدُهُ وضوحاً فقالَ: "وابتداءُ الصناعيةِ ففي الصانعِ أي الاختيارُ، فإنَّ المصنوعَ والمختارَ شيءٌ واحدٌ"، يريدُ: وهو منَ الظاهرِ أنَّ المبدأَ الأولَ للأشياءِ المصنوعةِ الذي هو فينا أي في الصانعِ هو الاختيارُ، فإنَّ المصنوعَ والمختارَ شيءٌ واحدٌ بالصورةِ، وإنّما أرادَ بهذا كلِّهِ أنَّ الأشياءَ التي مبدأُها الاختيارُ هي غيرُ الأشياءِ التي مبدأُها الطبيعةُ، وأنَّ هذينِ العلمينِ علمانِ مختلفانِ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً جميعُ الفكرةِ الفاعلةِ والصانعةِ والتي بالرأيِ فهي ذو رأيٍ ما"، يريدُ: فإذاً جميعُ الفكرِ الفاعلةِ والصانعةِ والتي تستعملُ القياسَ هي قياسيةٌ ما لا قياسيةٌ بإطلاقٍ، إذْ كانَ العلمُ فيها إنّما هو من أجلِ العملِ، وهذا القولُ كأنّهُ قولٌ قصدَ بهِ أنْ يعرفَ الفرقَ بينَ العلومِ الصناعيةِ والنظريةِ بإطلاقٍ، وإنْ كانَ إنّما يتمثلُ في ذلكَ بالعلمِ الطبيعيِّ.

وقولُهُ: "وهي تفحصُ عن هويةٍ لا يمكنُ أنْ تتحركَ وعن جوهرٍ هو أكثرُ ذلكَ كالكلمةِ لا تفارقُ"، الظاهرُ منهُ إنّهُ يعني بذلكَ العلمَ الطبيعيَّ، ويعني بقولِهِ: عن هويةٍ لا تتحركُ، الصورةَ والنفسَ، وذلكَ أنّها غيرُ متحركةٍ بالذاتِ وأكثرُ أجزائِها كما قالَ لا تفارقُ بالحدِّ، وإنّما قالَ: "أكثرُ ذلكَ"، من قبلِ العقلِ، وإنْ قرئَ: "وعن جوهرٍ لا يمكنُ إلّا يتحركَ"، بزيادةِ "لا"، أمكنَ أنْ يفهمَ منهُ جميعُ ما ينظرُ فيهِ العلمُ الطبيعيُّ، إلّا أنْ كما كتبناهُ أولاً وقع في النسخة التي صححت منها هذه النسخة.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢

وينبغي ألّا يُجهلَ الدالُّ على ما هوَ بالآنيَّةِ والكلمةُ كيفَ هوَ، كانَ الطلبُ من غيرِ هذا هوَ فعلُ لا شيءٍ. فأمّا التي تحدُّ والتي تدلُّ على ما هوَ، فمنها ما هيَ مثلُ الأفطسِ، ومنها ما هيَ مثلُ العمقِ. والفصلُ فيما بينَ هذهِ أنَّ بعضَها هوَ مأخوذٌ معَ العنصرِ، وأمّا العمقُ فلا، فإنَّ الأفطسَ هوَ عمقٌ في الأنفِ، وأمّا العمقُ فمن غيرِ عنصرٍ محسوسٍ. وجميعُ الأشياءِ الطبيعيَّةِ تقالُ شبيهٌ بما يقالُ الأفطسُ، مثلُ الأنفِ والعينِ والوجهِ واللحمِ والعظمِ وكليَّةِ الحيوانِ والورقةِ واللحاءِ والأصلِ وكليَّةِ

النبتِ، فإنَّهُ ليسَ يكونُ كلمةٌ لشيءٍ من هذهِ من غيرِ حركةٍ. فبيّنٌ أنَّ في الأشياءِ الطبيعيَّةِ يطلبُ العنصرُ ما هوَ ويحدُّ ولمَ هوَ أيضاً، فإنَّ للطبيعيِّ في العلمِ أن ينظرَ في نفسِ ما وهيَ التي لا تكونُ من غيرِ عنصرٍ. فبيّنٌ من هذا أنَّ العلمَ الطبيعيَّ هوَ علمٌ ما من علومِ الرأيِ. وأيضاً العلمُ التعليميُّ هوَ من علومِ الرأيِ، لكنَّهُ حينَنا هذا ليسَ هوَ بيّناً إن كانَ علمَ الأشياءِ التي لا تتحرَّكُ مفارقةً أيضاً، وإن كانَ بيّناً أنَّ بعضَ التعاليمِ لا يتحرَّكُ وهوَ مفارقٌ. وإن كانَ شيءٌ ما أبديٌّ غيرُ متحرِّكٍ ومفارقٌ أيضاً، فبيّنٌ أنَّ معرفتَهُ لعلمِ الرأيِ لا للطبيعيِّ، لأنَّ العلمَ الطبيعيَّ هوَ لأشياءَ متحرِّكة، ولا للتعليميِّ، بل للذي هوَ قبلَ كلٍّ هذهِ، فإنَّ العلمَ الطبيعيَّ فلأشياءَ لا تفارقُ ولكنَّها ليست لا متحرِّكةً، والتعليميَّةُ فبعضُها لأشياءَ لا تتحرَّكُ لكنَّها خليقٌ أن لا تكونَ مفارقةً بل كالتي في عنصرٍ. وأمّا العلمُ الأوَّلُ فهو للأشياءِ المفارقةِ والتي لا تتحرَّكُ أيضاً، فمضطرٌّ أن تكونَ كلُّها مؤبَّدةً، وأكثرُ ذلكَ هذهِ، لأنَّ هذهِ عللٌ للأشياءِ الظاهرةِ من الإلهيَّةِ. فإذن أنواعُ الفلسفةِ الرائيَّةِ ثلاثةٌ: التعليميَّةُ، والطبيعيَّةُ، والإلهيَّةُ. القولُ فإنَّهُ لا يُجهلُ أنَّهُ إن كانَ إلهيٌّ فهو في مثلِ هذهِ الطبيعةِ، وينبغي أن يكونَ العلمُ الشريفُ للجنسِ الشريفِ، فإنَّ رأيَ سائرِ العلومِ مؤثِّرٌ جدّاً، وهذا العلمُ يؤثرُ على جميعِ العلومِ التي بالرأيِ.

ترجمة حديثة: ولكن ينبغي ألا يخفى كيف تكون "الماهية (ما هوية الشيء)" و"الحدُّ"؛ فإن البحث من دون هذا لا طائل منه.

فمن الأشياء التي تُحدّ وتُعرّف، بعضها يختلف عن بعض. فـ""الأفطس"" على سبيل المثال، يُؤخذ مع المادة: إذ إن الأنف الأفطس هو أنف مقعّر، أما ""التقعير"" في ذاته فمجردٌ عن المادة المحسوسة. فإذا كانت كل الأشياء الطبيعية تُقال على هذا النحو، مثل "الأفطس" - كالأنف، والعين، والوجه، واللحم،

والعظم، وبالجملة الحيوان؛ والورقة، والجذر، والقشرة، وبالجملة النبات (إذ لا يخلو حدّ أيٍّ منها من الحركة، بل يتضمن المادة دائمًا) - فمن الواضح كيف ينبغي في [الأمور] الطبيعية أن نبحث عن ماهيتها وأن نحدّدها. وكذلك لماذا يكون البحث في النفس - أيّ نفسٍ ليست بمعزل عن المادة - من اختصاص [العالم] الطبيعي.

إذن يتضح من هذا أن "العلم الطبيعي" هو علم نظري. ولكن "العلم الرياضي" أيضًا هو علم نظري. ولكن ليس من الواضح بعدُ ما إذا كان [موضوعه] الأشياء "غير المتحركة" و"المفارقة" [للمادة]. لكن من الجليّ أن بعض فروع الرياضيات تبحث في الأشياء من حيث هي غير متحركة ومن حيث هي مفارقة.

أما إذا كان هناك شيء "غير متحرك وأزلي ومفارق"، فمن الواضح أن معرفته تعود إلى علم نظري، وليس إلى العلم الطبيعي (لأن العلم الطبيعي يبحث في أشياء متحركة)، ولا إلى العلم الرياضي، بل إلى علم أسبق منهما كليهما. فإن [العلم الطبيعي] يخص الأشياء غير المفارقة ولكنها متحركة. وأما بعض أجزاء العلم الرياضي فموضوعها أشياء غير متحركة، لكنها قد لا تكون مفارقة، بل [توجد] كهيئة في مادة. أما "الفلسفة الأولى" فموضوعها الأشياء "المفارقة وغير المتحركة" أيضًا. ومن الضروري أن تكون كل العلل أزلية، وبالأخص هذه [العلل المفارقة]؛ فهذه هي علل الأشياء الإلهية الظاهرة.

وعليه، ستكون "الفلسفات النظرية" ثلاثًا: "العلم الرياضي"، و"العلم الطبيعي"، و"العلم الإلهي (الثيولوجيا)". فمن الواضح أنه إن كان "الإلهي" موجودًا في مكان ما، فهو موجود في مثل هذه الطبيعة [أي المفارقة وغير المتحركة]. وينبغي أن يكون "أشرف العلوم" متعلقًا بـ"أشرف الأجناس". لذلك، يجب

تفضيل العلوم النظرية على سائر العلوم، وتفضيل هذا العلم [الإلهي] على سائر العلوم النظرية.

التّفسيرُ

لمّا كانَ اختلافُ الصنائعِ إنَّما يكونُ من قِبلِ اختلافها في نحوِ استعمالِ الحدودِ، أخذَ يعرِّفُ ذلكَ فقالَ: "وينبغي ألّا يُجهلَ الدالُّ على ما هوَ بالآنيَّةِ والكلمةُ كيفَ هوَ، كانَ الطلبُ من غيرِ هذا هوَ فعلُ لا شيءٍ"؛ يريدُ:- وينبغي ألّا يذهبَ علينا جهةُ استعمالِ الحدودِ الدالَّةِ على ما هوَ الشيءُ بآنيَّةٍ كيفَ يكونُ في صناعةٍ صناعةٍ وفي هذهِ الصناعةِ، فإنَّ طلبَ معرفةِ الأشياءِ دونَ تحصيلِ هذا المعنى من أمرِها هوَ كلا طلبٍ، وذلكَ في جميعِ الصنائعِ.

ثمَّ قالَ: "فأمّا التي تحدُّ والتي تدلُّ على ما هوَ فمنها ما هيَ مثلُ الأفطسِ ومنها ما هيَ مثلُ العمقِ"؛ يريدُ:- والطريقُ إلى تحصيلِ هذا هوَ أن تعلمَ أنَّ الحدودَ تُلفى على نحوينِ، أحدُهما مثلُ حدِّ الفطسِ، والآخرُ مثلُ حدِّ العمقِ.

ثمَّ قالَ: "والفصلُ فيما بينَ هذهِ أنَّ بعضَها هوَ مأخوذٌ معَ العنصرِ وأمّا السابعةُ العمقُ فلا فإنَّ الفطسَ هوَ عمقٌ في الأنفِ وأمّا العمقُ فمن غيرِ عنصرٍ محسوسٍ"؛ يريدُ:- والفصلُ بينَ هذينِ الحدَّينِ، أعني بينَ حدِّ الفطسِ وحدِّ العمقِ، أنَّ حدَّ الفطسِ يكونُ معَ مادَّةٍ محسوسةٍ، وحدَّ العمقِ يكونُ معَ غيرِ مادَّةٍ محسوسةٍ، فإنَّا نقولُ في حدِّ الفطسِ إنَّهُ عمقٌ في الأنفِ، فنأخذُ الأنفَ في حدِّهِ وهوَ شيءٌ محسوسٌ، ونقولُ في العمقِ إنَّهُ انخفاضٌ في السطحِ فلا يظهرُ في حدِّهِ مادَّةٌ محسوسةٌ بل إن كانت فمعقولةٌ.

ثمَّ قالَ: "وجميعُ الأشياءِ الطبيعيَّةِ تقالُ شبيهٌ بما يقالُ الأفطسُ مثلُ الأنفِ والعينِ والوجهِ واللحمِ والعظمِ وكلِّيَّةِ الحيوانِ والورقةِ واللحاءِ والأصلِ وكلِّيَّةِ النبتِ فإنَّهُ ليسَ يكونُ كلمةٌ لشيءٍ من هذهِ من غيرِ حركةٍ"؛ يريدُ:- وحدودُ جميعِ الأشياءِ الطبيعيَّةِ يظهرُ فيها المادَّةُ كالحالِ في حدِّ الفطسِ، وذلكَ في جميعِ أعضاءِ الحيوانِ مثلُ حدِّ الأنفِ وحدِّ العينِ والوجهِ واللحمِ والعظمِ، وبالجملةِ المتشابهةِ منها وغيرِ المتشابهِ، وفي كلِّيَّةِ الحيوانِ، وكذلكَ في جميعِ أجزاءِ النباتِ مثلُ الورقِ واللحى وفي كلِّيَّتِهِ، فإنَّهُ ليسَ يكونُ لواحدٍ من هذهِ حدٌّ دونَ أن يؤخذَ في ذلكَ شيءٌ متحرِّكٌ أعني متغيِّراً.

ثمَّ قالَ: "فبيِّنٌ أنَّ في الأشياءِ الطبيعيَّةِ يطلبُ العنصرُ ما هوَ ويحدُّ ولِمَ هوَ أيضاً"؛ يريدُ:- وإذا كانت حدودُ الأشياءِ الطبيعيَّةِ لا تكونُ إلّا معَ العنصرِ والصورةِ، فبيِّنٌ أنَّهُ ينبغي لصاحبِ العلمِ الطبيعيِّ أن يطلبَ عنصرَ الأشياءِ الطبيعيَّةِ وذلكَ بأن يعرفَ ما هوَ ويحدَّهُ ويعرفَ لمَ هوَ، أعني ما الشيءُ الذي من قِبلِهِ وجدَ العنصرُ وهوَ الصورةُ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ للطبيعيِّ في العلمِ أن ينظرَ في نفسِ ما وهيَ التي لا تكونُ من غيرِ عنصرٍ"؛ يريدُ:- فإنَّ لصاحبِ العلمِ الطبيعيِّ أن ينظرَ في صورةِ ما وهيَ التي لا يمكنُ أن توجدَ خلواً من الهيولى، وإنَّما أرادَ أنَّ صاحبَ العلمِ الطَّبيعيِّ ينْظُر في الأمْرَيْن جَميعاً، أَي في الصُّوَر الَّتِي فِي الهَيُولَى، وَفِي الهَيُولَى مِنْ قَبْل نَظَرِه فِي المُرَكَّب مِنْهُما، لَكِنَّ نَظَرَه فِي الصُّوَر الهَيُولانِيَّة عَلَى القَصْد الأَوَّل، وَنَظَرَه فِي الهَيُولَى مِنْ أَجْل الصُّورَة.

ثُمَّ قالَ: "فَبَيِّنٌ مِنْ هَذا أنَّ العِلْمَ الطَّبِيعِيَّ هُوَ عِلْمٌ ما مِنْ عُلُوم الرَّأْي"؛ يُرِيدُ:- فَبَيِّنٌ مِنْ هَذا أنَّ العِلْمَ الطَّبِيعِيَّ هُوَ مِنَ العُلُوم النَّظَرِيَّة لا العَمَلِيَّة، إذْ كانَتِ الأَشْياء

الطَّبيعِيَّة تَظْهَر فِي حُدُودِها الطَّبِيعَة، كَما أنَّ الأُمور الإرادِيَّة تَظْهَر فِي حُدُودِها الإرادَة.

ثُمَّ قالَ: "وَأيْضاً العِلْم التعليميّ هُوَ مِنْ عُلُوم الرَّأْي، لَكِنَّه حِينَئذ هَذا لَيْسَ هُوَ بَيِّناً إنْ كانَ عِلْم الأشْياء الَّتِي لا تَتَحَرَّك مُفارِقَةً أيْضاً"؛ يُرِيدُ:- وَهُوَ بَيِّنٌ أيْضاً أنَّ العِلْم التَّعالِيمِيَّ مِن العُلُوم النَّظَرِيَّة، وَأنَّه عِلْمٌ لأشْياءَ لا تَتَحَرَّك، لَكِنْ لَيْسَ هُوَ بَيِّناً بِنَفْسه إنْ كانَت الأشْياء الَّتِي لا تَتَحَرَّك، أعْنِي الَّتِي يَنْظُر فِيها التَّعالِيمِيّ، مُفارِقَةً لِلْهُيُولَى أوْ فِي هَيُولَى.

وَقَوْلُه: "وإنْ كانَ بَيِّناً أنَّ بَعض التَّعالِيم لا يَتحرَّك وهو مُفارِقٌ، وإنْ كانَ شَيْءٌ ما أبْدِيٌّ غَير مُتحرِّك وَمُفارِقٌ أيْضاً، فَبَيِّنٌ أنَّ مَعرِفته لِعلم الرَّأْي لا لِلطَّبِيعِيّ؛ لأنَّ العِلْم الطَّبِيعِيَّ هو لأشْياءَ مُتحرِّكَة، ولا لِلتعليميّ بَلْ لِلَّذي هو قَبل كُلّ هذه"؛ يُرِيدُ:- وكَذلك إنْ تبيَّنَ أنَّ بَعْض التَّعالِيم مُفارِقَةٌ بِالحدّ وَالوجُود، أوْ أنَّ طَبِيعَةً أُخرَى مُفارِقَةٌ، أنَّه لَيْسَ النَّظَر فِيها لا لِلْعِلْمِ الطَّبِيعِيّ ولا لِعِلْم التَّعالِيم؛ لأنَّ العِلْم الطَّبِيعِيَّ يَنْظُر فِي الأشْياء المُتَحَرِّكَة، والتَّعالِيمِيَّ فِي الأشْياء المُفارِقَة بِالحدّ لا بِالوجُود، بَلِ النَّظَر فِي الطَّبائِع المُفارِقَة لِعِلْمٍ أعْلى مِنْ هَذين، وهوَ الَّذي دَلَّ عليه بِقَوْلِه: "فَإنَّ العِلْم الطَّبِيعِيَّ لأشْياءَ لا تُفارِق وَلَكِنَّها لَيْسَتْ لا مُتَحَرِّكَة، وَالتعليميَّة فَبَعْضُها لأشْياءَ لا تَتَحَرَّك لَكِنَّها خَلِيقٌ ألا تَكُون مُفارِقَةً بَلْ كَالَّتِي فِي عُنْصُر"؛ يُرِيدُ:- وإنَّما كانَ العِلْم بِالأشْياء المُفارِقَة غَيْر العِلْم الطَّبِيعِيّ وغَير عِلْم التَّعالِيم؛ لأنَّ العِلْم الطَّبِيعِيَّ يَنْظُر فِي أشْياءَ لا تُفارِق، وهي مع هَذا لَيستْ غَير مُتَحَرِّكَة، وَأمَّا التعليميَّة فَإنَّ بَعْضَها، وَإنْ كانتْ تَنْظُر فِي أشْياءَ غَير مُتحرِّكَة مِثل العدد وَالهَندسة، فَإنَّه خَلِيقٌ أنْ تَكُون الأشياء الَّتِي تَنظُر فِيها غير مُفارِقَة لِلْهيُولَى، بَلْ هِيَ كالأشْياء المَوْجُودَة فِي هيُولَى، وإنْ كانَ لَيسَ يظهر الهيُولَى فِي حَدِّها.

ثُمَّ قالَ: "وَأَمَّا العِلْمِ الأَوَّل فَهُوَ لِلأَشْياء المُفارِقَة"؛ يُرِيدُ:- وإذا كانَت الأَشْياء المُفارِقَة هي المُتَقَدِّمَة فِي الوجود عَلَى الأَشْياء الغير المُفارِقَة، فَيجبُ أَنْ يكون العِلْم الأَوَّل فِي الوُجُود والمتقَدِّم هوَ العِلْم بِالأُمُور المُفارِقَة.

ثُمَّ قالَ: "وَالَّتِي لا تَتَحَرَّك فَمُضْطَرٌّ أَنْ تكُون كُلُّها مُؤَبَّدَةً، وَأَكْثَر ذَلك هَذه؛ لأَنَّ هَذه هِيَ عِلَل الأَشْياء الظّاهِرَة مِنَ الإِلهِيَّة"؛ يُرِيدُ:- إنَّ الأَشْياء الَّتِي لا تَتَحَرَّك واجِبٌ أَنْ تكُون سَرْمَدِيَّةً أَكْثَر مِنَ السَّرْمَدِيَّة المُتَحَرِّكَة الإِلهِيَّة، يَعْنِي الأَجْرام السَّماوِيَّة؛ لأَنَّ هَذِه هِيَ عِلَّتُها، أَعْنِي إنَّ الجَوْهَر المُفارِق هُوَ عِلَّة الأَجْرام السَّماوِيَّة.

ثُمَّ قالَ: "فَإِذَنْ أَنواع الفَلْسَفَة الرّائِيَة ثَلاثَةٌ: التعليميَّة، وَالطَّبِيعِيَّة، وَالإِلَهِيَّة القَوْل"؛ يريدُ:- فَإِذَنْ قَدْ تَبَيَّنَ مِنْ هَذا القَوْل أَنَّ أَنْواع الفَلْسَفَة النَّظَرِيَّة ثَلاثَةٌ: عِلْم الأَشْياء التَّعالِيمِيَّة، وعِلم الأَشْياء الطَّبِيعِيَّة، وعِلم الأَشْياء الإِلَهِيَّة القَوْل، أَيْ الَّتِي يُؤْخَذ فِي حَدِّها الإِلَه. وَإِنَّما أَرادَ أَنَّه كَما أَنَّ الأَشْياء الطَّبِيعِيَّة هِيَ الَّتِي يؤخَذ فِي قَوْلِها الطَّبِيعَة، كَذَلك الأَشْياء الإِلَهِيَّة هِيَ الَّتِي يؤخَذ فِي حَدِّها الإِلَه وَالأَسْباب الإِلَهِيَّة، وَكَذَلك الإِرادِيَّة هِيَ الَّتِي يؤخَذ فِي حَدِّها الإِرادَة وَالأَسْباب الإِرادِيَّة.

وَقَوْلُه: "فَإِنَّه لا يُجْهَل أَنَّه إِنْ كانَ إِلَهِيٌّ فَهُوَ فِي مِثْل هَذِه الطَّبِيعَة"؛ يُرِيدُ:- فَإِنَّه لا يَخْفَى عَلَى أَحدٍ أَنَّه إِنْ كانَ هُنا عِلْمٌ إِلَهِيٌّ أَنَّه فِي مِثْل هَذِه الطَّبِيعَة، أَعْنِي المُفارِقَة.

ثُمَّ قالَ: "وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُون العِلْم الشَّرِيف لِلْجِنْس الشَّرِيف، فَإِنْ رَأَى سائِر العُلُوم مُؤْثِرَةً جِدّاً، وَهَذا العِلْم يُؤْثَر عَلَى جَمِيع العُلُوم الَّتِي بِالرَّأْي"؛ يُرِيدُ:- وَإذا كانَ مِنَ المَعْرُوف بِنَفْسِه أَنَّ العِلْم الأَشْرَف وَالأَثَر هُوَ لِلْجِنْس الأَشْرَف وَالأَثَر، وَكانَ العِلْم الإِلَهِيّ أَشْرَف وَأَثَر، فَهُوَ لِلْجِنْس الأَشْرَف وَالأَثَر، فَإِنَّ جَمِيع العُلُوم

وَإِنْ كانَتْ كُلُّها شَرِيفَةً مُؤْثِرَةً، فَإِنَّ العِلْمِ بِالإِلَه هُوَ أَشْرَفُها وَأَثْرُها؛ لأَنَّ مَوْضُوعَه أَشْرَف مِنْ جَمِيع المَوْضُوعات.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣

وخليقٌ أَنْ يُسْأَلَ سائلٌ: هلِ الفلسفةُ الأولى هيَ كليةٌ أَوْ هيَ لجنسٍ ما أَوْ لطبيعةٍ واحدةٍ؟ فإنهُ ليسَ هوَ نوعاً واحداً، ولا في العلومِ التعاليمية أيضاً، لكنَّ علمَ المساحةِ وعلمَ النجومِ لطبيعةٍ ما، والعلمَ الكليَّ فمشتركٌ للكلِّ. فإنْ لَمْ يكنْ جوهرٌ ما آخرُ غيرَ الجواهرِ القائمةِ بالطبعِ، فالعلمُ الأولُ إذاً هوَ الطبيعيُّ. وإنْ كانَ جوهرٌ ما غيرَ متحركٍ، فهذا هوَ الأولُ، وعلمهُ هوَ الفلسفةُ الأولى الكليةُ أيضاً، فهو أَوَّلٌ بهذا النوعِ.

ترجمة حديثة: فقد يشكّ شاكٌّ ما إذا كانت الفلسفة الأولى كلية، أم أنها تختص بجنسٍ ما وطبيعة واحدة. فطريقتها ليست كطريقة العلوم الرياضية، فالهندسة وعلم النجوم [الفلك] يختصان بطبيعةٍ معينة، أما هي [الفلسفة الأولى] فكلية وعامة للجميع.

فإذا لم يكن هناك جوهرٌ آخر غير الجواهر التي تتكون بالطبيعة، فسيكون العلم الطبيعي هو العلم الأول حقًا. ولكن إن كان هناك جوهرٌ ما غير متحرك، فهذا سيكون أسبق، وستكون الفلسفة عنه هي الفلسفة الأولى، وكليةً من حيث إنها أولى.

التّفْسِيرُ

قولهُ: "وخليقٌ أنْ يُسْأَلَ سائلٌ: هلِ الفلسفةُ الأولى كليةٌ أوْ هيَ لجنسٍ ما أوْ لطبيعةٍ واحدةٍ؟" يريدُ:- وخليقٌ أنْ يُسْأَلَ سائلٌ بعدَ ما تبينَ منْ أنَّ ههنا علماً بهذهِ الصفةِ يدعى الفلسفةَ الأولى، هلْ هذا العلمُ هوَ كليٌّ لأجناسٍ كثيرةٍ، أوْ هوَ لجنسٍ واحدٍ بعينهِ وطبيعةٍ واحدةٍ بعينها؟

ثمَّ قالَ: "فإنهُ ليسَ هوَ نوعاً واحداً، ولا في العلومِ التعليميةِ أيضاً، لكنَّ علمَ المساحةِ وعلمَ النجومِ لطبيعةٍ ما"، يريدُ:- فإنهُ يظهرُ أنَّ التعاليمَ ليستْ لجنسٍ واحدٍ، بلْ هيَ لأجناسٍ مختلفةٍ، مثلَ علمِ الهندسةِ فإنها لطبيعةٍ غيرِ الطبيعةِ التي لها علمُ النجومِ، وهيَ كلها تعاليميةٌ.

ثمَّ قالَ: "والعلمَ الكليَّ فمشتركٌ للكلِّ"، يريدُ:- لكنْ إنْ كانَ هذا العلمُ كلياً، فهو أحرى أنْ يكونَ مشتركاً لجميعِ الموجوداتِ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ لمْ يكنْ جوهرٌ ما آخرُ غيرَ الجواهرِ القائمةِ بالطبعِ، فالعلمُ الأولُ إذاً هوَ العلمُ الطبيعيُّ"، يريدُ:- وهوَ بينٌ أنهُ لوْ لمْ يكنْ ههنا جوهرٌ غيرَ الجوهرِ المحسوسِ، لما كانَ ههنا علمٌ أقدمُ منَ العلمِ الطبيعيِّ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ جوهرٌ ما غيرَ متحركٍ، فهذا هوَ الأولُ، وعلمهُ هوَ الفلسفةُ الأولى الكليةُ أيضاً، فهو أولٌ بهذا النوعِ"، يريدُ:- وهوَ بينٌ أيضاً أنهُ إنْ كانَ ههنا جوهرٌ ما غيرَ متحركٍ، فهذا الجوهرُ الموجودُ هوَ الأولُ، وعلمُ هذا الجوهرِ هوَ العلمُ الكليُّ والفلسفةُ الأولى، وقولهُ: "وهوَ أولٌ بهذا النوعِ"، يعني أولاً في الوجودِ لا أولاً في العلمِ، وذلكَ أنَّ مرتبتهُ في التعليمِ بآخرةٍ، ولذلكَ سميَ علمَ ما بعدَ الطبيعةِ.

الجزء الثاني: بيان بعض أنواع الموجود التي تُستثنى من هذا العلم

الفصل الأول: في الموجود بالعَرَض، وما هو

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤

ولأنْ له النظرْ في الهويةْ بأنّها هويةْ، وما هيْ، وما لها بأنّها، ولكنْ إذْ الهويةْ التيْ تقالْ بنوعْ مبسوطْ تقالْ بأنواعْ كثيرةْ، وقدْ قلنا إنّ أحدَها يقالْ بنوعْ العرضْ، وأحدَها يقالْ كالحقيقةْ، والذيْ ليسْ بهويةْ كالباطلْ، وبأنواعْ أخرْ غيرْ هذهْ، أيْ بأنواعْ أشكالْ القاطيغورياسْ، مثلْ هذا الشيءْ، ومنْها هذهْ الكميةْ، ومنْها أينْ ومتىْ، وما كانْ ممّا يدلْ على مثلْ هذا النوعْ، وأيضًا سوىْ جميعْ هذهْ التيْ بالقوةْ وبالفعلْ. فإذْ تقالْ الهويةْ بأنواعْ كثيرةْ، فلْنقلْ أولًا فيْ التيْ تقالْ بنوعْ العرضْ، فإنّهْ ليسْ علمْ منْ علومْ الرأيْ يستعملْ هذا النوعْ، والدليلْ على ذلكْ أنّهْ ليسْ يفحصْ عنْهْ علمْ واحدْ، لا علمْ فعلى ولا علمْ صناعيٌّ، فإنّ صانعْ البيتْ لا يصنعْ جميعْ الأشياءْ التيْ تعرضْ معْ صنعةْ البيتْ التيْ هيْ غيرْ متناهيةْ، فإنّهْ لا يصنعْ أنْ يكونْ البيتْ نافعًا لبعضْ، ولبعضْ ضارًّا، ولبعضْ شهيًّا، وبالجملةْ أنْ يكونْ بأنواعْ أخرْ التيْ ليسْ يصنعْ البنّاءْ شيئًا منْها. وبمثلْ هذا النوعْ الماسحْ أيضًا لا ينظرْ فيْ الأشياءْ التيْ تعرضْ للأشكالْ على مثلْ هذا العرضْ، ولا أنْ كانْ ذا ثلاثْ زوايا أخرْ، وذا ثلاثْ زوايا لهْ زاويتانْ قائمتانْ أخرْ، وإنْ كانتْ تتفقْ فيْ الكلمةْ،

فإنّ العرضْ كأنّهْ اسمْ ما فقطْ، ولذلكْ لمْ يسئْ أفلاطونْ بنوعْ ما حينْ رتّبْ السوفسطيقيْ فيما ليسْ هوْ، فإنّ أقاويلْ السفسطائيْ أكثرْ ذلكْ فيما يلائمْ العرضْ، مثلْ الذيْ يقالْ إنّهْ قبلْ جميعْ الأشياءْ وغيرْ، فإنّ الموسيقارْ والنحويْ هوْ هوْ، ومجذفْ موسيقيٌّ، ومجذفْ هوْ هوْ، وكلْ الذيْ هوْ فلا يقالْ عليه أبدًا مثلْ الذيْ هوْ موسيقارْ وصارْ نحويًّا، والذيْ هوْ نحويٌّ وصارْ موسيقارًا، وجميعْ الأقاويلْ الأخرْ التيْ تشبهْ هذهْ، فإنّ العرضْ يرىْ قريبًا منْ الذيْ ليسْ هوْ بنوعْ ما، وذلكْ بيّنْ منْ الأقاويلْ التيْ تمثلْ أيضًا، فإنّ الأشياءْ التيْ هيْ بنوعْ آخرْ فلَها كونْ وفسادْ، وأمّا التيْ بنوعْ العرضْ فليسْ لَها ذلكْ.

ترجمة حديثة: ولكن لمّا كان الموجود الذي يُقال بإطلاق، يُقال على أنحاء كثيرة، أحدها ما هو بالعَرَض، والآخر ما هو بمعنى الصادق (وغير الموجود بمعنى الكاذب)؛ وإلى جانب هذه، هناك مقولات الحمل، مثل: ما هو (الجوهر)، والكيف، والكم، والأين، والمتى، وما شاكلها من الدلالات؛ وأيضًا بالإضافة إلى كل هذا، [يُقال الموجود] بالقوة والفعل؛ وإذ يُقال الموجود على أنحاء كثيرة، فلنقل أولاً عن الموجود بالعَرَض، إنه لا يوجد أي علم نظري يختص به.

والدليل على ذلك، أنه لا يهتم به أيُّ علم، لا العملي، ولا الصانع، ولا النظري. فالذي يبني البيت لا يصنع في الوقت نفسه الأعراض التي تلحق بالبيت المبني، فإنها [الأعراض] لامتناهية؛ فلا يمنع مانعٌ أن يكون البيت المبني مبهجًا للبعض، وضارًا للبعض، ومفيدًا للبعض، وإذا جاز القول، أن يكون مختلفًا عن كل هذه الأمور التي ليس فن العمارة صانعًا لأي منها.

وبطريقة مماثلة، لا ينظر المهندس في تلك الأعراض التي تعرض للأشكال، كأن يكون المثلث مختلفًا عن المثلث الذي له زاويتان قائمتان. وهذا يحدث على

نحو معقول، فالعَرَض أشبه ما يكون بمجرد اسم. ولهذا لم يخطئ أفلاطون حينما ربط "غير الموجود" بالسفسطة على نحو ما. فبراهين السوفسطائيين، إذا جاز القول، تدور حول العَرَض أكثر من أي شيء آخر: هل الموسيقي والنحوي شيء واحد أم مختلفان؟ وهل كوريسكوس الموسيقي هو كوريسكوس نفسه؟ وهل كل ما هو كائن، ولكن ليس دائمًا، قد صُنِع؟ ونتيجة لذلك، إذا كان كائنًا موسيقيًا ثم صار نحويًا، أو كان نحويًا ثم صار موسيقيًا، وكل الحجج الأخرى من هذا القبيل.

فيبدو أن العَرَض شيء قريب من اللاوجود. وهذا يتضح أيضًا من هذه البراهين: فالأشياء الموجودة على نحو آخر، لها كونٌ وفساد؛ أما الأشياء التي توجد بالعَرَض، فليس لها كون وفساد.

التّفْسيرُ

قولهْ: "ولأنْ لهْ النظرْ فيْ الهويةْ بأنّها هويةْ، وما هيْ، وما لَها بأنّها"، يريدْ:- ولأنّهْ قدْ تبيّنْ أنّ هذا العلمْ لهْ النظرْ فيْ الهويةْ بما هيْ هويةْ، وذلكْ هوْ بأنْ ينظرْ فيها ما هيْ، وفيْ الأشياءْ الموجودةْ لَها بما هيْ هويةْ، وهوْ الذيْ أرادْ بقولهْ: "وما لَها بأنّها"، أيْ ما يوجدْ لَها بأنّها هويةْ، يريدْ:- أنّهْ إذا كانْ الأمرْ هكذا، فقدْ يجبْ على صاحبْ هذا العلمْ أنْ يشرعْ فيْ معرفةْ الهويةْ.

ثمّ قالْ: "ولكنْ إذْ الهويةْ التيْ تقالْ بنوعْ مبسوطْ تقالْ بأنواعْ كثيرةْ، وقدْ قلنا إنّ أحدَها يقالْ بنوعْ العرضْ، وأحدَها يقالْ بالحقيقةْ، والذيْ ليسْ بهويةْ كالباطلْ، وبأنواعْ أخرْ غيرْ هذهْ، أيْ بأنواعْ أشكالْ القاطغورياسْ"، يريدْ:- ولكنْ قدْ تبيّنْ قبلْ أنّ الهويةْ المطلقةْ تقالْ على أنواعْ أقسامِها الأولْ: الهويةْ التيْ بالعرضْ والتيْ بالذاتْ، وذلكْ أنّ أولْ القسمةْ هوْ هويةْ أوْ لا هويةْ، وهوْ الباطلْ،

ثمّ الهويةْ منْها ما هيْ بالعرضْ، ومنْها ما هيْ بالذاتْ، والتيْ بالذاتْ تنقسمْ إلى المقولاتْ العشرْ.

ثمّ أخذْ يعدّدْ أجناسْ المقولاتْ فقالْ: "مثلْ هذا الشيءْ، ومنْها هذهْ الكميةْ، ومنْها أينْ، ومنْها متىْ، وما كانْ ممّا يدلْ على مثلْ هذا النوعْ"، يريدْ:- مثلْ الهويةْ المقولةْ على الجوهرْ، وعلى الكمّْ، وعلى الكيفْ، وعلى الأينْ، وعلى متىْ، وعلى سائرْ المقولاتْ، وإنّما أرادْ أنّهْ إذا كانْ اسمْ الهويةْ يقالْ على جميعِها، فإنّ صاحبْ هذا العلمْ يجبْ عليه النظرْ فيْ جميعِها، وأنْ ينسبَها إلى الهويةْ الأولىْ التيْ هيْ العلةْ فيْ جميعْ الهوياتْ.

ثمّ قالْ: "وأيضًا سوىْ جميعْ هذهْ التيْ تقالْ بالقوةْ وبالفعلْ"، يريدْ:- وتنقسمْ الهويةْ أيضًا سوىْ هذهْ القسمةْ إلى القوةْ وإلى الفعلْ.

ثمّ قالْ: "فإذْ تقالْ الهوياتْ بأنواعْ كثيرةْ، فلْنقلْ أولًا فيْ التيْ تقالْ بنوعْ العرضْ"، ثمّ أتىْ بالسببْ الذيْ منْ قبلهْ ابتدأْ بالنظرْ فيْ الهويةْ التيْ بالعرضْ فقالْ: "فإنّهْ ليسْ علمْ منْ علومْ الرأيْ يستعملْ هذا النوعْ"، يريدْ:- وإنّما استفتحنا الكلامْ بالنظرْ فيْ هذهْ الهويةْ ليعرفْ أنّهْ ليسْ ينظرْ هذا العلمْ فيها لئلاّ يغلطنا فيْ معرفةْ الهويةْ التيْ بالذاتْ، وما هذا شأنُهْ فواجبْ أنْ يقدّمْ معرفتُهْ على جهةْ التحفظْ منْهْ.

ثمّ قالْ: "والدليلْ على ذلكْ أنّهْ ليسْ يفحصْ عنْهْ علمْ واحدْ، لا علمْ فعلى ولا علمْ صناعيٌّ، فإنّ صانعْ البيتْ لا يصنعْ جميعْ الأشياءْ التيْ تعرضْ معْ صنعةْ البيتْ التيْ هيْ غيرْ متناهيةْ، فإنّهْ لا يصنعْ أنْ يكونْ البيتْ لبعضْ ضارًّا، ولبعضْ نافعًا، ولبعضْ شهيًّا"، يريدْ:- والدليلْ على أنّ صاحبْ هذا العلمْ ليسْ منْ شأنِهِ النظرْ فيْ الهويةْ التيْ بالعرضْ أنّ ما بالعرضْ ليسْ ينظرْ فيهْ صناعةْ منْ الصنائعْ لا علميةْ

ولا عمليةْ، فإنّ البنّاءَ الذي يصنعْ البيتْ لا ينظرْ فِيْ أنْ يصنعْ فيهْ الأمورْ العارضةْ لهْ التِيْ هيْ غيرْ متناهيةْ، مثلْ أنْ يكونْ بيتًا سعيدًا لساكنهْ، نافعًا لهْ، لأنّ هذا إنّما يكُونُ مِنَ الاتّفاقاتِ الجميلَةِ الّتي تَعرِضُ لَهُ، ولا أنْ يكُونَ ضارًّا ومشؤُومًا، لأنّ هذا يَعرِضُ مِنْ قَبلِ سُوءِ بَختٍ مِنَ البُخُوتِ الرّديّةِ الّتي تَعرِضُ لساكِنِهِ، وكذلِكَ ما أشْبَهَ ذلِكَ مِنْ أُمُورٍ غَيرِ متناهِيَةٍ. وما هُوَ غَيرُ متناهٍ، فغَيرُ مَعرُوفٍ ولا محدُودٍ.

وقَولُهُ: "وبالجُمْلَةِ أنْ يكُونَ بأنواعٍ أُخَرَ الّتي لَيسَ يَصنَعُ البنّاءُ شَيئًا مِنها"، يُرِيدُ: أنّ البنّاءَ بالجُمْلَةِ لا يَصنَعُ البَيتَ لا ضارًّا ولا نافِعًا، ولا بأنواعٍ أُخَرَ مِنَ الأُمُورِ الّتي تَعرِضُ للبَيتِ.

ثُمّ قالَ: "وبمِثلِ هذا النّوعِ الماسِحِ أيضًا لا يَنظُرُ في الأشياءِ الّتي تَعرِضُ للأشكالِ على مِثلِ هذا العَرَضِ، ولا إنْ كانَ ذا ثَلاثِ زواياَ أُخَرَ، وذا ثَلاثِ زواياَ لَهُ زاويَتانِ قائمَتانِ أُخَرَ"، يُرِيدُ: وكذلكَ المهَنّدِسُ لَيسَ يَنظُرُ في الأشياءِ الّتي تُوجَدُ للأشكالِ بالعَرَضِ، مِثلُ أنّهُ لا يَنظُرُ فيما لَهُ مِنَ الأشكالِ ثَلاثُ زواياَ، هلْ يَعرِضُ لَهُ أنْ يكُونَ فِيهِ ثَلاثُ زواياَ أُخَرَ؟ ولا يَنظُرُ فِيهِ هلْ يَعرِضُ لَهُ أنْ يكُونَ فِيهِ زواياَ سِوَى الثّلاثَةِ مُساوِيَةً لقائِمَتَينِ؟ أَعنِي: غَيرَ الثّلاثِ المُساوِيَةِ لقائِمَتَينِ. وهذا إنّما يَعرِضُ للمُثلّثاتِ مِنْ جِهَةِ ما هِيَ مِنْ خَشَبٍ أوْ نُحاسٍ أوْ غَيرِ ذلِكَ مِنَ الموادّ.

وقَولُهُ: "وإنْ كانَتْ تتّفِقُ في الكلِمَةِ"، يُحتَمَلُ أنْ يُرِيدَ: وإنْ كانَتِ الزّوايا العارِضَةُ للمُثلّثِ تتّفِقُ في الحَدّ مَعَ الزّوايا الّتي تُوجَدُ بالذّاتِ للمُثلّثِ في كَونِها مُساوِيَةً لقائِمَتَينِ. ويُحتَمَلُ أنْ يُرِيدَ: وإنْ كانَ ما بالعَرَضِ يُوافِقُ ما بالذّاتِ في

اللّفظِ. ولذلكَ قالَ بَعدَ هذا: "فإنّ العَرَضَ كأنّهُ اسْمٌ ما فقَطْ"، يُرِيدُ: فإنّ ما بالعَرَضِ إنّما هُوَ في الحقِيقَةِ اسْمٌ صِفرٍ، لا يَدُلُّ على مَعنًى.

ثُمّ قالَ: "ولذلكَ لَمْ يُسِئْ أفلاطُونُ بنَوعٍ ما حينَ رَتّبَ السّفسَطائيَّ فيما لَيسَ، فإنّ أقاويلَ السّفسَطائيِّ أكثَرُ ذلكَ فيما يُلائِمُ العَرَضَ"، يُرِيدُ: ولذلكَ لَمْ يُسِئْ أفلاطُونُ حينَ جَعَلَ الكَلامَ السّفسَطائيَّ فيما لَيسَ بمَوجُودٍ، ولَمْ يَجعَلْهُ داخِلًا في المَوجُودِ. والسّبَبُ في ذلكَ أنّ أكثَرَ كَلامِ السّفسَطائيِّ هُوَ فيما بالعَرَضِ.

وقَولُهُ: "مِثلُ الّذي يُقالُ إنّهُ يَقبَلُ جميعَ الأشياءِ وغيرَ"، يُرِيدُ: أنّ الشّيءَ الّذي يُقالُ فِيهِ أنّهُ هُوَ هُوَ بالعَرَضِ، هُوَ الشّيءُ الّذي يَقبَلُ أيَّ شَيءٍ اتّفَقَ مِنْ جَميعِ الأشياءِ، وغَيرُ ذلكَ الشّيءِ على وَتِيرَةٍ، مِثلَ ما يَعرِضُ للإنسانِ أنْ يَقبَلَ البياضَ وصِناعَةَ المُوسِيقَى، وصِناعَةَ الملاحَةِ، وأشياءَ لا نِهايَةَ لها. فإنّ أمثالَ هذهِ هِيَ الّتي يُقالُ فِيها هُوَ هُوَ بالعَرَضِ، مِثلَ قَولِنا: الموسِيقارُ هُوَ الأبيَضُ وهُوَ المُجذّفُ. وهذا هُوَ الّذي أرادَ بقَولِهِ: "فإنّ المُوسِيقارَ والنّحويَّ هوَ هوَ، ومُجذّفٌ مُوسِيقارٌ، ومُجذّفٌ هوَ هوَ"، يُرِيدُ: مِثالُ ذلكَ الموسِيقارُ والنّحويُّ إذا قَبِلَهُما إنسانٌ واحِدٌ، فإنّهُ يُقالُ إنّ المُوسِيقارَ هُوَ هُوَ النّحويُّ، ولكِنْ بالعَرَضِ. وكذلكَ الجذّافَةُ وصِناعَةُ المُوسِيقَى إذا قَبِلَهُما إنسانٌ واحِدٌ يُقالُ فِيهِ إنّ المُجذّفَ والمُوسِيقارَ واحِدٌ، لكِنْ بالعَرَضِ. وكذلكَ يُقالُ في الإنسانِ الّذي قَبِلَ صِناعَةَ الجذْفِ، أيْ: الضّربُ بالمِجذافِ، أنّهُ هُوَ هُوَ المُجذّفُ، ولكِنْ بالعَرَضِ.

وقَولُهُ: "وكُلُّ الّذي هوَ، فلا يُقالُ عليه أبدًا مِثلُ الّذي هوَ مُوسِيقارٌ وصارَ نَحويًّا، والّذي هوَ نَحويٌّ وصارَ مُوسِيقارَ"، يُرِيدُ: وكُلُّ ما يُقالُ فِيهِ أنّهُ هُوَ هُوَ بالعَرَضِ، فلا يُقالُ دائمًا ولا على الأكثَرِ، مِثلَ ما يُقالُ: النّحويُّ هُوَ مُوسِيقارٌ، أوْ صارَ مُوسِيقارًا، أوْ المُوسِيقارُ صارَ نَحويًّا.

وقولُهُ "وجميعُ الأقاويلِ الأُخَرِ التي تُشبهُ هذهِ فإنَّ العرضَ يُرى قريباً منَ الذي ليسَ هو بنوعٍ"، يريدُ وكذلكَ كلُّ ما كانَ محمولاً منَ المحمولاتِ العرضيّةِ فإنَّهُ إنَّما أدخلَهُ أفلاطونُ فيما ليسَ بموجودٍ لأنَّ ما بعرضٍ يُرى قريباً منَ الذي ليسَ هو بموجودٍ إذ كانَ ما يوجدُ أقليّاً هو قريبٌ ممَّا ليسَ بموجودٍ وهو الذي أرادَ بقولِهِ "فانَّ العرضَ يُرى قريباً منَ الذي ليسَ هو بنوعٍ" يريدُ منَ الذي ليسَ موجوداً نوعاً منَ الأنواعِ .

وقولُهُ "وذلكَ بيّنٌ منَ الأقاويلِ التي تُمثّلُ أيضاً فإنَّ الأشياءَ التي هي بنوعٍ آخرَ فلَها كونٌ وفسادٌ وأمَّا التي بنوعِ العرضِ فليسَ لهَا ذلكَ"، يريدُ وكونُ الأشياءِ التي توجدُ بالعرضِ معدودةً فيما ليسَ بموجودٍ يظهرُ منَ الأشياءِ التي تُستقرأُ فإنَّ الأشياءَ الموجودةَ بالذاتِ هي التي لهَا نوعٌ منَ الأنواعِ وهي التي يوجدُ فيها الكونُ والفسادُ أعني في أشخاصِها وأمَّا الأشياءُ الموجودةُ بالعرضِ فليسَ لهَا نوعٌ منَ الأنواعِ ولذلكَ ليسَ فيها كونٌ ولا فسادٌ وإنَّما أرادَ أنَّهُ ليسَ يوجدُ نوعٌ منَ الأنواعِ بالعرضِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥

ولكنْ على حالٍ فلنتكلمْ في العرضِ على قدرِ ما يمكنُ ما طبعُهُ، ولأيِّ علةٍ هوَ، فخليقٌ أنْ يتبينَ معَ هذا القولِ لمَ ليسَ لهُ علمٌ ثابتٌ. فإذْ في الأشياءِ التي هيَ ما هيَ أبدًا على حالٍ واحدةٍ، وهيَ بالضرورةِ أيضًا، لا التي تقالُ بالقهرِ بلِ التي تقالُ على الأشياءِ التي لا يمكنُ أنْ تكونَ بنوعٍ آخرَ، ومنها ما ليسَ هوَ بالضرورةِ ولا أبدًا، بلْ أكثرَ ذلكَ، فهذا ابتداءُ وهذهِ هيَ علةُ أنيةِ العرضِ، فإنَّ الذي هوَ

لا أبدًا ولا أكثرَ ذلكَ نسميهِ أنهُ عرضٌ، مثلَ المطرِ إنْ كانَ عندَ طلوعِ الشعرى، فإنَّ ذلكَ عرضٌ يكونُ ولا يكونُ أبدًا ولا أكثرَ ذلكَ. وعرضٌ أنْ يكونَ الإنسانُ أبيضَ، لكنْ لا يكونُ ذلكَ أبدًا ولا أكثرَ ذلكَ، والبناءُ المتطببُ يعالجُ ليسَ بأنهُ بناءٌ بلْ عرضٌ للبناءِ أنْ يكونَ متطببًا، وعلاجهُ بأنهُ متطببٌ، والطباخُ يمكنُ أنْ يكونَ ويهيئَ طعامًا نافعًا، ولكنْ ليسَ ذلكَ منْ علمِ الطباخِ، ولذلكَ يقالُ إنهُ عرضَ ذلكَ. فعلى هذهِ الحالِ ربما كانتِ القوى الفاعلةُ أخرَ، وليسَ لهذهِ الأشياءِ مهنةٌ ما ولا قوةٌ محدودةٌ، فإنَّ التي هيَ أو تكونُ بنوعِ العرضِ فعلتها أيضًا بنوعِ العرضِ. فإذْ ليسَ جميعُ الأشياءِ باضطرارٍ وأبدًا بأنها أو بأنها تكونُ، بلْ أكثرها أكثرَ ذلكَ، فمضطرٌّ أنْ يكونَ الذي بنوعِ العرضِ، مثلَ الأبيضِ، فإنهُ ليسَ هوَ أبدًا موسيقارٌ ولا أكثرَ ذلكَ، وإذْ قدْ يكونُ في وقتٍ ما هوَ بنوعِ العرضِ، وإلا فسيكونُ جميعُ الأشياءِ باضطرارٍ، وسيكونُ للعرضِ علةٌ أخرى غيرَ أكثرِ ذلكَ الإمكانِ بنوعٍ آخرَ، وينبغي أنْ يؤخذَ ذلكَ أولًا إنْ لمْ يكنْ شيءٌ آخرُ غيرهُ [ناقصٌ منَ اليونانيِّ]، الابتداءُ الذي هوَ لها أبدًا فسنفحصُ عنْ هذهِ منْ بعدُ.

ترجمة حديثة: ولكن يجب أن نتحدث باستفاضة أكبر عن "العَرَض"، بقدر ما هو ممكن، فنبين ما هي طبيعته (ماهيته)، ولأي علةٍ هو. وفي الوقت نفسه سيتضح أيضاً لماذا لا يكون له عِلْمٌ.

فإذ كانت في الموجودات أشياء على حالٍ واحدة دائماً وبالضرورة - لا تلك الضرورة التي تُقال بمعنى القوة، بل التي نقولها بمعنى أنه لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ما هو عليه - وأشياء أخرى ليست بالضرورة ولا دائمة، ولكنها "على

الأكثر"، فهذا هو المبدأ والعلة لوجود ما هو "بالعَرَض". ذلك أن كل ما ليس بدائمٍ ولا على الأكثر، هو ما نسميه "عَرَضاً".

فمثلاً، لو حدثت عاصفة وبرد في أيام القيظ (زمن ظهور نجم الشِّعرى)، نقول إن هذا قد حدث "بالعَرَض"، لا لو حدث حرٌّ أو قيظ؛ لأن هذا الأخير يكون دائماً أو على الأكثر، أما الأول فلا. وكون الإنسان أبيض هو أمر "عَرَضي": فإنه ليس دائماً ولا على الأكثر. أما كونه حيواناً فليس بالعَرَض.

وكون الصانع (الحدّاد) قد أحدث شفاءً هو أمرٌ "عَرَضي"؛ لأن الصانع ليس من شأنه إحداث الشفاء، بل الطبيب، ولكن "اتفق" أن يكون الصانع طبيباً. والطبّاخ أيضاً، إذ يقصد اللذة، قد يصنع شيئاً صحياً، ولكن ليس بحسب صناعة الطبخ؛ ولهذا نقول إنه أمر "اتفق"، وإنه يفعله بمعنى ما، ولكنه لا يفعله على الإطلاق. ذلك أن لتلك (الأفعال التي هي بالضرورة أو بالأكثر) قوى فاعلة معينة، أما لهذه (الأفعال العَرَضية) فليس لها فنٌّ ولا قوة محددة. لأن علة الأشياء التي تكون أو تحدث "بالعَرَض" هي أيضاً علة "بالعَرَض".

وعليه، فلما لم تكن كل الأشياء بالضرورة ودائماً، إما موجودة أو حادثة، بل الكثير منها هو "على الأكثر"، فمن الضروري أن يوجد ما هو "بالعَرَض". فمثلاً، ليس الإنسان الأبيض موسيقياً دائماً ولا على الأكثر، ولكن حين يحدث ذلك أحياناً، فإنه يكون "بالعَرَض". ولو لم يكن الأمر كذلك، لكانت كل الأشياء بالضرورة.

وعليه، فإن المادة (الهيولى) ستكون هي العلة الاتفاقية (الممكنة) لما يحدث على خلاف ما هو "على الأكثر". ولكن يجب أن نأخذ بهذا المبدأ: هل صحيح

أنه لا يوجد شيء ليس بدائم ولا على الأكثر، أم أن هذا مستحيل؟ إذن، فإلى جانب هذه الأشياء، يوجد شيء يحدث كيفما "اتفق" و"بالعَرَض".

ولكن، هل الشيء الذي هو على الأكثر أو الدائم لا يعرض لشيء البتة، أم أن هناك أشياء أزلية، فهذا ما يجب أن يُنظر فيه لاحقاً.

التّفْسيرُ

يقولُ: وإنْ كانَ ما بالعرضِ لا يحيطُ بهِ معرفةٌ فلنتكلمْ فيهِ بقدرِ ما يمكنُ في طبيعتِهِ، ونعرفِ العلةَ التي منْ أجلها وجدَ، فإنهُ خليقٌ أنْ يبينَ منْ ذلكَ لمَ كانَ ليسَ يحيطُ بهِ معرفةٌ، ولا تفحصُ صناعةٌ عنْ علتهِ.

ثمَّ شرعَ يتكلمُ فيهِ فقالَ: "فإذْ في الأشياءِ التي هيَ ما هيَ أبدًا على حالٍ واحدةٍ، وهيَ بالضرورةِ أيضًا، لا الضرورةِ التي تقالُ بالقهرِ بلِ التي تقالُ على الأشياءِ التي لا يمكنُ أنْ تكونَ بنوعٍ آخرَ"، يريدُ: وإذْ قدْ يوجدُ في الأشياءِ ما هوَ أبدًا على حالٍ واحدةٍ وهوَ الذي هوَ بالضرورةِ، وأعني بالضرورةِ لا الضرورةِ التي تقالُ على القهرِ بلِ التي تقالُ على الأشياءِ التي لا يمكنُ أنْ توجدَ بنوعٍ آخرَ غيرِ الذي هوَ عليه.

ثمَّ قالَ: "ومنها ما ليسَ هوَ بالضرورةِ ولا أبدًا بلْ أكثرَ ذلكَ فهوُ ابتداءٌ وهذهِ هيَ علةُ أنيةِ العرضِ"، يريدُ: وإذْ كانتِ الأشياءُ منها ما هيَ ضروريةُ الوجودِ ومنها ما وجودها في الأكثرِ منَ الزمانِ، فهذا الجنسُ هوَ علةُ ما بالعرضِ، وذلكَ أنهُ إذا لمْ يحدثْ في الأكثرِ ما شأنهُ أنْ يحدثَ على الأكثرِ حدثَ ما بالعرضِ، ولذلكَ لوْ كانتِ الأمورُ كلها ضروريةً لمْ يكنْ ههنا ما بالعرضِ.

ولما أخبرَ أنَّ علةَ ما بالعرضِ هوَ أنْ توجدَ ههنا أمورٌ أكثريةٌ، لأنهُ إذا وجدتْ أكثريةٌ لزمَ ضرورةً أنْ توجدَ أقليةٌ، قالَ: "فإنَّ الذي هوَ لا أبدًا ولا أكثرَ ذلكَ نسميهِ أنهُ عرضٌ"، مثلَ المطرِ إنْ كانَ عندَ طلوعِ الشعرى فإنَّ ذلكَ عرضٌ إذْ لا يكونُ أبدًا ولا أكثرَ ذلكَ. وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ الذي يلزمُ عنْ طلوعِ الشعرى بالذاتِ هوَ انقطاعُ المطرِ، فلوْ كانَ ذلكَ ضروريًا لمْ يوجدْ عنها مطرٌ في الأقلِّ منْ أوقاتِ طلوعِها، ولذلكَ منْ لا يسلمُ وجودَ ما بالعرضِ يلزمهُ أنْ تكونَ الأشياءُ الحادثةُ كلها ضروريةَ الحدوثِ.

ثمَّ قالَ: "وعرضٌ أنْ يكونَ الإنسانُ أبيضَ ولكنْ لا يكونُ ذلكَ أبدًا ولا أكثرَ ذلكَ"، يريدُ: ومنْ قبلِ هذهِ الطبيعةِ عرضَ للإنسانِ أنْ يكونَ أبيضَ وأنْ لا يكونَ، وأنْ يكونَ الأبيضُ أشياءَ كثيرةً غيرَ متناهيةٍ، مثلَ أنْ يكونَ موسيقارًا وبناءً وأشياءَ لا نهايةَ لها.

وقولُهُ: "والبنّاءُ المتطببُ يعالجُ ليسَ بأنهُ بناءٌ بلْ عرضٌ للبنّاءِ أنْ يكونَ متطببًا وعلاجهُ بأنهُ متطببٌ"، يريدُ:- ومثالُ ذلكَ البنّاءُ يعرضُ لهُ أنْ يكونَ طبيبًا، لأنهُ ليسَ يعالجُ بما هوَ بناءٌ بلْ بما عرضَ للبنّاءِ أنْ يكونَ طبيبًا. وكذلكَ الطباخُ يمكنُ أنْ يصنعَ طعامًا نافعًا، ولكنْ ليسَ ذلكَ منْ فعلِ الطباخِ إلا بالعرضِ، والذي يصنعُ الطعامَ النافعَ بما هوَ نافعٌ هوَ الطبيبُ. وأما الطباخُ فإنما يصنعُ اللذيذَ بما هوَ لذيذٌ، فقدْ يتفقُ أنْ يكونَ في بعضِ اللذيذِ الذي يصنعهُ شيئًا نافعًا.

وقولُهُ: "فعلى هذهِ الحالِ ربما كانتِ القوى الفاعلةُ أخرَ"، يريدُ:- فعلى هذهِ الجهةِ ربما وجدتْ للقوى الفاعلةِ والمهنِ أفعالٌ أخرَ غيرَ الأفعالِ التي منْ أجلِها كانتْ.

وقولُهُ: "وليسَ لهذهِ الأشياءِ مهنةٌ ولا قوةٌ محدودةٌ فإنَّ التي هيَ أوْ تكونُ بنوعِ العرضِ فعلتُها أيضًا بنوعِ العرضِ"، يريدُ:- وليسَ لهذهِ الأشياءِ التي بالعرضِ صناعةٌ فاعلةٌ ولا قوةٌ محدودةٌ، أيْ طبيعةٌ تصدرُ عنها هذهِ الأشياءُ، فإنَّ الأشياءَ التي حدوثُها بالعرضِ عللُها أيضًا بالعرضِ، أعني أيَّ علةٍ اتفقتْ بلْ عللٌ لا نهايةَ لها.

وقولُهُ: "وإذْ ليسَ جميعُ الأشياءِ باضطرارٍ وأبدًا بأنها أوْ بأنها تكونُ بلْ أكثرُها أكثرَ ذلكَ فمضطرٌ أنْ يكونَ الذي بنوعِ العرضِ مثلَ الأبيضِ فإنهُ ليسَ هوَ أبدًا موسيقارًا ولا أكثرَ ذلكَ"، يريدُ:- وإذا كانَ منَ الظاهرِ أنهُ ليسَ جميعُ الأشياءِ تكونُ باضطرارٍ بلْ أكثرُها إنما تكونُ في الأكثرِ، فباضطرارٍ أنْ يكونَ الذي بالعرضِ هيَ الأمورُ الأقليةُ التي منْ قبلِها صارتِ الأكثريةُ غيرَ ضروريةٍ، وإلا صارتِ الأمورُ كلُّها ضروريةً، وهذهِ مثلُ كونِ الأبيضِ موسيقارًا، أعني أنْ يعرضَ للذي هوَ أبيضُ أوْ أسودُ أنْ يكونَ موسيقارًا، فإنَّ هذا ليسَ هوَ باضطرارٍ ولا أمرٌ أكثريٌّ.

وقولُهُ: "وإذْ قدْ يكونُ في وقتٍ ما ما هوَ بنوعِ العرضِ وإلا فسيكونُ جميعُ الأشياءِ باضطرارٍ وسيكونُ للعرضِ علةٌ أخرى غيرَ أكثرِ ذلكَ الإمكانِ بنوعٍ آخرَ"، يريدُ:- وإنْ لمْ يكنْ ما بالعرضِ موجودًا فستكونُ جميعُ الأشياءِ موجودةً باضطرارٍ، وسيكونُ لما بالعرضِ علةٌ غيرَ علةِ الممكنِ الأكثريِّ، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ علةَ ما بالعرضِ هيَ علةُ الممكنِ الأكثريِّ إذا لمْ يوجدْ عنها الفعلُ الذي لها بالطبعِ بلْ فعلٌ آخرَ على ما تبينَ في السماعِ.

وقولُهُ: "وينبغي أنْ يؤخذَ ذلكَ أولًا إنْ لمْ يكنْ شيءٌ آخرَ غيرُهُ"، يريدُ:- وينبغي أنْ يؤخذَ أنَّ علةَ ما بالعرضِ هيَ عللُ الأمورِ الأكثريةِ، إذْ ليسَ يوجدُ ههنا علةٌ أخرى يمكنَ أنْ تؤخذَ علةً لما بالعرضِ غيرُها.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٦

وأمَّا أنْ ليسَ للعرضِ علمٌ ثابتٌ فبيّنٌ، وذلكَ أنَّ كلَّ علمٍ ثابتٍ هوَ إمَّا للذي هوَ أبداً وإمَّا للذي هوَ أكثرَ ذلكَ، فإنَّهُ كيفَ يمكنُ أنْ يتعلَّمَ أوْ يُعلِّمَ ما ليسَ كذلكَ؟ وإنَّما ينبغي أنْ يُحدَّ إمَّا الذي هوَ أبداً أوِ الذي أكثرَ ذلكَ، مثلَ أنَّ الشرابَ المسمَّى كذا نافعٌ للمحمومينَ أكثرَ ذلكَ، وليسَ يمكنُ أنْ يقالَ في وقتٍ ما شيءٌ غيرَ هذا، مثلَ تجدُّدِ الشهرِ فإنَّهُ أبداً أوْ أكثرَ ذلكَ، ولا ما لتجديدِ الشهرِ، والعرضُ شيءٌ غيرُ هذهِ.

ترجمة حديثة: وأما أنه لا عِلْمَ بالأمر العَرَضي، فذلك واضح. إذ كلُّ علمٍ إنما هو بما يكونُ دائمًا أو في الأكثر. فكيف يتعلَّمُ المرءُ أو يعلِّمُ غيرَه؟ إذ لا بدَّ أن تكون [الأمور] محددةً، إما بما هو دائم، أو بما هو حاصلٌ في الأكثر. فمثلاً، ماءُ العسلِ نافعٌ للمحمومِ في أكثرِ الأحيان. أما ما هو خارجٌ عن هذا، فلن يستطيع [الناظرُ فيه] أن يبيّن متى لا يقع. كما في وقتِ المحاق، فإنه حتى في المحاق، [ما يحدث] يكون إما دائمًا أو في الأكثر. أما الأمرُ العَرَضيُّ فهو خارجٌ عن هذين [الصنفين].

التّفْسِيرُ

لَمَّا بيَّنَ أنَّ ما بالعرضِ ليسَ لهُ طبيعةٌ محدودةٌ إذْ ليسَ لهُ علةٌ محدودةٌ، أخذَ يبيّنُ أنَّهُ يلزمُ عنْ ذلكَ أنْ لا يكونَ لما بالعرضِ علمٌ ولا يفحصُ عنهُ صناعةٌ. فقالَ: "وأمَّا أنْ ليسَ للعرضِ علمٌ ثابتٌ فبيّنٌ، وذلكَ أنَّ كلَّ علمٍ ثابتٍ هوَ إمَّا للذي هوَ أبداً وإمَّا للذي هوَ أكثرَ ذلكَ". وإنَّما زادَ في قولِهِ "علمٌ ثابتٌ" لأنَّ ما بالعرضِ يُعلَمُ إذا وقعَ لكنْ لا علمٌ ثابتٌ، لأنَّ العلمَ إنَّما يثبتُ للمعلومِ منْ قِبلِ علَّتِهِ، ومعنى الثبوتِ هوَ حكمُنا بأنَّهُ متى وُجدَتِ العلةُ وُجدَ المعلولُ، وذلكَ إمَّا باضطرارٍ وإمَّا أكثرَ ذلكَ. ولذلكَ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ لنا في هذا الجنسِ معرفةٌ بما يمكنُ أنْ يحدثَ ويقعَ بها أشياءُ هيَ منْ قبيلِ الأشياءِ التي تعرضُ بالاتفاقِ .

وقولُهُ: "إنَّ العلمَ الثابتَ إنَّما يكونُ للأمرِ الضروريِّ أوِ الأمرِ الأكثريِّ" هوَ أمرٌ معروفٌ بنفسِهِ، وأنهُ ليسَ يمكنُ أنْ يتعلَّمَ ولا أنْ يُعلَمَ ما ليسَ بإحدى هاتينِ الحالتينِ، وذلكَ أنَّهُ كما قالَ كلُّ ما يُحدُّ بحدٍّ أوْ يوصفُ بصفةٍ فإمَّا أنْ تكونَ تلكَ الصفةُ لهُ ضروريةً وإمَّا أكثريةً، مثلَ ما نقولُ في شرابِ السكنجبينِ إنَّهُ نافعٌ للمحمومينَ لأنَّ نفعَهُ لهمْ هوَ على الأكثرِ، ولوْ كانَ ينفعُهمْ ولا ينفعُهمْ على السواءِ أوْ كانَ ينفعُهمْ على الأقلِّ لمْ يكنْ لنا علمٌ ثابتٌ في نفعِهِ أوْ ضرِّهِ ولمْ نكنْ نشيرُ بهِ على أحدٍ.

وقولُهُ: "وليسَ يمكنُ أنْ يقالَ في وقتٍ ما شيءٌ غيرَ هذا، مثلَ تجدُّدِ الشهرِ فإنَّهُ أبداً أوْ أكثرَ ذلكَ، ولا ما لتجديدِ الشهرِ، والعرضُ شيءٌ غيرُ هذهِ" كذا وقعَ، ومعناهُ أنَّ تحديدَ الشهرِ أيِ انقضاءَهُ هوَ ضروريٌّ وليسَ تحديدُهُ أكثريٌّ، وما بالعرضِ فهو لا ضروريٌّ ولا أكثريٌّ.

قال أُرسطُوطَالِيسُ ٧

"فقدْ قيلَ ما العرضُ وما علَّتُهُ وأنهُ ليسَ لهُ علمٌ ثابتٌ. وأمَّا أنَّ أوائلَ وعللاً مكوَّنةً وفاسدةً أيضاً منْ غيرِ أنْ تكونَ أوْ تفسدَ، فبيّنٌ؛ فإنَّهُ إنْ لمْ يكنْ ذلكَ ستكونُ جميعُ الأشياءِ بالضرورةِ؛ فإنَّهُ إنْ لمْ يكنْ للذي يكونُ ويفسدُ علةٌ ما بنوعِ العرضِ، فسيكونُ بالضرورةِ كقولِنا هلْ يكونُ كذا أوْ لا يكونُ؟ فإنَّهُ يكونُ كذا إنْ كانَ كذا وإلَّا فلا، وهذا إنْ كانَ آخرَ. وعلى هذهِ الحالِ، وبيّنٌ أنَّهُ ينتقصُ أبداً زمانٌ منْ زمانٍ ذي نهايةٍ، وكذلكَ ينتهي إلى الذي في الآنِ، كقولِنا إنَّ فلاناً إنْ خرجَ ماتَ إمَّا بمرضٍ وإمَّا بقهرٍ، وهذا يكونُ إنْ كانَ غيرُهُ، وهكذا ينتهي إلى الذي هوَ الآنَ، أوْ إلى شيءٍ ما منَ التي كانتْ، مثلَ أنَّ كذا منَ المأكولِ سيعطشُ، وهذا إنْ أكلَ أشياءَ حريفةً، وهذا إمَّا أنْ يكونَ وإمَّا لا، فإذاً سيموتُ بالضرورةِ. وكذلكَ إنْ وثبَ أحدٌ وذكرَ الأشياءَ التي قدْ تكوَّنَتْ فإنَّ القولَ عليها واحدٌ مثلَ هذا، وهيَ لها أنيةٌ قديمةٌ".

أقولُ: الأشياءُ التي قدْ كانتْ إنَّ أنيَّتَها تكوينُها، فإذاً سيكونُ باضطرارٍ جميعُ الأشياءِ الكائنةِ، مثلَ موتِ الحيِّ فإنَّهُ قدْ سبقَ وصارَ شيئاً واحداً، مثلَ الأضدادِ هيَ واحدٌ لأنَّها لشيءٍ واحدٍ ولكنْ ليستْ بمرضٍ أوْ بقهرٍ إلَّا أنْ يكونَ كذا، فبيّنٌ أنَّها آخذةٌ إلى ابتداءٍ ما، وهذا لا يأخذُ إلى شيءٍ آخرَ أيضاً، وأمَّا أنْ يأخذَ إلى ما أُدركَ بالبختِ ولا يكونُ علةً لحركةِ البتةَ، ولكنَّ الانتهاءَ الذي يكونُ مثلَ هذا يكونُ إلى ابتداءٍ ذي كيفيةٍ وعلةٍ ذاتِ كيفيةٍ.

ترجمة حديثة: إذن، فقد قيل ما هو الأمر العَرَضيّ، ولأيّ سببٍ يكون، ولماذا لا يكون له علم. وأما أن هناك مبادئ وعللًا قابلة للكون والفساد، فذلك بيّنٌ من كونها تتكوّن وتفسد. فإنه لو لم يكن الأمر كذلك، لكانت جميع الأشياء تحدث بالضرورة، إذا وجب أن يكون لما يتكوّن ويفسد علّةٌ ما ليست بالعَرَض.

فهل سيقع هذا الأمر أم لا؟ إن كان سيقع، فسيحدث؛ وإن لم يكن، فلن يحدث أبدًا. وهذا بدوره [يحدث] إن [حدث] شيء آخر. وبهذه الطريقة، أي بطرح زمانٍ من زمانٍ متناهٍ على الدوام، ستصل إلى الآن. ولهذا، فإن هذا الرجل سيموت بالمرض أو بالعنف إن هو خرج، وهذا بدوره [يحدث] إن [حدث] شيء آخر. وهكذا نصل إلى ما هو قائم الآن، أو إلى شيء من الأشياء التي قد وقعت بالفعل. مثلًا، إن هو عطش. وهذا [يحدث] إن هو أكل شيئًا لاذعًا. وهذا الأمر إما أن يكون أو لا يكون. وعليه، فإنه بالضرورة سيموت أو لن يموت.

وكذلك إذا تتبّع المرء سلسلة الأحداث إلى ما قد وقع بالفعل، فالبرهان هو نفسه. فإن هذا [الحدث] موجود بالفعل في شيء ما، وأعني بذلك ما قد تمّ فعله. إذن فستكون كل الأمور المستقبلية بالضرورة، كموت الكائن الحي. فقد وقع بالفعل شيء ما، كوجود الأضداد في الجسم نفسه على سبيل المثال. ولكن [موته] بالمرض أو بالعنف ليس [ضروريًا] بعد، بل [يصير كذلك] إذا وقع هذا [السبب.]

إذن يتضح أن السلسلة ترجع إلى مبدأ ما، وهذا المبدأ بدوره لا يرجع إلى مبدأ آخر. فسيكون هذا [المبدأ الأول] هو علة ما يحدث بالاتفاق والمصادفة، ولا توجد علة أخرى لتكوّنه. ولكن، إلى أي نوع من المبادئ، وإلى أي نوع من العلل، يكون مثل هذا الإرجاع؟

التّفسيرُ

قولُهُ: "وأمَّا أنَّ أوائلَ وعللاً مكوَّنةً وفاسدةً أيضاً من غيرِ أنْ تكونَ أو تفسدَ فبيِّنٌ"، يريدُ:- وأمَّا أنَّهُ يظهرُ من هذا أنَّ هاهنا عللاً تتكوَّنُ ثمَّ تفسدُ من غيرِ أنْ تكونَ لغيرِها أو تفسدَ غيرَها فبيِّنٌ. ثمَّ أتى بالعلَّةِ في ذلكَ فقالَ: "فإنَّهُ إنْ لم يكنْ

ذلكَ ستكونُ جميعُ الأشياءِ بالضرورةِ"، يريدُ:- فإنَّهُ إنْ كانَ واجباً أنْ تكونَ كلُّ علَّةٍ كائنةٍ مكوِّنةً أو مفسدةً فقد يلزمُ أنْ تكونَ الأشياءُ كلُّها ضروريةً.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ إنْ لم يكنْ للذي يكونُ ويفسدُ علَّةٌ بنوعِ العرضِ فسيكونُ بالضرورةِ"، يريدُ:- فإنَّهُ إنْ لم يكنْ للذي هو مزمعٌ أنْ يتكوَّنَ علَّةٌ عرضيةٌ، بل كانتْ كلُّ علَّةٍ يتبعُها معلولُها ضرورةً، فسيكونُ جميعُ ما يمكنُ أنْ يتكوَّنَ يتكوَّنُ ضرورةً، وترتفعُ طبيعةُ الإمكانِ.

ثمَّ أتى بمثالِ هذا فقالَ كقولِنا: "هل يكونُ كذا أو لا يكونُ؟ وأنَّهُ يكونُ كذا إنْ كانَ كذا وإلَّا فلا، وهذا إنْ كانَ آخرَ وعلى هذهِ الحالِ"، يريدُ:- أنَّهُ إنْ كانتِ الأشياءُ كلُّها ضروريةً فسيلزمُ أنْ يكونَ قولُ القائلِ هل يكونُ كذا فيما يأتي أو لا يكونُ أحدُهما كائناً بالضرورةِ ولا بدَّ والآخرُ ممتنعاً، ويلزمُ أنْ تكونَ علَّةُ ذلكَ الشيءِ الكائنِ كائنةً بالضرورةِ، وأنْ يكونَ إذا كانتْ كانَ معلولُها ضرورةً، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وأنَّهُ يكونُ كذا إنْ كانَ كذا وإلَّا فلا"، وقولِهِ: "وهذا إنْ كانَ آخرَ وعلى هذهِ الحالِ"، يريدُ:- ويلزمُ أيضاً في علَّةِ علَّتِهِ أنْ يكونَ معلولُها باضطرارٍ، وإنْ كانتْ كائنةً أنْ تكونَ على هذهِ الحالِ، أي تكونُ كائنةً باضطرارٍ عن علَّتِها، وعلَّتُها عن علَّةٍ أخرى، وينتهي ذلكَ ضرورةً إلى علَّةٍ أخرى ضروريةِ الوجودِ، لأنَّهُ ليسَ تمرُّ أمثالُ هذهِ العللِ إلى غيرِ نهايةٍ.

ثمَّ قالَ: "وبيِّنٌ أنَّهُ ينتقصُ أبداً زمانٌ من زمانٍ ذي نهايةٍ، وكذلكَ ينتهي إلى الذي في الآنِ"، يريدُ:- إنَّ الزمانَ الذي يحدثُ فيهِ علَّةُ الشيءِ الحادثِ في زمانٍ محدودٍ من المستقبلِ ينتقصُ من ذلكَ الزمانِ، وينتقصُ أيضاً من الزمانِ الباقي زمانُ حدوثِ علَّةِ العلَّةِ حتى ينتهي الأمرُ إلى الآنِ الحاضرِ الذي فيهِ العلَّةُ الأولى للحادثِ المزمعِ الحدوثِ.

ثمَّ أتى بمثالٍ في هذا المعنى فقالَ كقولِنا: "إنَّ فلاناً إنْ خرجَ ماتَ إمَّا بمرضٍ وإمَّا بقهرٍ، وهذا يكونُ إنْ كانَ غيرُهُ، وهكذا ينتهي إلى الذي هو الآنَ، أو إلى شيءٍ ما من التي كانتْ"، يريدُ:- مثالُ ذلكَ أنَّهُ إنْ كانَ واجباً متى خرجَ زيدٌ أنْ يموتَ، وجبَ أنْ يكونَ إنْ مرضَ ماتَ، وإنْ كانَ كذلكَ مرضَ ولا بدَّ حتى ينتهي الأمرُ إلى علَّةٍ موجودةٍ في الآنِ الحاضرِ، مثلَ أنَّهُ إنْ عطشَ حدثتْ بهِ حرارةٌ ولا بدَّ، وإنْ حدثتْ بهِ حرارةٌ حدثتْ بهِ حمَّى ولا بدَّ، وإنْ حدثتْ بهِ حمَّى ماتَ ولا بدَّ، وإنْ خرجَ الآنَ حدثَ بهِ عطشٌ ولا بدَّ.

ثمَّ قالَ: "مثلَ إنَّ كذا من المأكولِ سيعطشُ، وهذا إنْ أكلَ أشياءَ حريفةً، وهذا إمَّا أنْ يكونَ وإمَّا لا"، يريدُ:- مثلَ أنَّهُ إنْ ماتَ بمرضٍ يلزمُ ضرورةً أنْ يكونَ مثلاً أنْ تصيبَهُ حرارةٌ خارجةٌ عن الطبعِ، وأنْ يكونَ إنْ أصابتْهُ حرارةٌ ولا بدَّ أنْ يكونَ قد أصابَهُ قبلُ ولا بدَّ سببٌ من أسبابِ الحرارةِ كأنَّكَ قلتَ عطشَ، وأنْ يكونَ إنْ أصابَهُ عطشٌ ولا بدَّ أنْ يكونَ قد أكلَ أشياءَ حريفةً ولا بدَّ، يريدُ:- فيكونُ أكلُهُ الأشياءَ الحريفةَ واجباً ولا بدَّ، ولذلكَ يكونُ ما يتبعُ أكلَها واجباً ولا بدَّ، وذلكَ أنَّهُ يلزمُ عن وضعِ الكائناتِ في المستقبلِ كائناتٌ بالضرورةِ، أعني أحدَ المتقابلينِ منها أنْ تكونَ أيضاً أسبابُها كائنةً بالضرورةِ، ولزومُ بعضِها عن بعضٍ أمرٌ ضروريٌ، وقولُهُ: "وهذا إمَّا أنْ يكونَ وإمَّا لا"، يشيرُ بهِ إلى السببِ وإلى المسبَّبِ أي يكونُ كلاهما ضرورياً.

وقولُهُ: "فسيموتُ إذاً بالضرورةِ"، يريدُ:- وإنْ كانتْ هذهِ الأسبابُ بهذهِ الأحوالِ فسيلزمُ أنْ يخرجَ وأنْ يموتَ بالضرورةِ.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ إنْ وثبَ أحدٌ وذكرَ الأشياءَ التي قد تكوَّنتْ، فإنَّ القولَ عليه واحدٌ مثلُ هذا، وهيَ لها آنيةٌ قائمةٌ"، يريدُ:- وكذلكَ يلزمُ أنْ يكونَ كلُّ ما

قد تكوَّنَ منها فقد كانَ قبلَ أنْ يتكوَّنَ ضرورياً أنْ يتكوَّنَ، حتى تكونَ الأمورُ المستقبلةُ والماضيةُ ضروريةَ الكونِ، اللازمُ في ذلكَ واحدٌ، وهذا خلافُ ما يعقلُ ويحسُّ، وقولُهُ: "وهيَ لها آنيةٌ قديمةٌ قائمةٌ"، يريدُ:- ويلزمُ أنْ يكونَ للأشياءِ الكائنةِ آنيةٌ قديمةٌ قائمةٌ، يلزمُ عن تلكَ الآنياتِ خروجُها ولا بدَّ إلى الفعلِ، مثلَ ما يقالُ في التمثيلِ الشرعيِّ إنَّ الأشياءَ هيَ مكتوبةٌ في لوحٍ محفوظٍ، وإنَّ ما كُتِبَ في ذلكَ اللوحِ يخرجُ إلى الفعلِ.

ولذلكَ فسَّرَ هذا المعنى بأنْ قالَ: "أقولُ الأشياءَ التي قد كانتْ إنَّ آنيتَها تكوينُها"، يريدُ:- أنَّهُ يلزمُ أنْ تكونَ طبائعُ الأشياءِ وماهياتُها تقتضي لها أنْ تتكوَّنَ ولا بدَّ كما أنَّ طبيعةَ المتكوَّنةِ تقتضي أنْ تفسدَ.

ولذلكَ قالَ: "فإذا سيكُونُ باضطرارٍ جميعُ الأشياءِ الكائنةُ مثلُ موتِ الحَيِّ"، يريدُ: فيلزَمُ هذا الوضعُ أنْ تكونَ الأشياءُ الَّتي منها تكوّنَتِ المُتكوّناتُ تقتضِي جواهرُها أنْ تتكوّنَ منها ولا بُدَّ، كما تقتضِي إذا تكوّنَتْ أنْ تفسدَ ولا بُدَّ، مثلَ فسادِ الحَيِّ.

وقولُهُ: "لأنّهُ قدْ سبقَ وصارَ شيئًا واحدًا، مثلُ الأضدادِ هِيَ واحدٍ، لأنّها لشيءٍ واحدٍ"، يريدُ: وإنّما وجبَ أنْ يفسدَ الكائنُ باضطرارٍ، لأنّهُ من قبلِ أنْ يفسدَ قدْ كانَ وجبَ أنْ تُركّبَ وصارَ شيئًا واحدًا من أضدادٍ. وإنّما صارَ واحدًا لأنَّ الأضدادَ وُجِدَتْ فِيهِ لشيءٍ واحدٍ، وهِيَ الصورةُ، فهوَ ولا بُدَّ يفسدُ.

وقولُهُ: "ولكِنْ ليسَ بغيرِ مرضٍ أوْ قهرٍ إلّا أنْ يكونَ كذا"، يريدُ: إلّا أنّهُ ليسَ يفسدُ الفاسدُ بغيرِ مرضٍ وبغيرِ قهرٍ، بلْ إنّما يفسدُ إنْ كانَ مرضٌ أوْ قهرٌ، إلّا أنَّ أحدَهُما هوَ لَهُ بالطّبعِ وأمرٌ ضروريٌّ، وهوَ المرضُ، والآخَرُ بالعرضِ وهوَ القهرُ. وإنّما أرادَ أنْ كُلَّ ما يتكوّنُ ويفسدُ تجتمعُ فِي أنّها آخذةٌ إلى مبدأٍ أوّلَ

ومُنتهيَةٌ إلَيه. ولذلكَ قالَ: "فبيّنَ أنّها آخذةٌ إلى ابتداءٍ ما. وهذا لا يأخُذُ إلى شيءٍ آخَرَ أيضًا"، يرِيدُ: فقدْ تبيّنَ مِن هذا أنَّ ما يكُونُ ويفسدُ لَهُ أسبابٌ، وتلكَ الأسبابُ آئلةٌ ومُنتهيَةٌ وراجعةٌ إلى سببٍ أوّلٍ، إذْ كانَ ليسَ يمكنُ أنْ تَمرَّ أسبابُ الكائنِ والفاسدِ إلى غيرِ نهايةٍ، إلّا أنَّ الفرقَ بينَهُما أنَّ الفسادَ هوِ شيءٌ يكُونُ باضطرارٍ، والكونُ ليسَ هوِ شيءٌ يكُونُ باضطرارٍ. ولوْ كانَ ذلكَ لكانتْ جميعُ الأمورُ موجودةً باضطرارٍ. ولوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لكانَ الكونُ شيئًا موجودًا فِي جوهرِ الأشياءِ الَّتِي فِيها الكونُ مثلَ ما هوِ الفسادُ موجودًا فِي جوهرِها.

وقولُهُ: "وأمّا أنْ يأخُذَ إلى ما أُدرِكَ بالبختِ، فلا يكُونَ علّةً لحركةٍ البتّةَ"، يرِيدُ: وأمّا ما انتَهى مِن هذهِ العِللِ إلى ما هوِ عنِ البختِ، أيْ كُلّما حدثَ عنِ البختِ، فإنّهُ ليسَ يكُونَ مثلُ هذا علّةً لحركةٍ طبيعيّةٍ أصلًا. يرِيدُ: أنَّ ما حدثَ بالبختِ ليسَ يكُونَ علّةً لنوعٍ مِن أنواعِ الموجوداتِ مثلَ ما يكُونُ ما حدثَ بالطّبعِ علّةً لمَا يحدُثُ بالطّبعِ.

وقولُهُ: "ولكِنَّ الانتهاءُ الَّذِي يكُونُ مثلُ هذا يكُونُ إلى ابتداءٍ ذِي كيفيّةٍ وعلّةٍ ذاتِ كيفيّةٍ"، يرِيدُ: ولكِنَّ ما حدثَ عنِ البختِ، فإنّهُ إنّما يكُونُ عنْ مبدأٍ ذِي طبيعةٍ محدودةٍ وعلّةٍ محدودةٍ. وذلكَ أنَّ ما بالعرضِ فإنّما يعرِضُ لمَا بالذاتِ، ولذلكَ كانَ ما بالذاتِ متقدّمًا على ما بالعرضِ.

الفصل الثاني: وأما الموجود بما هو موجود، فيجب النظر في عِلَلِه ومبادئه.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٨

وينبغي أن نفحصَ أكثرَ ذلكَ هل هوَ كالذي ينتهي إلى العنصرِ، أوِ الذي هوَ بسببِهِ، أو إلى الذي حركهُ. فلندعْ ذكرَ الهويةِ التي بنوعِ العرضِ، فقدْ حددنا فيها ما فيهِ كفايةٌ، ولنتكلمْ في الهويةِ التي بالحقيقةِ وليستْ كالكذبِ، وذلكَ أنها في التركيبِ والتفصيلِ، وبالجملةِ في قسمةِ النقيضةِ، فإنَّ لها أما الموجبةُ فبأنها حقٌّ وبأنها مركبةٌ فلها سالبةٌ ما، وبأنها منفصلةٌ فلها كذبٌ، هذه القسمةُ التي هيَ النقيضةُ. وأما كيفَ يعرضُ أن يفهمَ المعاً والمتقادمُ فلهُ قولٌ آخرُ، وإنما أقولُ المعاً والمتقادمُ لكيْ لا يكونَ شيءٌ بعدَ شيءٍ بلْ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ، فإنَّ الكذبَ والصدقَ ليسَ هما في الأشياءِ مثلَ الخيرِ والشرِّ ليكونَ الصدقُ كالخيرِ والكذبُ كالشرِّ، بلْ هما في الفكرةِ، وليسَ شيءٌ منَ الفكرةِ على المبسوطاتِ أو على ما هوَ. فجميعُ التي ينبغي أن يبحثَ بها عنِ الهوِ الذي هوَ على هذهِ الحالِ وعنِ الذي ليسَ هوَ سنذكرها منْ بعدُ. وإذْ في الفكرةِ أما تركيبٌ وأما تفصيلٌ لا في الأشياءِ، فالذي هوَ آخرُ على هذا النوعِ منَ الأشياءِ التي بالحقيقةِ فهوِ الذي يدلُّ أما على ما الشيءُ أو على أنهُ كيفيةٌ أو كميةٌ، أو أنهُ يتصلُ بشيءٍ آخرَ، أو أنَّ الفكرةَ تفصلهُ. فلندعْ الهويةَ التي كالعرضِ والذي كالصدقِ، وذلكَ أنَّ علةَ أحدهما لا حدَّ لها، والأخرى علتها الفكرةُ، وكلاهما في الجنسِ الناقصِ منْ أجناسِ الهويةِ وليسَ منَ التي تدلُّ على أنها لهويةٍ، فلذلكَ فلنتركْ ولنفحصْ [ناقصٌ منَ الروميِّ]. قدْ فصلنا حيثُ ذكرنا أنَّ كلَّ واحدٍ منَ الأشياءِ يقالُ على

أنواعٍ كثيرةٍ، أنَّ الهويةَ تقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، فإنَّ بعضها يدلُّ على ما هوَ [ناقصٌ منَ الروميِّ.]

ترجمة حديثة: هل يجب أن يكون النظر الأخص في المادة، أم في الغاية، أم في المحرِّك. فأما ما هو موجودٌ بالعَرَض، فلنُغْفِلْه؛ فقد بُحِثَ فيه بما فيه الكفاية. أما الموجود من حيث هو حق، واللا موجود من حيث هو باطل، فهو يتعلق بالتركيب والفصل، وبشكل عام بتقابل التناقض. فالحق هو الإثبات في المركبات، والنفي في المفصولات، أما الباطل فهو نقيض هذا التقابل. وأما كيف يحدث أن نعقل ما هو مجتمع أو ما هو منفصل، فتلك مسألة أخرى. وأعني بالمجتمع والمنفصل، ليس على سبيل التوالي، بل من حيث يصيران شيئًا واحدًا. فليس الحق والباطل في الأشياء (كما لو كان الخير حقاً والشر باطلاً)، بل في الذهن. أما ما يتعلق بالبسائط وماهيات الأشياء، فالحق والباطل لا يوجدان فيه [بهذا المعنى] حتى في الذهن. فالذي يجب تأمله إذن بخصوص الموجود واللا موجود بهذا المعنى، يجب بحثه لاحقًا. ولما كان التركيب والفصل في الذهن لا في الأشياء، فإن ما هو موجود على هذا النحو يختلف عن الموجود بالمعنى الأصلي؛ فالذهن إما أن يجمع أو يفصل بين الماهية، أو الكيف، أو الكم، أو أي مقولة أخرى. وعليه، يجب إغفال الموجود من حيث هو عَرَضي ومن حيث هو حق؛ فالأول عِلّته غير معينة، والثاني هو انفعال ما للذهن، وكلاهما يتعلق بجنس آخر من الموجود، ولا يُظهران وجود طبيعة ما للموجود خارج [الذهن]. ولهذا السبب، فلنتجاوز هذين، ولننظر في علل ومبادئ الموجود نفسه، بما هو موجود. ويتضح مما بيّناه في مبحث "الواحد" وكيف يُقال على أنحاء عدة، أن "الموجود" كذلك يُقال على أنحاء كثيرة.

التّفْسيرُ

لما عرفَ طبيعةَ ما بالعرضِ وفصلهُ منْ طبيعةِ ما بالذاتِ وأخبرَ أنهُ وإنْ كانَ سبباً فإنهُ يرتقي إلى أحدِ الأسبابِ التي بالذاتِ، أخبرَ أنهُ ينبغي أن يفحصَ عنِ السببِ الذي إليهِ يرتقي، فقالَ: "وينبغي أن نفحصَ أكثرَ ذلكَ هل هوَ كالذي ينتهي إلى العنصرِ، أوِ الذي هوَ بسببهِ، أو إلى الذي حركهُ" يريدُ: وينبغي أن نفحصَ أكثرَ ذلكَ منْ أمرِ ما بالعرضِ، هل يرتقي إلى السببِ الذي على طريقِ العنصرِ، أوِ الذي على طريقِ الغايةِ، أوِ السببِ الفاعلِ. وهوَ فقدْ بيّنَ في الثانيةِ منَ السماعِ أنهُ يرتقي إلى السببِ الفاعلِ، ويشبهُ أن يكونَ لمكانِ هذا أضربَ عنْ ذكرِهِ هنا، ويحتملُ أن يكونَ قدْ تقدمَ ففحصَ عنْ ذلكَ في الذي سقطَ منْ هذهِ المقالةِ، ويكونُ ما ذكرَ ههنا منْ ذلكَ تأكيداً منهُ في الفحصِ عنْ هذا المعنى منْ أمرِ ما بالعرضِ.

ولما تبينَ لهُ أنَّ هذهِ الهويةَ التي بالعرضِ ليسَ ينظرُ فيها هذهِ الصناعةُ قالَ: "فلندعْ ذكرَ الهويةِ التي بنوعِ العرضِ فقدْ حددنا فيها ما فيهِ كفايةٌ"، يريدُ: فقدْ عرفنا منْ طبيعتها ما فيهِ كفايةٌ.

ثمَّ قالَ: "ولنتكلمْ في الهويةِ التي بالحقيقةِ وليستْ كالكذبِ وذلكَ أنها في التركيبِ والتفصيلِ"، يريدُ: وإذْ قدْ تكلمنا في الهويةِ التي بالعرضِ، فلنتكلمْ في الهويةِ الصادقةِ منْ جهةِ ما هيَ صادقةٌ، وهذهِ هيَ التي هيَ في النفسِ، ولنتكلمْ في الهويةِ التي هيَ في النفسِ وهيَ التي منها الصادقُ ومنها الكاذبُ، وذلكَ أنَّ هذهِ الهوياتِ إنما هيَ شيءٌ يفعلها العقلُ عندما يفصلُ الموجوداتِ بعضها منْ بعضٍ أو يركبُ بعضها إلى بعضٍ، فهذهِ الهويةُ هيَ جنسٌ منْ أجناسِ الهوياتِ.

ثمَّ قالَ: "وبالجملةِ في قسمةِ النقيضةِ" يريدُ: وبالجملةِ فهذهِ الهويةُ إنما هيَ موجودةٌ في الإيجابِ والسلبِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ لها أما الموجبةُ فبأنها حقٌّ وبأنها مركبةٌ فلها سالبةٌ ما، وبأنها منفصلةٌ فلها كذبُ هذهِ القسمةُ التي هيَ النقيضةُ"، يريدُ: أما الموجبةُ الحقيقيةُ فإنها تدلُّ منَ الموجوداتِ على التركيبِ الذي فيها، والسالبةُ الحقيقيةُ تدلُّ على الانفصالِ الذي فيها. ولما كانَ الموجودُ الواحدُ ليسَ يمكنُ أن يكونَ مركباً منفصلاً معاً، كانتِ الموجبةُ إذا صدقتْ كذبتِ السالبةُ، وكانَ لكلِّ موجبةٍ صادقةٍ وهيَ التي تدلُّ على التركيبِ سالبةٌ كاذبةٌ وهيَ التي تدلُّ على الانفصالِ، فكأنهُ قالَ: أما الموجبةُ فمنْ قبلِ أنها حقٌّ موجودةٌ في التركيبِ كانَ لها سالبةٌ كذبها موجودٌ في الانفصالِ الذي يوجدُ فيها، وهذا هوَ معنى اقتسامِ المتناقضينِ الصدقَ والكذبَ، وذلكَ أنهُ لما كانتِ الموجبةُ حقاً منْ قبلِ التركيبِ كانتِ السالبةُ كذباً منْ قبلِ الانفصالِ، وكذلكَ إذا كانتِ السالبةُ حقاً منْ قبلِ الانفصالِ كانتِ الموجبةُ كذباً منْ قبلِ التركيبِ.

ثمَّ قالَ: "وأما كيفَ يعرضُ أن يفهمَ المعاً والمتقادمُ فلهُ قولٌ آخرٌ، وإنما أقولُ المعاً والمتقادمُ لكيْ لا يكونَ شيءٌ بعدَ شيءٍ بلْ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ". فإنهُ إنما أرادَ في هذا القولِ أن يعرفَ اختلافَ الهويتينِ: الهويةِ التي في النفسِ والتي خارجَ النفسِ، وذلكَ أنَّ التي في النفسِ يعرضُ لها أن تقبلَ المتقابلينِ معاً، وأما التي خارجَ النفسِ فليسَ يعرضُ لها ذلكَ، كأنَّهُ قالَ: "فأمَّا كيفَ تفهمُ النفسُ السببينِ المتقابلينِ معًا، وهوَ خلافُ وجودهما خارجَ النفسِ، أيْ إنَّ الهيولى إنَّما تقبلُ المتضادَّةَ شيئًا بعدَ شيءٍ". فقالَ: "إنَّ علَّةَ هذا لهُ قولٌ في غيرِ هذا الموضعِ، يعني في كتابِ النفسِ، فإنَّ هنالكَ أُعطيَ السببُ في ذلكَ". وقولهُ: "وإنَّما أقولُ المعاً والمتقادمَ لكيْ لا يكونَ شيءٌ بعدَ شيءٍ، بلْ أنْ يكونَ شيءٌ واحدٌ"، يريدُ:-

وإنَّما أعني بأنَّ العقلَ يفهمُ المتقابلينِ معًا ليسَ بأنَّهُ يفهمُ الواحدَ بعدَ الآخَرِ كمثلِ حالهما في الوجودِ، بلْ بفهمهما معًا كأنَّهما مجتمعانِ في الوجودِ.

ثمَّ أتى بسببِ هذا، فقالَ: "فإنَّ الكذبَ والصدقَ ليسَ هما في الأشياءِ مثلَ الخيرِ والشرِّ ليكونَ الصدقُ كالخيرِ والكذبُ كالشرِّ، بلْ هما في الفكرةِ"؛ يريدُ:- والسببُ في أنَّ العقلَ يُدرِكُ معًا المتقابلينِ أنَّهُ ليسَ طبيعةَ المتقابلينِ الأولينِ في العقلِ اللذينِ هما الصدقُ والكذبُ، طبيعةَ المتقابلينِ الأولينِ خارجَ النفسِ اللذينِ هما الخيرُ والشرُّ؛ لأنَّ الصدقَ والكذبَ هما في الفكرةِ، والخيرُ والشرُّ في الهيولى.

وقولُهُ: "وليسَ شيءٌ منَ الفكرةِ على المبسوطاتِ أوْ على ما هوَ"، يريدُ:-وليسَ شيءٌ منَ الأمورِ الموجودةِ في الفكرةِ يُقالُ فيها أنَّها موجودةٌ بإطلاقٍ على ما هوَ الشيءُ خارجَ النفسِ.

وقولُهُ: "فجميعُ التي ينبغي أنْ يُبحثَ بها عنِ الهوِ الذي هوَ بهذهِ الحالِ، وعنِ الذي ليسَ هوَ، سنذكرها منْ بعدُ". يريدُ:-وجميعُ الأشياءِ التي ينبغي أنْ يُفحصَ عنها هلْ هيَ منَ الهويةِ التي بهذهِ الحالِ، أعني التي في الفكرةِ، أوْ منَ الهويةِ التي ليستْ هيَ في الفكرةِ بلْ خارجَ النفسِ، فسنفحصُ عنها. يريدُ:- حيثُ نفحصُ عنِ الكلياتِ، وعنِ الأعدادِ، وعنْ غيرِ ذلكَ ممَّا يُشبهُهُ.

وقولُهُ: "وإذْ في الفكرةِ إمَّا تركيبٌ وإمَّا تفصيلٌ لا في الأشياءِ، فالذي هوَ آخَرُ على هذا النوعِ منَ الأشياءِ التي بالحقيقةِ، فهو الذي يدلُّ إمَّا على ما الشيءُ، أوْ على أنَّهُ كيفيةٌ أوْ كميَّةٌ، أوْ أنَّهُ يتصلُ بشيءٍ آخَرَ، أوْ أنَّ الفكرةَ تفصلُهُ. فلندعِ الهويةَ التي كالعرضِ والتي كالصدقِ". يريدُ:- وإذْ ما في الفكرةِ منْ هذهِ الهويةِ إنَّما هوَ إمَّا تركيبٌ وإمَّا تفصيلٌ منْ غيرِ أنْ يكونَ ذلكَ موجودًا في الأشياءِ خارجَ النفسِ. فالهويةُ التي هيَ غيرُ هذهِ الهويةِ التي هيَ منَ الأشياءِ الحقيقيةِ هيَ التي

تدلُّ إمَّا على جوهرٍ، وإمَّا على كيفٍ، وإمَّا على كَمٍّ، وإمَّا على شيءٍ متصلٍ بغيرِه، وهيَ باقي المقولاتِ العشرِ التي النسبةُ جنسٌ لها. وقولُه: "والفكرةُ تفصلُه". يُحتملُ أنْ يريدَ بذلكَ ما عدَا مقولةَ الجوهرِ. ويُحتملُ أنْ يريدَ بذلكَ المقولاتِ التي تعمُّها النسبةُ، لأنَّ هذهِ قد يُظنُّ أنَّهُ لولا النفسُ لَمْ يكنْ لها وجودٌ.

ثمَّ قالَ: "فلندعِ الهويةَ التي كالعرضِ والتي كالصدقِ، وذلكَ أنَّ علَّةَ أحدهما لا حدَّ لها، والأخرى علَّتُها الفكرةُ، وكلاهما في الجنسِ الناقصِ منْ أجناسِ الهويةِ، وليسَ منَ التي تدلُّ على أنَّها الهويةُ، فلذلكَ فلنتركْ ولنفحصْ"، يريدُ-: فلنتركِ الفحصَ عنِ الهويةِ التي بالعرضِ، وعنِ الهويةِ التي هيَ الصادقةُ، أعني التي في النفسِ. وذلكَ أنَّ الهويةَ التي بالعرضِ ليسَ لها علَّةٌ محدودةٌ، والتي هيَ صادقةٌ ليسَ لها أيضًا علَّةٌ إلَّا النفسُ. ولذلكَ كانَ كلاهما معدودًا في جنسِ الهويةِ الناقصةِ، ولهذا فقدْ يجبُ أنْ نتركَ الفحصَ عنْ هاتينِ الهويتينِ، ونفحصَ عنِ الهويةِ التامَّةِ، وهيَ الموجودةُ خارجَ النفسِ.

ثمَّ قالَ: "قدْ فصلنا حيثُ ذكرنا أنَّ كلَّ واحدٍ منَ الأشياءِ يُقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، أنَّ الهويةَ تُقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ"، يريدُ:- وقدْ فصلنا حيثُ ذكرنا الأسماءَ التي كلُّ واحدٍ منها يدلُّ على أنواعٍ كثيرةٍ أنَّ الهويةَ تُقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ. فإنَّ بعضَها يُقالُ على ما هوَ، وهوَ الجوهرُ، وبعضُها على كيفيةِ الجوهرِ، وبعضُها على كميَّةٍ، وبعضُها على اتصالاتِ هذهِ بغيرها.

وهنا انقضى ما وُجِدَ منْ هذهِ المقالةِ.

ويُشبهُ أنْ يكونَ ما وُجِدَ منْ ذلكَ قدْ تَمَّ فيهِ غرضُهُ، ولمْ ينقصْ منها شيءٌ لهُ بالٌ.

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

شرح المقالةِ السابعةِ من كتاب ما بعدَ الطبيعةِ والمرسوم عليها حرف الواو

في الجزء الأول: يُطرح وجوب البحث في الجوهر، لكونه أول الموجودات.

في الجزء الثاني: يبحث في الجوهر ذاته.

مقدمة:

هذهِ المقالةُ هيَ أوَّلُ مقالةٍ يفحصُ فيها عنْ أنواعِ الموجودِ المقصودِ بالفحصِ عنها أوَّلًا في هذا العلمِ، وذلكَ أنَّ هذا العلمَ ينقسمُ أوَّلًا إلى ثلاثةِ أجزاءٍ عظمى: الأوَّلُ في انقسامِ الموجودِ إلى الجوهرِ والعرضِ، والثاني في انقسامِ الموجودِ إلى القوةِ والفعلِ، والثالثُ في انقسامِ الموجودِ إلى الواحدِ والكثرةِ. وهذهِ المقالةُ هيَ أوَّلُ مقالةٍ ابتدأَ يفحصُ فيها عنِ الجوهرِ. ولما كانَ الجوهرُ منهُ مفارقٌ وغيرُ مفارقٍ، انقسمَ النظرُ في الجوهرِ إلى قسمينِ؛ ففحصَ في هذهِ المقالةِ وفي المقالةِ التي تليها عنِ الجواهرِ الغيرِ مفارقةٍ وعنْ عددِها، ثمَّ فحصَ في المقالةِ التاسعةِ عنِ القوةِ والفعلِ، ثمَّ فحصَ في المقالةِ العاشرةِ عنِ الواحدِ والكثرةِ، ثمَّ فحصَ في مقالةِ حرفِ اللامِ عنِ الجواهرِ المفارقةِ وأيِّ وجودٍ وجودُها وكمْ عددُها، ثمَّ فحصَ في المقالةِ الثانيةِ عشرةَ والثالثةِ عشرةَ عنِ الأشياءِ التي قالَها القدماءُ في طبائعِ الجواهرِ المفارقةِ. وأمَّا ما قبلَ هذهِ المقالةِ، فإنَّهُ فحصَ فيها عنْ أشياءَ تجري مجرى التوطئةِ والمقدماتِ لما يريدُ أنْ يقولَهُ في هذهِ؛ فكأنَّهُ قسمَ هذا العلمَ أوَّلًا إلى قسمينِ: قسمٌ ذكرَ فيهِ المقدماتِ والأمورَ التي يتوصلُ بها إلى الفحصِ عنِ القسمِ المقصودِ بالفحصِ عنهُ في هذا العلمِ، وهيَ الأقسامُ الثلاثةُ التي ذكرنا، فابتدأَ في هذهِ المقالةِ.

الجزء الأول: وجوب البحث في الجوهر

الفصل الأول: في كون الجوهر هو الأول من بين جميع الموجودات من وجوهٍ عدة

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١

فقالَ إنَّ الهويةَ تقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ على ما فصلنا أولًا في القولِ الذي ذكرنا فيهِ على كَمْ نوعٍ يقالُ الشيءُ، فمنها ما يدلُّ على ما الشيءُ وأنهُ هذا الشيءُ، ومنها ما يدلُّ على أنها كيفيةٌ أو كميةٌ أو شيءٌ آخرُ منَ الأشياءِ التي تحملُ بالقولِ على مثلِ هذا النوعِ.

ترجمة حديثة: الموجود يُقال على أنحاء كثيرة، كما بيّناه سابقاً في تقسيماتنا. فهو تارةً يدل على "ما هو الشيء" وماهيته، وتارةً أخرى يدل على "الكيف"، أو "الكم"، أو كل واحد من سائر [المقولات] التي تُحمَل على هذا النحو.

التّفْسيرُ

يقولُ وإذْ قدْ تبينَ أنَّ اسمَ الهويةِ والموجودِ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ على ما ذكرنا في المقالةِ التي بينا فيها على كَمْ نوعٍ تقالُ الأسماءُ المستعملةُ في هذا العلمِ، وذلكَ

أنهُ قدْ فصلنا فيما تقدمَ فقلنا إنَّ اسمَ الموجودِ منهُ ما يدلُّ على ماهيةِ الجوهرِ المشارِ إليهِ وعلى الجوهرِ المشارِ إليهِ نفسهِ، ومنهُ ما يدلُّ على عرضٍ ما في هذا الشخصِ المشارِ إليهِ القائمِ بذاتهِ، ومنهُ ما يدلُّ اسمُ الموجودِ على عرضٍ في هذهِ الجواهرِ إما كيفيةً أو كميةً أو شيءٌ آخرُ منَ الأشياءِ التي تحملُ على الجواهرِ لا حملًا معرفًا لذواتِها ولا في جوابِ ما هوَ الجوهرُ المشارُ إليهِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "ومنها ما يدلُّ على أنها كيفيةٌ أو كميةٌ أو شيءٌ آخرُ منَ الأشياءِ التي تحملُ بالقولِ على مثلِ هذا النوعِ"، يريدُ:- ومنِ اسمِ الموجودِ ما يدلُّ منَ الجوهرِ على كيفيةٍ أو كميةٍ أو شيءٍ آخرُ منَ الأعراضِ التي تحملُ عليه لا على أنها معرفةٌ لجوهرهِ، وإنما تحملُ عليه منْ طريقِ كيفَ هوَ أو كَمْ هوَ أو أينَ هوَ أو متى هوَ أو غيرُ ذلكَ منْ أنحاءِ حملِ سائرِ المقولاتِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢

فإذْ تُقالُ الهويةُ على هذهِ الأنواعِ، فبيّنٌ أنَّ الهويةَ الأولى من هذهِ هيَ التي تدلُّ بما ذا هوَ، وهذا هوَ الدليلُ على الجوهرِ، فإنا إذا قلنا في الشيءِ هذا كيفَ هوَ، نقولُ إمَّا صالحٌ وإمَّا طالحٌ، ولا نقولُ إنهُ إنسانٌ، وإذا سُئِلْنَا ما هوَ، لا نقولُ إنهُ أبيضُ ولا حارٌّ ولا ذو ثلاثةِ أذرعٍ، بلْ إنهُ إنسانٌ أو إلهٌ، وأمَّا سائرُ الأشياءِ فتقالُ هوياتٍ لأنَّها للهويةِ التي على هذهِ الحالِ، فبعضُها كمياتٌ وبعضُها كيفياتٌ وبعضُها منفعلاتٌ وبعضُها شيءٌ آخرُ مثلُ هذا.

ترجمة حديثة: وحيث إن "الموجود" يُقال على أنحاء كثيرة، فمن الواضح أن أول هذه الموجودات هو "ما هو الشيء" نفسه، وهو ما يدل عليه الجوهر.

فإننا حين نقول "كيف" هو هذا الشيء، فإننا نقول "خير" أو "شر"، ولكن لا نقول "طوله ثلاث أذرع" أو "إنسان". ولكن حين نسأل "ما هو"، فإننا لا نقول "أبيض" ولا "حار" ولا "طوله ثلاث أذرع"، بل نقول "إنسان" أو "إله". وأما سائر الموجودات فإنما تُدعى كذلك لكونها إما كمّيات لموجودٍ ما، أو كيفيات له، أو انفعالات، أو شيئًا آخر من هذا القبيل ينسب إليه.

التّفسيرُ

لَمَّا بيّنَ أنَّ اسمَ الموجودِ واسمَ الهويةِ يدلُّ كلُّ واحدٍ منها على مقولةِ الجوهرِ وعلى سائرِ أعراضِ الجوهرِ التي هيَ المقولاتُ التسعُ، يريدُ أنْ يبينَ أنَّ هذا الاسمَ إنَّما يدلُّ أولًا وبإطلاقٍ وتقديمٍ على مقولةِ الجوهرِ، وأنهُ يدلُّ بتقييدٍ وتأخيرٍ على مقولةٍ مقولةٍ من مقولاتِ الأعراضِ التي إنَّما يقالُ فيها إنَّها موجودةٌ من أجلِ كونِها أعراضًا للموجودِ بذاتِهِ وهوَ الجوهرُ.

فقولُهُ: "فإذْ تُقالُ الهويةُ على هذهِ الأنواعِ فبيّنٌ أنَّ الهويةَ الأولى من هذهِ هيَ التي تدلُّ على ما هوَ وهذا هوَ الدليلُ على الجوهرِ"؛ يريدُ: وإذْ قدْ تبيّنَ أنَّ اسمَ الموجودِ يقالُ على أجناسِ المقولاتِ، فبيّنٌ أنَّ الأولَ الذي ينطلقُ عليه من هذهِ اسمُ الموجودِ أو الهويةِ بإطلاقٍ هوَ الشيءُ الذي يجابُ بهِ في جوابِ ما هوَ هذا الشخصُ المشارُ إليهِ القائمُ بذاتِهِ، وهذا السؤالُ هوَ سؤالٌ عن الجوهرِ ودليلٌ عليه.

ثمَّ أخذَ يستدلُّ على هذا المعنى من جهةِ السؤالِ والجوابِ فقالَ: "فإنا إذا قلنا في الشيءِ أيُّ هوَ أو كيفَ هوَ نقولُ إنهُ إمَّا صالحٌ وإمَّا طالحٌ ولا نقولُ إنهُ إنسانٌ وإذا سُئِلْنَا ما هوَ لا نقولُ إنهُ أبيضُ ولا حارٌّ ولا ذو ثلاثةِ أذرعٍ بلْ إنهُ إنسانٌ أو إلهٌ"؛ يريدُ: والدليلُ على أنَّ الذي يُسألُ عنهُ بحرفِ ما في أشخاصِ الجوهرِ هوَ أحقُّ باسمِ الموجودِ أنهُ إنْ سُئِلَ بسائرِ حروفِ الاستفهامِ عن شخصِ الجوهرِ لمْ

يجبْ فيه بشيءٍ يعرفُ ماهيتَهُ، مثالُ ذلكَ أنهُ إذا سُئِلْنَا كيفَ هذا الشيءُ المشارُ إليهِ أو أيُّ هوَ، أجبنا أنهُ موجودٌ صالحًا أو طالحًا أو حارًّا أو باردًا، ولمْ نجبْ أنهُ إنسانٌ أو فلكٌ وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ "إلهٌ". وإذا سُئِلْنَا ما هوَ هذا الشخصُ القائمُ بذاتِهِ المسمَّى جوهرًا، فلا نجيبُ في ذلكَ بشيءٍ خارجٍ عن ذاتِهِ، مثلُ أنْ نقولَ إنهُ أبيضُ أو حارٌّ، ولا أنهُ كميةٌ مثلُ أنْ نقولَ إنهُ ذو أذرعٍ كذا، بلْ نقولُ إنهُ إنسانٌ أو فلكٌ، وإنَّما أرادَ بهذا أنَّ المحمولاتِ التي تعرفُ ماهيةَ شخصِ الجوهرِ المشارِ إليهِ هيَ أحقُّ باسمِ الموجودِ من محمولاتِ سائرِ الأعراضِ إذْ كانتْ لا تعرفُ ماهيةَ شخصِ الجوهرِ، ولذلكَ كانَ ما يعرفُ ماهيةَ شخصِ الجوهرِ جوهرًا، فالذي قصدَهُ في هذا الفصلِ هوَ أنْ يبينَ أنَّ ماهيةَ شخصِ الجوهرِ متقدمةٌ بالوجودِ على ماهياتِ الأعراضِ، لأنَّ كونَ شخصِ الجوهرِ يتقدمُ على سائرِ أشخاصِ الأعراضِ في الوجودِ بيّنٌ بنفسِهِ.

وينبغي أنْ تعلمَ أنَّ هذا الدليلَ دليلٌ منطقيٌّ، وأكثرُ براهينِ هذا العلمِ هيَ براهينُ منطقيةٌ، وأعني بالمنطقيةِ ههنا مقدماتٍ مأخوذةً من صناعةِ المنطقِ، وذلكَ أنَّ صناعةَ المنطقِ تستعملُ استعمالينِ من حيثُ هيَ آلةٌ وقانونٌ تستعملُ في غيرِها، ويستعملُ أيضًا ما تبيّنَ فيها في علمٍ آخرَ على جهةِ ما يستعملُ ما تبيّنَ في علمٍ نظريٍّ في علمٍ آخرَ، وهيَ إذا استعملتْ في هذا العلمِ قريبٌ من المقدماتِ المناسبةِ إذْ كانتْ هذهِ الصناعةُ تنظرُ في الموجودِ المطلقِ، والمقدماتُ المنطقيةُ هيَ موجودةٌ لموجودٍ مطلقٍ مثلُ الحدودِ والرسومِ وغيرِ ذلكَ ممَّا قيلَ فيها.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣

ولذلك خليقٌ أن يسأل أحدٌ: هل المشيُ والبرءُ والقعودُ كلٌّ واحدٍ منها يدلُّ على هويةٍ أو غيرِ هويةٍ؟ وكذلك في كلِّ واحدٍ من سائرِ الأشياءِ التي هي مثلُ هذه، وذلك لأن ليس شيءٌ منها قائمًا بذاتِه، ولا يمكنُه أن يفارقَ الجوهرَ، بل إن كان المشاءُ من الهوياتِ والقاعدُ والبريءُ، فإن هذه أجدرُ أن تكونَ هوياتٍ فيما يرى، وذلك لأن موضوعَها هو شيءٌ محدودٌ، وهذا من الجواهرِ التي هي لكلِّ واحدٍ من الجزئياتِ، وعليه يدلُّ القاطاغورياشُ (المقولة) التي هي مثلُ هذه، فإن القائمَ والقاعدَ لا يقالُ من غيرِ هذا، فبينٌ أن هذا هو علةُ أنيةِ كلِّ واحدٍ من تلك، وتلك لمكانِ هذه.

ترجمة حديثة: ولهذا قد يشك أحدهم فيما إذا كان "المشي" و"الصحة" و"الجلوس" وكل واحد من هذه الأمور، موجودًا أم غير موجود، وكذلك الأمر في كل ما يشبهها. فليس لشيء من هذه بطبعه أن يقوم بنفسه، ولا يمكن فصله عن الجوهر. بل بالأحرى، بما أن "الماشي" و"الجالس" و"الصحيح" هي أشياء من الموجودات، فإن هذه تبدو موجودات بشكل أوضح، لأن لها موضوعًا محددًا تقوم به. وهذا الموضوع هو الجوهر والفرد الذي يظهر في مثل هذا الحمل (أي الوصف). فلا يُقال "خير" أو "جالس" بدون هذا الموضوع. فيتضح إذن أنه بفضل هذا (الجوهر) يوجد كل واحد من تلك (الأعراض) أيضًا.

التّفسيرُ

لما وضعَ أن الموجودَ بالحقيقةِ هو الجوهرُ، وكان ذلك أمرًا مجمعًا عليه من جميع القدماءِ، وكان كثيرٌ منهم لموضعِ اعتقادِهم أن الجوهرَ هو الموجودَ بالحقيقةِ قد شكَّ في الأعراضِ هل هي موجودةٌ أم لا، قال: "ولذلك خليقٌ أن يسأل أحدٌ:

هل المشيُ والبرءُ والقعودُ كلُّ واحدٍ منها يدلُّ على هويةٍ أو على غيرِ هويةٍ؟" يريدُ:- ولذلك خليقٌ لمن اعتقدَ هذا المعنى في الجوهرِ أن يتشككَ في جميعِ الأعراضِ مثلِ المشيِ والبرءِ والقعودِ: هل ينطلقُ عليها اسمُ الموجودِ أم لا؟

ثم أتى بالسببِ في هذا الشكِّ فقال: "وذلك أن ليس شيءٌ منها قائمًا بذاتِه ولا يمكنُه أن يفارقَ الجوهرَ"، يريدُ:- وإنما كان لمتشكك أن يتشككَ في هذه هل يدلُّ عليها اسمُ الموجودِ أم لا لأنه ليس شيءٌ منها قائمًا بذاتِه، ولا يمكنُه أن يفارقَ الجوهرَ، والموجودُ هو القائمُ بذاتِه. ثم قال: "بل إن كان المشاءُ من الهوياتِ والقاعدُ والبريءُ فإن هذه أجدرُ أن تكونَ هوياتٍ فيما يرى"، يريدُ:- لكن إن سلمنا أن اسمَ الموجودِ يدلُّ على هذه، فإن الجوهرَ أحقُّ أن يدلَّ عليه اسمُ الموجودِ فيما يظهرُ للحسِّ، أي أنه أعرفُ عند الحسِّ.

ثم أتى بالسببِ في ذلك فقال: "وذلك لأن موضوعَها هو شيءٌ محدودٌ بذاتِه"، يريدُ:- وذلك لأن موضوعَ ماهياتِ الجواهرِ وكلياتِها هي أشخاصُ الجوهرِ، وهي أشياءُ محدودةٌ بذاتِها، يعني أنها محدودةٌ بالأمكنةِ والسطوحِ، وإنما هي جزءٌ من هذا الجوهرِ التي هي أشخاصُ الجواهرِ الجزئياتِ، وعلى هذين الأمرين تدلُّ مقولةُ الجوهرِ، فقولُه: "وذلك لأن موضوعَها"، يريدُ:- بهذا الضميرِ ماهياتِ الجواهرِ وكلياتِها، وقولُه: "هو شيءٌ محدودٌ"، يريدُ:- به أشخاصُ الجوهرِ، وإنما قال في أشخاصِ الجوهرِ إنها محدودةٌ لأنها أجسامٌ قائمةٌ بذاتِها، وقد قيل في حدِّ الجسمِ إنه الذي يحيطُ به حدٌّ أو حدودٌ.

وقولُه: "وهذا من الجواهرِ التي هي لكلِّ واحدٍ من الجزئياتِ"، يشيرُ بهذا إلى الماهياتِ، فكأنه قال: وإنما صارت هذه جواهرَ لأنها أجزاءُ الجواهرِ التي هي جواهرُ بالحقيقةِ، وهي الجزئياتُ، وقولُه: "وعليه تدلُّ القاطاغورياشُ (المقولة)

التي هي مثلُ هذه"، يريدُ:- وعلى هذه الكلياتِ التي هي جواهرُ تدلُّ مقولةُ الجوهرِ.

ثم قال: "فإن القائمَ والقاعدَ لا يقالُ من غيرِ هذا"، يريدُ:- والسببُ في ذلك أن الأعراضَ التي هي مثلُ القائمِ والقاعدِ لا يقالُ إنها موجودةٌ من غيرِ هذه، وأخذَ الاسمَ المشتقَّ ههنا في هذه الأمثلةِ على أنه يدلُّ على العرضِ فقط.

ثم قال: "فبينٌ أن هذا هو علةُ أنيةِ كلِّ واحدٍ من تلك، وتلك لمكانِ هذه"، يريدُ:- وإذا تبينَ هذا كلُّه من أمرِ الجواهرِ، فبينٌ أن الجواهرَ هي علةُ أنيةِ الأعراضِ، والأعراضُ إنما وجدت لمكانِ الجواهرِ، وإنما كان هذا واجبًا لأنه إذا تبينَ أن اسمَ الموجودِ يقالُ على المقولاتِ العشرِ، وأن الجوهرَ أحقُّ بذلك الاسمِ، وكان قد تبينَ أنه إذا كانت أشياءُ كثيرةٌ تشتركُ في اسمٍ واحدٍ، وكان بعضُها أحقَّ بذلك الاسمِ من بعضٍ، فإن الذي هو أحقُّ بذلك الاسمِ من جميعِها هو السببُ في جميعِها، ثم حالُ بعضِها عند بعضٍ في السببيةِ كحالِها في الاسمِ، فعن هذه المقدماتِ ينتجُ أن الجوهرَ علةُ سائرِ المقولاتِ، وهو الذي قصدَ بيانَه في هذا الموضعِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤

فإذا الهويةُ التي هيَ بنوعٍ أولٍ، لا التي هيَ هويةُ ما، بلِ الهويةُ التي هيَ بنوعٍ مبسوطٍ هيَ الجوهرُ، والأولُ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، إلَّا أنَّ الجوهرَ أولُ جميعِ الأشياءِ بالكلمةِ وبالمعرفةِ وبالزمانِ، فإنهُ ليسَ شيءٌ منَ المحمولاتِ الأُخرِ مفارقًا، وهذا وحدَهُ مفارقٌ، وهوَ أيضًا أولٌ بالكلمةِ، فإنهُ مضطرٌ أن تكونَ كلمةُ الجوهرِ

في كلمةِ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ، ونرى أيضًا أنّا نعلمُ كلَّ واحدٍ منَ الأشياءِ أكثرَ ذلكَ إذا علمنا ما هوَ، مثلَ الإنسانِ إذ علمنا أنهُ نارٌ أكثرَ من علمنا أنهُ كيفيةٌ أوْ كميةٌ أوْ أينَ هوَ، وأيضًا كلُّ واحدٍ من هذهِ بعينِها إنَّما نعلمُها إذا علمنا ما هوَ إمَّا كيفيةٌ وإمَّا كميةٌ.

ترجمة حديثة: ولهذا، فإن ما هو موجود أولاً - ليس كموجودٍ ما، بل كموجود على الإطلاق - هو الجوهر. وعليه، فإن "الأول" يُقال على أنحاء كثيرة، ولكن الجوهر هو الأول من بين كل الأشياء بالتعريف (أو العقل)، وبالمعرفة، وبالزمان، وبالطبيعة. فإنه لا شيء من سائر المحمولات (الأعراض) يمكن أن ينفصل (عن الموضوع)، بل هذا (الجوهر) وحده القادر على ذلك. وهو الأول بالتعريف أيضًا؛ إذ من الضروري أن يكون تعريف الجوهر داخلًا في تعريف كل شيء آخر. وإنما نظن أننا نعرف كل شيء معرفة أتمّ، حين نعلم "ما هو" الإنسان أو النار، أكثر من معرفتنا "كيف" هو، أو "كم" هو، أو "أين" هو. بل وحتى هذه (الأعراض) نفسها، إنما نعرف كل واحد منها عندما نعلم "ما هو" الكيف نفسه، أو "ما هو" الكم نفسه.

التّفسيرُ

يريدُ:- وإذ تقررَ أنَّ ماهياتِ الأعراضِ متأخرةٌ عنْ ماهياتِ الجواهرِ على جهةٍ ما تتأخرُ المسبباتُ عنْ أسبابِها، فإذا الهويةُ التي هيَ بنوعٍ أولٍ، أيْ متقدمٍ وبنوعٍ مبسوطٍ، أيْ بإطلاقٍ هيَ الجوهرُ، لا التي هيَ هويةُ ما، أيْ بنوعٍ غيرِ مبسوطٍ ولا أولٍ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: فإذا الهويةُ التي هيَ بنوعٍ أولٍ، لا التي هيَ هويةُ ما، بلِ الهويةُ التي هيَ بنوعٍ مبسوطٍ هيَ الجوهرُ، يريدُ:- فإذا

الهويةُ التي هيَ بنوعٍ أولٍ ومبسوطٍ هيَ الجوهرُ، لا التي هيَ هويةُ ما، أيْ لا بنوعٍ أولٍ ولا بنوعٍ مبسوطٍ، وكلامُهُ فيهِ تقديمٌ وتأخيرٌ.

ولمَّا أخبرَ أنَّ الجوهرَ هوَ المتقدمُ على سائرِ المقولاتِ، وهوَ الذي أرادَ بالأولِ، وكانَ الأولُ يقالُ على أنحاءٍ كثيرةٍ، أخذَ يعرفُ على كمْ جهةٍ يتقدمُ الجوهرُ على الأعراضِ، فقالَ: "والأولُ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، إلَّا أنَّ الجوهرَ أولُ جميعِ الأشياءِ بالكلمةِ وبالمعرفةِ وبالزمانِ"، يريدُ:- والأولُ الذي هوَ المتقدمُ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، والجوهرُ هوَ أولُ جميعِ الأشياءِ بالحدِّ وبالمعرفةِ وبالزمانِ.

ولمَّا ذكرَ أنَّ الجوهرَ هوَ أولُ جميعِ الأشياءِ بالحدِّ والمعرفةِ والزمانِ، أتى بالسببِ العامِّ في هذهِ، فقالَ: "فإنهُ ليسَ شيءٌ منَ المحمولاتِ الأُخرِ مفارقًا، وهذا وحدَهُ مفارقٌ"، يريدُ:- وإنَّما كانَ الجوهرُ متقدمًا بهذهِ الثلاثةِ الأنحاءِ، لأنْ ليسَ شيءٌ منَ الأعراضِ مفارقًا، وهذا وحدَهُ مفارقٌ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "ليسَ شيءٌ منَ المحمولاتِ الأُخرِ مفارقًا"، أيْ منَ المحمولاتِ عليه، وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّهُ قدْ تبينَ في كلياتِ الأعراضِ أنَّها التي تقالُ في موضوعٍ.

ولمَّا ذكرَ أنهُ أولٌ بالحدِّ، عرَّفَ الجهةَ التي هوَ أولٌ بها بالحدِّ، فقالَ: "وهوَ أيضًا أولٌ بالكلمةِ، فإنهُ مضطرٌ أن تكونَ كلمةُ الجوهرِ في كلمةِ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ"، يقولُ: وإنَّما قلنا إنَّ الجوهرَ متقدمٌ بالحدِّ على الأعراضِ، لأنَّهُ مضطرٌ أن يؤخذَ الجوهرُ في حدِّ كلِّ واحدٍ منَ الأعراضِ، وإنَّما كانَ ذلكَ كذلكَ لأنَّ أجزاءَ الحدودِ هيَ التي بها قوامُ الشيءِ، ولمَّا كانتِ الأعراضُ إنَّما قوامُها بالجواهرِ، وجبَ أن تؤخذَ في حدودِها، والجواهرُ ليسَ يؤخذُ في حدودِها شيءٌ من غيرِ طبيعتِها، إذ كانتْ تؤخذُ أسبابُها في حدودِها التي هيَ جواهرُ.

ولمَّا أخبرَ أيضًا أنَّ الجوهرَ متقدمٌ على سائرِ الأعراضِ بالحدِّ، أخذَ يعرفُ جهةَ تقدمِهِ بالمعرفةِ، فقالَ: "ونرى أيضًا أنّا نعلمُ كلَّ واحدٍ منَ الأشياءِ أكثرَ ذلكَ إذا علمنا ما هوَ، مثلَ الإنسانِ إذ علمنا أنهُ نارٌ أكثرَ من علمنا أنهُ ذو كيفيةٍ أوْ كميةٍ أوْ أينَ هوَ"، يريدُ:- والدليلُ على أنَّ الجوهرَ عندنا أعرفُ منَ الأعراضِ، أعني كلياتِهِ من كلياتِ الأعراضِ، أنَّ معرفتَنا بشخصِ الجوهرِ المشارِ إليهِ تكونُ أتمَّ بكلياتِهِ الجوهريةِ من معرفتِنا إياهُ بكلياتِ الأعراضِ، مثالُ ذلكَ أنَّا إذا أردنا أن نعرفَ الإنسانَ، فعرفنا مثلًا أنهُ طبيعةٌ ما جوهريةٌ، كأنَّكَ قلتَ نارٌ، كانتْ معرفتُنا بهِ من قبلِ هذا المحمولِ الجوهريِّ أكثرَ من معرفتِنا إياهُ بأنهُ ذو كمٍّ أوْ ذو كيفيةٍ أوْ ذو أينٍ أوْ غيرِ ذلكَ من محمولاتِ الأعراضِ التي يوصفُ بها، وإنَّما أرادَ أنَّ الأعراضَ ليستْ مطلوبةً بذاتِها، وإنَّما هيَ مطلوبةٌ من حيثُ هيَ أحوالٌ وصفاتٌ للجوهرِ المشارِ إليهِ، والمطلوبُ الأولُ هوَ الجوهرُ المشارُ إليهِ، فلمَّا كانتْ معرفتُنا بهذا الجوهرِ بصفاتِهِ الجوهريةِ أتمَّ من معرفتِنا بهِ بصفاتِهِ العرضيةِ، وجبَ أن تكونَ الصفاتُ الجوهريةُ أعرفَ من الصفاتِ العرضيةِ.

ثمَّ أتى بجهةٍ أخرى يبينُ منها أنَّ معرفتَنا الشيءَ المشارَ إليهِ بما هوَ، أعرفُ من معرفتِنا بهِ بلاحقٍ من لواحقِهِ، سواءٌ كانَ جوهرًا أوْ عرضًا، فقالَ: "وأيضًا كلُّ واحدٍ من هذهِ بعينِها إنَّما نعلمُها إذا علمنا ما هوَ إمَّا كيفيةٌ وإمَّا كميةٌ"، يريدُ:- والدليلُ على أنَّ معرفتَنا شخصَ الجوهرِ بما هوَ، أعرفُ من معرفتِنا إياهُ بكيفَ هوَ وكمْ هوَ، أنَّا لا نرى أنَّا قدْ عرفنا كلَّ واحدٍ من أعراضِهِ حتى نعرفَ من ذلكَ العرضِ ما هوَ إمَّا أنهُ كيفيةٌ أوْ كميةٌ، وإنَّما كانَ الجوهرُ متقدمًا بالزمانِ لأنَّهُ إنْ كانَ العرضُ متأخرًا حدوثُهُ عنِ الجسمِ الذي هوَ فيهِ، فبينٌ أنَّ ذلكَ الجسمَ متقدمٌ عليه في الزمانِ، وإنْ كانَ منَ الأعراضِ الغيرِ مفارقةِ للشيءِ الذي يَحدثُ فيهِ، فَإِنَّ الْجوهرَ الْمَوضوعَ لِيكونَ ذلكَ الشَّيْءُ هوَ مُتقدِّمٌ عَلَى ذَلكَ الشَّيْءِ وَعلَى

الْأَعراضِ اللَّازِمَةِ لَهُ. مِثالُ ذَلكَ: أَنَّ الموضُوعَ الَّذِي تتكَوَّنُ مِنهُ النَّارُ مُتقدِّمٌ عَلَىٰ صُورَةِ النَّارِ وَعلىٰ حرارتِهَا.

الفصل الثاني: الأشياء التي تبدو بأوضح صورة أنها جواهر. وهل هي وحدها الجواهر، أم أن هناك غيرها أيضًا. آراء كثيرين.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥

وأيضاً الأمرُ الذي لم يزلْ يُطلبُ منذُ دهرٍ، وهوَ الآنَ مطلوبٌ أبداً ويتحيرُ فيهِ أبداً في مائيةِ الهويةِ هوَ هذا، أما الجوهرُ فمنَ الناسِ من قالَ إنهُ واحدٌ، ومنهمْ من قالَ إنهُ أكثرُ من واحد، ومنهمْ من قالَ إنها أشياءُ متناهيةٌ، ومنهمْ من قالَ إنها غيرُ متناهيةٍ. ولذلكَ نحنُ أيضاً نقدمُ النظرَ في الذي هوَ على هذهِ الحالِ أكثرُ ذلكَ وهوَ أولٌ وواحدٌ، ونقولُ ما هوَ. فقدْ يُظنُ أنَّ هويةَ الجوهرِ بينةٌ في الأجرامِ، ولذلكَ نقولُ إنَّ الحيوانَ والنباتَ وأجزاءَها جواهرُ، والأجسامَ الطبيعيةَ أيضاً مثلُ النارِ والماءِ والأرضِ والهواءِ، وكلُّ واحدٍ من مثلِ هذهِ، وجميعُ أجزاءِ هذهِ والتي هيَ منها أو من أجزائِها أو من كلياتها مثلُ السماءِ وأجزائهِ وأجرامِ النجومِ والقمرِ والشمسِ. فلنفحصْ هل هذهِ هيَ جواهرُ فقطْ، أو جواهرُ غيرُ هذهِ أيضاً، أو بعضُ هذهِ وبعضُ غيرِها، أو ليسَ شيءٌ من هذهِ بل غيرُها أشياءَ ما. فقدْ ظنَّ بعضُ الناسِ أنَّ نهاياتِ الجرمِ مثلُ السطحِ والخطِّ والنقطةِ والواحدِ هيَ الجواهرُ أكثرُ من الجرمِ والمجسمِ، وأيضاً أكثرُ من المحسوسةِ. ومنَ الناسِ من لا

يرى أنَّ شيئاً مثلُ هذا البتةَ، وفيهمْ من رأى أنَّ هوياتٍ كثيرةً وأنها مؤبدةٌ، مثلَ ما قالَ أفلاطونُ إنَّ الصورَ والتعليميةَ جوهرانِ، وإنَّ الجوهرَ الثالثَ الذي للأجرامِ المحسوسةِ. وأما خروسيسُ فقالَ إنَّ جواهرَ كثيرةً، وابتدأَ من الواحدِ، وإنَّ أوائلَ كثيرةً لكلِّ واحدٍ من الجواهرِ أولٌ، وإنَّ جوهرَ وأولَ الأعدادِ آخرُ، والذي للأعظامِ آخرُ، ثمَّ للنفسِ، وبمثلِ هذا النوعِ تكثرُ الجواهرُ. وبعضُ الناسِ قالَ إنَّ الصورَ والأعدادَ لهما طبيعةٌ واحدةٌ هيَ هيَ، وإنَّ سائرَ الأشياءِ يتلوها مثلُ الخطوطِ والسطوحِ إلى أن ينتهيَ إلى جوهرِ السماءِ، وكذلكَ المحسوساتُ.

ترجمة حديثة: إن المسألة التي كانت ولا تزال وستبقى أبداً موضع بحثٍ، والتي لطالما كانت محلاً للحيرة والشك، هي: ما هو الموجود في ذاته؟ أي، ما هو الجوهر؟ ذلك أن قوماً يقولون إنه واحد، وقوماً آخرين يقولون إنه كثير؛ وبعضهم يراه متناهياً، وآخرون يرونه غير متناهٍ. ولهذا، فإن أوجبَ الواجبات علينا وأولاها، بل وحسبُنا - إن جاز التعبير - هو أن ننظر في الموجود على هذا النحو لنعرف ماهيته. ولكن يبدو أن الجوهر موجود بأوضح ما يكون في الأجسام. ولهذا نقول إن الحيوانات والنباتات وأجزاءها جواهر، وكذلك الأجسام الطبيعية، مثل النار والماء والأرض، وكل واحد من باقي الأشياء؛ وكل ما هو إما أجزاء لهذه، أو مُكَوَّن منها، مثل السماء وأجزائها، والكواكب والقمر والشمس. ولكن، هل هذه وحدها هي الجواهر، أم أن هناك جواهر أخرى أيضًا، أم أن أيّاً من هذه ليس بجوهر بل جواهر أخرى غيرها، هو ما يجب النظر فيه. ويبدو لبعضهم أيضًا أن حدود الجسم، كالسطح والخط والنقطة والوحدة، هي جواهر، بل وأحق بأن تكون جواهر من الجسم والجسم الصلب.

التّفسيرُ

لما بينَ أنَّ ماهياتِ الجواهرِ متقدمةٌ على سائرِ الموجوداتِ وعلةٌ لها، أخذَ يطلبُ ما هيَ ماهياتُ الجواهرِ المحسوسةِ، فابتدأَ أولاً يذكرُ آراءَ القدماءِ في ذلكَ، وعرفَ أنَّ هذا الطلبَ لم يزلِ القدماءُ يبحثونَ عنه قديماً وحديثاً، وأنهُ إلى زمانهِ هذا لم يقلْ فيهِ أحدٌ شيئاً يقومُ عليه البرهانُ.

فابتدأَ فقالَ: "وأيضاً الأمرُ الذي لم يزلْ يُطلبُ منذُ دهرٍ طويلٍ، وهوَ الآنَ مطلوبٌ أبداً ويتحيرُ فيهِ أبداً في مائيةِ الهويةِ هوَ هذا." يريدُ: وإذ تقررَ من أمرِ الجوهرِ باتفاقٍ أنهُ متقدمٌ على سائرِ الأعراضِ، فالمطلوبُ من أمرِ الجوهرِ الذي لم يزلْ يُطلبُ منذُ دهرٍ طويلٍ، وهوَ إلى وقتِنا هذا مطلوبٌ ومتحيرٌ فيهِ لم يقلْ أحدٌ فيهِ قولاً برهانياً هوَ ما الشيءُ الذي هوَ ماهيةُ هذا الجوهرِ. وإنما قالَ هذا وعظمَ أمرَ هذا المطلبِ، لأنهُ إذا عرفَ ما الشيءُ الذي هوَ ماهيةُ هذا الجوهرِ فقدْ عرفتِ العلةُ الأولى لجميعِ الموجوداتِ. ولكونِ هذا المطلبِ متشوقاً لجميعِ الناسِ بالطبعِ وعويصاً في نفسهِ، لم يزلْ كما قالَ الطلبُ لهُ قديماً وحديثاً، ولم يصلْ بعدُ الناسُ فيهِ إلى وقتِنا إلى حقيقتهِ.

ولما ذكرَ هذا المعنى من شرفِ هذا المطلوبِ وشدةِ تحيرِ الناسِ فيهِ، أخذَ يعرفُ مذاهبَ القدماءِ فيهِ وكثرةَ اختلافِهم فقالَ: "أما الجوهرُ فمنَ الناسِ من قالَ إنهُ واحدٌ، ومنهمْ من قالَ إنهُ أكثرُ من واحدٍ، ومنهمْ من قالَ إنها أشياءُ متناهيةٌ، ومنهمْ من قالَ إنها غيرُ متناهيةٍ." وهذهِ الآراءُ بأعيانِها من آراءِ القدماءِ هيَ التي ذكرَها عنهم عندَ فحصِهِ عن مبادئِ الجوهرِ المتحركِ، أعني الطبيعيَّ، لكنَّ فحصَهُ ههنا عن هذهِ هوَ بجهةٍ غيرِ الجهةِ التي فحصَ بها في السماعِ الطبيعيِّ، وذلكَ أنَّ هناكَ إنما فحصَ عن مبادئِ الجسمِ بما هوَ طبيعيٌّ، أي بما هوَ موجودٌ ساكنٌ أو متحركٌ، وهنا إنما فحصَ عنه من جهةِ ما هوَ جوهرٌ فقطْ، أي قائمٌ بذاتهِ. وذلكَ أنَّ كونَ الشيءِ جوهراً وعرضاً هيَ القسمةُ الأولى التي ينقسمُ بها الموجودُ

بما هوَ موجودٌ. والفرقُ ما بينَ هذا الطلبِ والطلبِ الذي في العلمِ الطبيعيِّ أنَّ هذا الطلبَ يفضي إلى معرفةِ الصورةِ الأولى لجميعِ الموجوداتِ والغايةِ الأخيرةِ، وذلكَ الطلبُ الذي استفتحَ بهِ في العلمِ الطبيعيِّ إنما أفضى إلى معرفةِ المادةِ الأولى والصورِ الطبيعيةِ والمحركِ الأولِ.

فقولُهُ: "فمنَ الناسِ من قالَ إنهُ واحدٌ" يُحتملُ أن يشيرَ بهِ إلى ومالسيسَ اللذينِ كانا يقولانِ إنَّ الموجودَ واحدٌ، وذلكَ أنَّ هؤلاءِ القومَ كانوا يرونَ أنَّ ما سوى الجوهرِ فليسَ بشيءٍ، وكانوا يرونَ أنَّ الجوهرَ بسيطٌ غيرُ مركبٍ، ويحتملُ أن يريدُ بهِ قولَ مَن كانَ يقرُّ بالتركيبِ، ويضعُ الأسطقسَ واحداً مِنَ الأسطقساتِ الأربعةِ أو متوسطاً بينَها، وذلكَ أنَّ هؤلاءِ يعترفونَ بالكثرةِ التي مِن قبلِ التركيبِ، ويضعونَ سائرَ الأشياءِ أعراضاً ما عدى المبدأَ الواحدَ.

ثمَّ قالَ: "ومِنهم مَن قالَ أكثرَ مِن واحدٍ"، يشيرُ بذلكَ إلى مَن قالَ إنَّ مبادئَ الجوهرِ أجزاءٌ لا تتجزأُ، وإلى مَن قالَ إنَّها المتشابهةُ الأجزاءِ التي تتبعضُ بعضُها مِن بعضٍ مثلَ أنكساغورسَ، وإلى مَن قالَ إنَّها أكثرُ مِن أسطقسٍ واحدٍ مِنَ الأسطقساتِ الأربعةِ مثلَ ابنِ دقليسَ. ولما كانَ كلُّ مَن يقولُ في المبدأِ الذي هو الجوهرُ عندَهم إنَّهُ واحدٌ أو أكثرُ مِن واحدٍ منهم مَن يقولُ إنَّ هذهِ الجواهرَ متناهيةٌ، ومِنهم مَن يقولُ إنَّها غيرُ متناهيةٍ، قالَ: "ومِنهم مَن قالَ إنَّها متناهيةٌ، ومِنهم مَن قالَ إنَّها غيرُ متناهيةٍ". وأحسبُ أنَّ جميعَ هؤلاءِ الذينَ حكى عنهم هذهِ الآراءَ في الجوهرِ هم الذينَ كانوا لم يشعروا مِنَ الأسبابِ الأربعةِ إلا بالمبادئِ الهيولانيةِ فقطْ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ نحنُ أيضاً نقدمُ النظرَ في الذي هو على هذهِ الحالِ أكثرَ ذلكَ وهو أولٌ وواحدٌ ونقولُ ما هو"، يريدُ: ولهذا الاختلافِ كُلِّهِ الذي وقعَ

بينَ القدماءِ، فقد ينبغي أنْ نجعلَ مبدأَ النظرِ أولاً في مبدأِ الجوهرِ الذي يعترفُ بهِ الناسُ أنَّهُ أولى باسمِ الجوهرِ، وأنَّهُ أولٌ وواحدٌ، ونقولُ فيهِ ما هوَ.

وهذا الذي أشارَ إليهِ هو مبدأُ شخصِ الجوهرِ، ولذلكَ قالَ: "فقد يظنُ أنَّ هويةَ الجوهرِ بينةٌ في الأجرامِ"، يريدُ: وإنَّما جعلنا مبدأَ النظرِ في مبدأِ شخصِ الجوهرِ لأنَّ الناسَ مجمعونَ على أنَّ أشخاصَ الأجرامِ القائمةَ بذاتِها جواهرُ، وأنَّ فيها مبدأً وهو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فقد يظنُ أنَّ هويةَ الجوهرِ بينةٌ في الأجرامِ"، أيْ فقد يرى الجميعُ أنَّ طبيعةَ الجوهرِ بينةٌ في الأجرامِ المشارِ إليها، وهذا الجوهرُ الذي ذكرَ أنَّهُ يريدُ أنْ يفحصَ عنهُ أولاً هو الذي يبينُ بآخرةٍ أنَّهُ الصورةُ.

وإنَّما قالَ فيهِ "أولٌ" لأنَّهُ سببُ الجوهرِ المشارِ إليهِ، والجواهرُ المشارُ إليها إنَّما صارتْ جواهرَ بهِ، وإنَّما قالَ فيهِ إنَّهُ واحدٌ لأنَّ الجوهرَ المشارَ إليهِ إنَّما صارَ واحداً بهذا الجوهرِ، وهذا الطباعُ هو المسمى صورةً.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ نقولُ إنَّ الحيوانَ والنباتَ وأجزاءَها جواهرُ، والأجسامَ الطبيعيةَ مثلَ النارِ والماءِ والأرضِ والهواءِ، وكلَّ واحدٍ مِن مثلِ هذهِ، وجميعَ أجزاءِ هذهِ والتي هي منها أو مِن أجزائِها أو مِن كلياتِها مثلَ السماءِ، وأجزاءَهُ مِنَ النجومِ والقمرِ والشمسِ"، يريدُ: ولكونِ طبيعتِهِ معروفةً بنفسِها في الأشخاصِ القائمةِ بذاتِها، يعترفُ الجميعُ أنَّ الحيواناتِ المشارَ إليها والنباتَ وأجزاءَها، وبالجملةِ المركباتِ جواهرُ، والأجسامَ الطبيعيةَ البسيطةَ مثلَ النارِ والماءِ والأرضِ والهواءِ التي منها المركباتُ، وكلَّ ما عُدَّ مِن هذهِ الجواهرِ المشارِ إليها، إمّا مِنَ التي هي أجزاءٌ محاطٌ بها، وإمّا مِنَ التي هي كلياتٌ محيطةٌ مثلَ السماءِ، وإمّا مِن أجزاءِ هذهِ مثلَ الكواكبِ والشمسِ والقمرِ، وكلَّ ما يتولدُ مِن هذهِ أولاً وهي المتشابهةُ الأجزاءِ، وهو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وكلُّ واحدٍ مِن مثلِ هذهِ".

ثمَّ قالَ: "فلنفحصْ هل هذهِ هي جواهرُ فقطْ أو جواهرُ غيرُ هذهِ أيضاً"، يريدُ: فلنفحصْ هل هذهِ جواهرُ فقطْ، يعني صفاتِ أشخاصِ الجواهرِ، أو ههنا صفاتُ جواهرَ غيرُ هذهِ، أو بعضُ هذهِ الصفاتِ التي يجابُ بها في جوابِ ما هو هي جواهرُ وبعضُها ليسَ بجواهرَ، أو ليسَ شيءٌ مِن هذهِ الصفاتِ جواهرَ، فإنَّ هذا هو الخفيُّ مِن أمرِها، وأمّا كونُ أشخاصِ الجوهرِ جوهراً فلا يشكُّ فيهِ أحدٌ، وهو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "أو بعضُ هذهِ وبعضُ غيرِها".

ثمَّ قالَ: "أو ليسَ شيءٌ مِن هذهِ بل غيرُها أشياءُ ما"، يريدُ: أو ليسَ شيءٌ مِن الصفاتِ الموجودةِ في الأشخاصِ المحسوسةِ جوهراً، بل جواهرُ هذهِ أُخَرُ مثلُ القائلينَ بالصورِ والأعدادِ.

وقولُهُ: "فقد ظنَّ بعضُ الناسِ أنَّ نهاياتِ الجرمِ مثلَ السطحِ والخطِّ والنقطةِ والواحدِ هي الجواهرُ أكثرَ مِنَ الجرمِ والمجسمِ"، يريدُ: فقد ظنَّ بعضُ الناسِ أنَّ نهاياتِ الأجسامِ مثلَ السطحِ والخطِّ والنقطةِ ومثلَ الواحدِ هي جواهرُ أكثرَ مِن كونِ الجسمِ جوهراً لكونِها مبادئَ، ولذلكَ يلزمُ أنْ تكونَ هذهِ جواهرَ أكثرَ مِنَ الجواهرِ المحسوسةِ المشارِ إليها. وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ قوماً كانوا يعتقدونَ أنَّ النقطَ متقدمةٌ على الخطوطِ، والخطوطَ على السطوحِ، والسطوحَ على الأجسامِ، فكانوا يرونَ أنَّ أشخاصَ هذهِ الأشياءِ متقدمةٌ على أشخاصِ الجسمِ المحسوسِ وكلياتِها على كليةِ الجسمِ، ولهذا قالَ: "أكثرَ مِنَ الجرمِ والمجسمِ وأيضاً أكثرَ مِنَ الأشياءِ المحسوسةِ".

وإنَّما قالَ: "أكثرَ مِنَ الجرمِ والمجسمِ" لأنَّ لهؤلاءِ في الجسمِ مذهبانِ: مذهبُ مَن يرى أنَّ الأبعادَ الثلاثةَ هي صورةُ الجسمِ الجوهريةُ، وهذا الأليقُ بهِ أنْ يسميَهُ بالمثالِ الأولِ فيقولُ هو الجسمُ، وأمّا مَن يرى أنَّ الجسمَ يتولدُ عنْ ضمِّ السطوحِ

بعضِها إلى بعضٍ فالأليقُ بهِ أنْ يُسمّى المتولّدَ منها متجسّماً، وعلى كِلا القولينِ يلزمُ أنْ تكونَ السطوحُ والخطوطُ والنُّقَطُ جواهرَ أكثرَ من الجرمِ والمجسمِ ومتقدمةً عليه. أمّا على القولِ الأوّلِ فتقدّمُ الصورةِ على المركّبِ من المادّةِ والصورةِ، وأمّا على الثاني فتقدّمُ أجزاءِ المركّبِ على المركّبِ

ثمّ قالَ: "ومن الناسِ من لا يرى أنّ شيئاً مثلَ هذا البتّةَ"، يريدُ:- ومن الناسِ من لا يعتقدُ أنّ شيئاً من الخطوطِ والسطوح والنُّقَطِ جواهرَ، ولا الواحدُ العدديُّ.

ثمّ قالَ: "وفيهم من يرى أنّ هوياتٍ كثيرةً وأنّها مؤبّدةٌ مثلَ ما قالَ أفلاطونُ أنّ الصورَ والتعليميّةَ جوهرانِ، وأنّ الجوهرَ الثالثَ الذي للأجرامِ المحسوسةِ"، يريدُ:- ومن هؤلاءِ من ليسَ يعتقدُ أنّ الأعظامَ والأعدادَ جواهرَ فقط، وهي التعليميّةُ، بل يعتقدُ مع هذا أنّ صورَ الأشياءِ جواهرَ مفارقةً، وكانوا يعتقدونَ مع هذا جوهراً ثالثاً وهي أشخاصُ الجواهرِ المحسوسةِ. والذينَ يعتقدونَ أنّ التعاليميّةَ جواهرَ منهم من كانَ يضعُها غيرَ الصورِ، ومنهم من كانَ يضعُ الأعدادَ والصورَ طبيعةً واحدةً على ما سيُذكرُ بعدُ، وهؤلاءِ هم الذينَ شعروا بالسببِ الصوريِّ الخاصِّ فكانوا يرومونَ أنْ يعطوا جواهرَ الأشياءِ الخاصةِ من قِبَلِ الصورِ العامةِ، أعني أنّ هذهِ جعلوها مبادئَ الجواهرِ المحسوسةِ.

ثمّ قالَ: "وأمّا خروسيسُ فقالَ إنّ جواهرَ كثيرةً وابتدأَ من الواحدِ، وأنّ أوائلَ كثيرةً لكلِّ واحدٍ من الجواهرِ أوّلٌ، وأنّ جوهراً وأوّلَ الأعدادِ آخرٌ، والذي للأعظامِ آخرٌ، ثمّ للنفسِ، وبمثلِ هذا النوعِ تكثرُ الجواهرُ"، يريدُ:- وأمّا خروسيسُ فقالَ إنّ جواهرَ كثيرةً مختلفةً من قِبَلِ أنّهُ لما كانتِ الجواهرُ مختلفةً مثلَ العددِ والعِظَمِ والنفسِ كانتْ أوائلُها جواهرَ مختلفةً، فإنّ أوّلَ العددِ وهو الواحدُ غيرُ

أوّلِ الأعظامِ وغيرُ أوّلِ النفسِ، وعلى هذا تكثرُ الأنواعُ لأنّها تكونُ بعددِ الطبائعِ المختلفةِ من قِبَلِ أسبابِها المختلفةِ. وإنّما قالَ فيما أحسبُ: "وابتدأَ من الواحدِ" لأنّهُ يرى أنّ الأعدادَ متقدّمةٌ في الجوهرِ على غيرِها لتقدّمِ الواحدِ الذي هو مبدأُها على مبادئِ الجواهرِ المختلفةِ.

وقولُهُ: "وبعضُ الناسِ قالَ إنّ الصورَ والأعدادَ لها طبيعةٌ واحدةٌ هي هي، وأنّ سائرَ الأشياءِ يتلوها مثلَ الخطوطِ والسطوحِ إلى أنْ ينتهيَ إلى جوهرِ السماءِ وكذلكَ المحسوساتُ". يريدُ:- إنّ بعضَ الناسِ لم يقولوا إنّ الأعدادَ والصورَ طبيعتانِ، لكنْ قالوا إنّ الصورَ والأعدادَ هي طبيعةٌ واحدةٌ، وأنّ هذهِ هي علّةُ الخطوطِ والسطوحِ، وأنّ الخطوطَ والسطوحَ هي علّةُ أجسامِ السماءِ وغيرِها من سائرِ المحسوساتِ.

الجزء الثاني: عن الجوهر نفسه

الفصل الأول: كم من معنى يقال عنه: الجوهر، وأيّها قبل؟

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٦

فلنفحصْ عنْ هذهِ، وأيُّ الأقوالِ منها قيلتْ نِعْمًا أوْ على خلافِ ذلكَ، وما الجواهرُ التي هيَ؟ وهلْ جواهرُ ما غيرُ المحسوسةِ أوْ ليستْ؟ وهذهِ كيفَ هيَ؟ وهلْ جوهرٌ ما مفارقٌ؟ ولِمَ وكيفَ؟ أمْ ليسَ ولا واحدٌ ما خلا المحسوسةَ؟

ترجمة حديثة: في هذه المسألة: ما يُقال عنه حسنٌ من القول، وما لا يكون القول به حسنًا، وما هي الجواهر/الأجسام الجوهرية؟ وهل توجد أشياء حسّية أخرى أم لا؟ وأين تقع تلك الأشياء؟ وهل يوجد جوهرٌ منفصل؟ ولماذا، وبأي شيء، وهل توجد لا شيء سوى المحسوسات؟ أم ينبغي التحقيق، بأنفسه؟ وُصفَ أولًا الجوهرُ، فما هو بالذات؟

التّفْسيرُ

إنّهُ لمّا فرغَ منْ تعديدِ آراءِ القدماءِ في الجواهرِ، أخذَ يحصي المطالبَ التي يجبُ على الفاحصِ أنْ ينظرَ فيها في أمرِ الجوهرِ. فقالَ: "فلنفحصْ عنْ هذهِ، وأيُّ الأقوالِ منها قيلتْ نِعْمًا أوْ على خلافِ ذلكَ"، يريدُ: فلنفحصْ عنْ هذهِ الآراءِ

كلّها، ونبيّنَ أيُّ الأقوالِ منها قيلتْ بعدَ فحصٍ مستقصًى قولًا جيّدًا، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ "نعْمًا"، وقولِهِ "أوْ على خلافِ ذلكَ" أيْ لمْ يقلْ فيها بعدَ فحصٍ مستقصًى، وكأنّهُ أرادَ أيُّ قيلَ منها على الصوابِ إنْ كانَ فيها ما قيلَ على الصوابِ، وأيُّ قيلَ منها على غيرِ الصوابِ، أوْ جميعُها قيلَ على غيرِ الصوابِ؛ إذْ كانَ ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ كلُّها قيلتْ على الصوابِ.

ثمَّ قالَ: "وما الجواهرُ التي هيَ؟" يريدُ: وينبغي أنْ نفحصَ عنْ ماهيّةِ الجواهرِ التي معلومٌ منْ أمرِها أنّها جواهرُ، وهيَ الأشخاصُ القائمةُ بذاتِها.

وقولِهِ: "وهلْ جواهرُ ما غيرُ المحسوسةِ أوْ ليستْ؟ وهذهِ كيفَ هيَ؟" يريدُ: وهلْ ههنا جواهرُ ما مفارقةٌ غيرُ الجواهرِ المحسوسةِ هيَ علةُ الجواهرِ المحسوسةِ، كقولِ أصحابِ الصورِ التعاليميّةِ، أوْ ليسَ ههنا شيءٌ بهذهِ الصفةِ؟ وإنْ كانتْ فكيفَ هيَ جواهرُ لهذهِ الجواهرِ المحسوسةِ؟

ثمَّ قالَ: "وهلْ جوهرٌ ما مفارقٌ؟ ولِمَ وكيفَ؟ أمْ ليسَ ولا واحدٌ ما خلا المحسوسةَ؟" يريدُ: وبالجملةِ فيجبُ أنْ يفحصَ هلْ ههنا جوهرٌ ما مفارقٌ للمحسوساتِ؟ وإنْ كانَ فلِمَ وجدَ؟ وكيفَ وجودُهُ؟ أمْ ليسَ ههنا جوهرٌ أصلًا ما خلا الجواهرَ المحسوسةَ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٧

وينبغي قبلَ ذلكَ أنْ نمثلَ الجوهرَ ما هوَ، فإنَّ الجوهرَ وإنْ كانَ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ، لكنَّهُ في أربعةٍ أكثرُ ذلكَ، فإنَّهُ يظنُّ أنَّهُ الذي هوَ الآنيةُ والكليُّ أيضاً، والجنسُ يظنُّ أنَّهُ جوهرُ كلِّ واحدٍ، والرابعُ منْ هذهِ الموضوعُ الأولُ.

والموضوعُ هوَ الذي تقالُ الآخرُ عليه، وأمَّا ذلكَ بعينِه فلا يقالُ على غيرِه، ولذلكَ فلنفحصْ أولاً عنْ هذا، فإنَّ الموضوعَ الأولَ يظنُّ أنَّهُ جوهرٌ أكثرُ منْ غيرِه، ويقالُ مثلُ هذا بنوعٍ ما الهيولى، وبنوعٍ آخرَ الصورةُ، وبنوعٍ ثالثٍ الذي منهما. وإنما أقولُ هيولى مثلُ النحاسِ، وصورةٌ شكلُ التمثالِ، والذي منهما الصنمُ بكليتِه. فإذنْ إنْ كانتِ الصورةُ قبلَ الهيولى وأكثرَ هويةً، فإنَّها تكونُ قبلَ الذي منْ كليهما لهذا القولِ بعينِه، فقدْ مثلَ القولُ حينَنا هذا ما الجوهرُ، وأنهُ لا الذي على موضوعٍ، بلِ الذي عليه الآخرُ.

ترجمة حديثة: ويُقال "الجوهر" على أنحاء أربعة رئيسية على الأقل، إن لم يكن أكثر: وهي الماهيّة (ما به الشيء هو ما هو)، والكليّ، والجنس، ورابعاً الموضوع." والموضوع هو الذي تُقال (تُحمل) عليه سائر الأشياء، في حين أنه هو لا يُقال عن شيء آخر. ولهذا، يجب أن نبحث فيه أولاً، إذ يبدو أن الجوهر هو الموضوع الأول بالدرجة القصوى. وهذا [الموضوع] يُقال على نحوٍ ما على أنه الهيولى (المادة)، وعلى نحوٍ آخر على أنه الصورة، وعلى نحوٍ ثالث على أنه المركب منهما. وأعني بالهيولى النحاس على سبيل المثال، وبالصورة شكل التمثال، وبالمركب منهما التمثال بكليته. وعليه، إذا كانت الصورة أسبق من الهيولى وأشدّ وجوداً، فإن المركب منهما سيكون كذلك أسبق للسبب ذاته.

التّفسيرُ

يريدُ:- وينبغي قبلَ ذلكَ أنْ نفصلَ على كمْ وجهٍ يقالُ الجوهرُ، وننظرَ أيُّ هذهِ هيَ علةُ الجوهرِ المطلوبِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الجوهرَ وإنْ كانَ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ لكنَّهُ في أربعةٍ أكثرُ ذلكَ"، يريدُ:- فإنَّ الجوهرَ وإنْ كانَ يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ فإنَّهُ ينحصرُ في أربعةِ أنواعٍ مشهورةٍ.

ثمَّ ذكرَ تلكَ الأنواعَ فقالَ: "فإنَّهُ يظنُّ أنَّهُ الذي هوَ الآنيةُ والكليُّ أيضاً، والجنسُ يظنُّ أنَّهُ جوهرُ كلِّ واحدٍ"، يريدُ:- فإنَّهُ يطلقُ اسمُ الجوهرِ على ماهيةِ الشيءِ، وقدْ يقالُ على الكليِّ المحمولِ على الشيءِ منْ طريقِ ما هوَ أنَّهُ جوهرٌ، وكذلكَ يظنُّ أنَّ الجنسَ القريبَ المحمولَ على الشيءِ أنَّهُ جوهرٌ. ويشبهُ أنْ يكونَ إنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ القدماءَ كانوا يختلفونَ في هذا المعنى، فبعضُهمْ كانَ يرى أنَّ الكليَّ العامَّ أحقُّ باسمِ الجوهريةِ منْ الكليِّ الخاصِّ القريبِ، وهذا هوَ مذهبُ أفلاطونَ.

ثمَّ قالَ: "والرابعُ منْ هذهِ الموضوعُ، يعني بهِ شخصَ الجوهرِ. ولذلكَ أتى بحدِّهِ الذي حدَّهُ بهِ في كتابِ المقولاتِ فقالَ: والموضوعُ هوَ الذي تقالُ الآخرُ عليه، وأمَّا ذلكَ بعينهِ فلا يقالُ على غيرِهِ"، يريدُ:- وهذا هوَ الذي تحملُ عليه سائرُ الأشياءِ، ولا يحملُ هوَ على شيءٍ أصلاً.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ فليكنِ الفحصُ أولاً عنْ هذا الجوهرِ"، يريدُ:- ولذلكَ فلنفحصْ أولاً عنْ هذا الجوهرِ الذي هوَ الموضوعُ أيْ عنْ علتِهِ. ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "فإنَّ الموضوعَ الأولَ يظنُّ أنَّهُ جوهرٌ أكثرُ منْ غيرِهِ". فإنَّ الموضوعَ لسائرِ الأشياءِ يعترفُ أنَّهُ جوهرٌ أكثرُ منْ غيرِهِ.

ثمَّ قالَ: "ويقالُ مثلُ هذا بنوعٍ ما الهيولى، وبنوعٍ آخرَ الصورةُ، وبنوعٍ ثالثٍ الذي منهما"، يريدُ:- والجوهرُ يقالُ على الهيولى بجهةٍ ما، وعلى الصورةِ أيضاً بجهةٍ أخرى، وعلى المجموعِ منهما بجهةٍ ثالثةٍ. وإنَّما قالَ بنوعٍ ما الهيولى وبنوعٍ آخرَ

الصورةُ، لأنَّ الهيولى هيَ جوهرٌ منْ حيثُ هيَ موضوعةٌ للصورةِ، والصورةُ جوهرٌ منْ حيثُ هيَ مقومةٌ للموضوعِ، والمركبُ منهما جوهرٌ منْ قبلِ أنَّهُ مركبٌ منهما.

ثمَّ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "وإنَّما أقولُ هيولى مثلُ النحاسِ، وصورةٌ شكلُ التمثالِ، والذي منهما الصنمُ بكليتِهِ"، يريدُ:- وأعني بالهيولى مثلَ النحاسِ الموضوعِ للتمثالِ، وبالصورةِ مثلَ شكلِ التمثالِ، وبالمركبِ منهما مثلَ الصنمِ المجموعِ منْ النحاسِ والشكلِ.

ثمَّ قالَ: "فإذا إنْ كانتِ الصورةُ قبلَ الهيولى وأكثرَ هويةً فإنَّها تكونُ قبلَ الذي منْ كليهما"، يريدُ:- فإنْ كانتِ الصورةُ متقدمةً في الوجودِ على الهيولى وأكثرَ في بابِ الهويةِ لكونِ الهيولى موجودةً بالقوةِ والصورةُ موجودةً بالفعلِ، فإنَّها تكونُ متقدمةً أيضاً على المركبِ منْ كليهما، لأنَّ المركبَ منْ كليهما إنَّما يكونُ موجوداً بالفعلِ منْ قبلِ الصورةِ. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "بهذا القولِ بعينِهِ، أيْ إنَّ الجهةَ التي صارتِ الصورةُ بها متقدمةً على الهيولى هيَ بعينِها الجهةُ التي صارتْ بها متقدمةً على المركبِ منْ كليهما". وإنَّما أرادَ أنَّهُ إذا كانتِ الصورةُ متقدمةً على المركبِ منْ المادةِ والصورةِ، وكانَ المركبُ جوهراً، فالصورةُ أحقُّ باسمِ الجوهريةِ منْ المركبِ.

ثمَّ قالَ: "فقدْ مثلَ القولُ حينَا هذا ما الجوهرُ، وأنهُ لا الذي على موضوعٍ بلِ الذي عليه الآخرُ". يريدُ:- فقدْ رسمنا الجوهرَ الأولَ الذي الكلامُ فيهِ بأنَّهُ الذي لا يحملُ على شيءٍ أصلاً، وتحملُ عليه سائرُ الأشياءِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٨

وينبغي ألا يكونَ التفصيلُ على هذهِ الحالِ فقطْ، وذلكَ أنهُ ليسَ فيهِ كفايةٌ، فإنهُ هذا بعينهِ ليسَ ببينٍ، وأيضاً فإنَّ الهيولى تكونُ جوهراً، فإنها إنْ لمْ تكنْ جوهراً فما الجوهرُ غيرُها، وإلا كانَ الجوهرُ فائتاً قدْ ذهبَ عنا، فإنهُ إذا انتُزعتْ سائرُ الأشياءِ لا نرى شيئاً باقياً، والمنفعلاتُ الأخرُ التي للأجسامِ وأفعالُها والقوى، وأيضاً الطولُ والعرضُ والعمقُ كميةٌ هيَ وليستْ جواهرَ، لأنَّ الكميةَ ليستْ بجوهرٍ، بلِ الذي لهُ هذهِ الأشياءُ بعينها بنوعٍ أولَ هوَ الجوهرُ، ولكنْ إذا انتُزعَ الطولُ والعرضُ والعمقُ لا نرى شيئاً يبقى ما خلا، فإنْ كانَ شيءٌ ما الذي هذهِ تحدُّهُ، فإذنْ مضطرٌ أنْ يرى الهيولى وحدَها جوهراً الذينَ يفحصونَ هذا الفحصَ، وإنما أقولُ هيولى للذي بذاتهِ لا يقالُ أيُّ شيءٍ هيَ ولا كميةٌ ولا شيءٌ آخرُ البتةَ منَ الذي بهِ تحدُّ الهويةُ، فإنَّ شيئاً ما وعليه يقالُ كلُّ واحدٍ منْ هذهِ، وآنيةُ ذلكَ الشيءِ أخرى، وآنيةُ كلِّ واحدٍ منَ القاطاغورياسِ، فإنَّ سائرَ الأشياءِ تقالُ على الجوهرِ وهوَ على الهيولى، فإذنْ الأخيرُ الذي بذاتهِ ليسَ هوَ الذي يقالُ أيُّ شيءٍ هوَ ولا كميةٌ ولا شيءٌ آخرُ البتةَ ولا السوالبُ، فإنَّ هذهِ تكونُ بنوعِ العرضِ، فمنْ هذهِ الآراءِ يعرضُ أنْ تكونَ الجوهرُ الهيولى، لكنَّ ذلكَ لا يمكنُ، فإنهُ يظنُّ أنَّ المفارقةَ والتي تدلُّ على آنيةٍ بقولِ هذا الشيءِ أنها للجوهرِ أكثرُ ذلكَ، ولذلكَ ظنَّ أنَّ الصورةَ والذي منْ كليهما جوهرٌ أكثرُ منَ الهيولى.

ترجمة حديثة: لقد بيّنّا الآن على نحو تخطيطي ما هو الجوهر: بأنه ما لا يُقال عن موضوع، بل تُقال الأشياء الأخرى عنه. ولكن لا ينبغي أن نكتفي بهذا القول، فهو غير كافٍ، كما أن هذا الأمر بحد ذاته ليس بيّناً.

ويبدو كذلك أن الهيولى جوهر. فإنه إن لم تكن الهيولى جوهراً، خَفِيَ علينا أي شيء آخر يمكن أن يكون هو الجوهر. وذلك لأنه إذا جُرِّدت الأشياء من

كل شيء آخر، لا يبدو أنه يتبقى شيء. فبقية الأشياء هي انفعالات الأجسام وصناعاتها وقواها. أما الطول والعرض والعمق فهي كميات معينة، ولكنها ليست جواهر، فالكمية ليست جوهراً، بل الجوهر بالأحرى هو ذلك الذي توجد فيه هذه [الكميات] أولاً. ولكن إذا ما نزعنا الطول والعرض والعمق، لا يبدو أن شيئاً يبقى، إلا ذلك الشيء الذي تحدده هذه الأبعاد. وهكذا، يبدو للناظر في الأمر على هذا النحو أنه من الضروري أن تكون الهيولى وحدها هي الجوهر.

وأعني بالهيولى ذلك الذي لا يُقال عنه في ذاته لا "ما هو"، ولا "كم هو"، ولا أي شيء آخر من المقولات التي يتحدد بها الموجود. فهي شيء تُحمل عليه كل هذه [المقومات]، وله وجود يختلف عن وجود كل واحد من محمولاته. فسائر الأشياء تُحمل على الجوهر، بينما هذه [المقولات] تُحمل على الهيولى. وعليه، فإن هذا [الشيء] الأخير في ذاته ليس "ماهية" ولا "كمية" ولا أي شيء آخر، ولا حتى نفي هذه الأشياء، لأن النفي أيضاً يعرض له بالعَرَض. من خلال هذا البحث، يبدو أن النتيجة هي أن الجوهر هو الهيولى. ولكن هذا مستحيل، إذ يبدو أن أهم ما يخص الجوهر هو كونه قابلاً للانفصال وكونه "هذا الشيء" [المعين]. ولهذا السبب، تبدو الصورة والمركب منهما جوهراً أكثر من الهيولى.

التّفسيرُ

قولهُ: "وينبغي أنْ لا يكونَ التفصيلُ على هذهِ الحالِ فقطْ"، يحتملُ أنْ يريدَ:- وينبغي أنْ لا نقتصرَ على هذا التفصيلِ للجوهرِ دونَ فحصٍ، أعني انقسامَ الجوهرِ إلى المادةِ والصورةِ فإنهُ ليسَ فيهِ كفايةٌ، ولا هوَ بينٌ بنفسهِ أعني كونَ الصورةِ جوهراً، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ الهيولى أعرفُ في الجوهريةِ منَ الصورةِ في بادئِ الرأيِ، ولذلكَ أتى بعدَ هذا بالأقاويلِ التي توجبُ أنَّ الهيولى وحدَها هيَ الجوهرُ،

وأنها العلةُ في كونِ المشارِ إليهِ جوهراً، فقالَ: "وأيضاً فإنَّ الهيولى تكونُ جوهراً، فإنها إنْ لمْ تكنْ جوهراً فما الجوهرُ غيرُها، وإلا كانَ الجوهرُ فائتاً قدْ ذهبَ عنا"، يريدُ:- فأما الهيولى فيظهرُ منْ أمرِها أنها جوهرٌ أكثرُ منْ تلكَ الباقيةِ، لأنهُ لقائلٍ أنْ يقولَ إنْ لمْ نضعِ الهيولى جوهراً لمْ يكنْ ههنا شيءٌ يسمى جوهراً، وكانَ الجوهرُ أمراً معدوماً، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ وإلا كانَ الجوهرُ فائتاً قدْ ذهبَ عنا.

ويحتملُ أنْ يريدَ بقولهِ: "وينبغي ألا يكونَ التفصيلُ على هذهِ الحالِ فقطْ"، وذلكَ أنهُ ليسَ فيهِ كفايةٌ إشارةً إلى رسمِ الجوهرِ المشهورِ وهوَ أنهُ الذي تحملُ عليه سائرُ الأشياءِ ولا يحملُ هوَ على شيءٍ أصلاً، ويكونُ إنما قالَ ذلكَ لأنَّ هذا الرسمَ يوجبُ أنْ تكونَ الهيولى أحقَّ باسمِ الجوهرِ منَ الصورةِ، ولذلكَ شرعَ بعدَ هذا في الحججِ التي توجبُ أنَّ الهيولى وحدَها هيَ علةُ الجوهرِ المشارِ إليهِ، وهوَ قولهِ "وأيضاً فإنَّ الهيولى تكونُ جوهراً" إلى قولهِ "قدْ ذهبَ عنا".

ثمَّ قالَ: "فإنهُ إذا انتُزعتْ سائرُ الأشياءِ لا نرى شيئاً باقياً"، يريدُ:- والحجةُ على أنَّ الهيولى هيَ علةُ شخصِ الجوهرِ المحسوسِ فقطْ أنهُ إذا انتزعنا بالذهنِ ما عدي الهيولى منَ الأمورِ الموجودةِ في الشخصِ المشارِ إليهِ لمْ يبقَ شيءٌ ثابتٌ إلا الهيولى، أيْ أنَّ الهيولى لا ترتفعُ بارتفاعِ تلكَ وترتفعُ تلكَ بارتفاعِها، وقولهِ والمنفعلاتُ الأخرُ التي للأجسامِ وأفعالُها والقوى، يريدُ:- أنَّ القوى المنفعلةَ والقوى الفاعلةَ والأفعالَ الصادرةَ عنها يظهرُ منْ أمرِها أنها إذا رُفعتْ بقيتِ الهيولى، وإنما قالَ ذلكَ ليبينَ أنَّ الصورَ تشتركُ معَ الأعراضِ في هذهِ الحالِ، ومنْ هنا ظنَّ كثيرٌ منَ الناسِ أنَّ الصورَ أعراضٌ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً الطولُ والعرضُ والعمقُ كميةٌ هيَ وليستْ جواهرَ، لأنَّ الكميةَ ليستْ بجوهرٍ"، يريدُ:- وأيضاً الطولُ والعرضُ والعمقُ الذي ظنَّ بهِ أنهُ جوهرٌ

الجسمِ ظاهرٌ منْ أمرِهِ أنهُ كميةٌ، والكميةُ ليستْ بجوهرٍ، وإنما أرادَ أنهُ إذا اعترفنا أنَّ الأجسامَ جواهرُ، وأنَّ الطولَ والعرضَ والعمقَ الذي بهِ يحدُّ الجسمُ كميةٌ وليسَ بجوهرٍ، أنهُ ليسَ يبقى في الجسمِ شيءٌ يسمى جوهراً إلا الهيولى، لأنهُ إذا لمْ يكنْ جوهراً بالأبعادِ الثلاثةِ التي يظنُّ أنها أكثرُ جوهراً منْ غيرِها لكونِها إذا ارتفعتْ منَ الجسمِ ارتفعتْ سائرُ الباقيةِ، فهوَ جوهرٌ ضرورةً بالهيلي، فإنهُ لا بدَّ أنْ يكونَ شخصُ الجوهرِ جوهراً بشيءٍ فيهِ هوَ جوهرٌ إنْ لمْ يكنْ بجميعِ أجزائهِ.

ثمَّ قالَ: "بلِ الذي لهُ هذهِ الأشياءُ بعينها بنوعٍ أولَ هوَ الجوهرُ"، يريدُ:- وإذا لمْ تكنْ هذهِ الأشياءُ التي هيَ موجودةٌ في الهيولى جواهرَ وجبَ أنْ يكونَ الذي توجدُ فيهِ هذهِ وجوداً أولاً منْ غيرِ متوسطٍ هوَ الجوهرُ، وهذهِ هيَ الهيولى.

ثُمَّ قالَ: "ولكنَّ إذا انتُزِعَ الطولُ والعرضُ والعمقُ، لا نَرَي شيئاً يبقَي، ما خَلاَ إن كانَ شيءٌ ما الّذي هذهِ تحدُّهُ." يُريدُ: ولكنَّ إذا انتُزِعَ الطولُ والعرضُ والعمقُ مِن الأجسامِ الّتي هيَ مأخوذَةٌ في حدّها، لا يبقَي شيءٌ ما مِن الجسمِ إلاّ الشّيءَ الّذي الطولُ والعرضُ والعمقُ يحدّدُهُ. وهذا هوَ الهيولي. وهذهِ حجّةٌ أخري غيرُ الّتي سَلَفَتْ.

ولمّا أتي بالحجج الّتي تُوجِبُ أنَّ الهيولي هيَ الجوهرُ، أعني القائلَةَ أنَّ الهيولي جوهرٌ مِن قبلِ أنَّها إذا ارتَفَعَتْ سائرُ الأشياءِ لم ترتَفِعْ هيَ؛ وإذا ارتَفَعَتْ هيَ ارتَفَعَتْ سائرُ الأشياءِ. والحجَّةُ الثّانيَةُ أنَّ الجسمَ لمّا كانَ جوهراً، ولم يكنْ شيئاً آخَرَ غيرَ الأبعادِ الثّلاثَةِ والهيولي، وكانتِ الأبعادُ ليستْ جواهرَ، فواجبٌ أن يكونَ الجسمُ إنّما صارَ جوهراً بالهيولي؛ فإنَّ ما بهِ صارَ الجوهرُ جوهراً فهوَ جوهرٌ. فلمّا أتي بهاتينِ الحجّتَينِ كما قُلنا، وكانتْ في غايةِ الإقناعِ، قالَ: "فإذنْ مضطرٌّ أن يري الهيولي وحدَها جوهراً الّذينَ يفحصونَ هذا الفحصَ." يُريدُ: وإذا كانَ الأمرُ

هكذا، فإذنْ يضطرُّ مَن يفحصُ هذا الفحصَ، ويُسلِّمُ أمثالَ هذهِ المقدّمَاتِ، أن يعتقِدَ أنَّ الهيولي وحدَها هيَ جوهرُ شخصِ الجوهرِ المُشارِ إليهِ.

ثُمَّ أخَذَ يُبيّنُ أيُّ الهيولي هيَ هذهِ الهيولي الّتي يجبُ أن يُعتقَدَ فيها أنَّها جوهرٌ، وهيَ الّتي يَصدُقُ عليها هذهِ الأقوالُ. فقالَ: "وإنّما أقولُ: هيولي الّتي بذاتِهَا لا يُقالُ: أيُّ شيءٍ هيَ؟ ولا كَمِّيَّةٌ؟ ولا شيءٌ آخَرُ؟ مِن الّذي بهِ تحدُّ الهويَّةَ؟" يُريدُ: وإنّما أعني بالهيولي الشّيءَ الموجودَ بذاتهِ، مِن غيرِ أن يكونَ كيفَ ولا كَمٍّ، ولا غيرَ ذلكَ مِن سائرِ هويّاتِ المقولاتِ. وإنّما قالَ ذلكَ بَدلاً مِن قولِهِ: "إنَّها الموجودَةُ بالقوَّةِ جميعُ هذهِ الأشيَاءِ"؛ أعني المقولاتِ العشرَ، على ما تبيَّنَ في السّماعِ.

وقولُهُ: "فإنَّ شيئاً ما، وعليه يُقالُ كلُّ واحدٍ مِن هذه، وأنّيَّةُ ذلكَ الشّيءِ أخري، وأنّيَّةُ كلِّ واحدٍ مِن القطاغورياس؛ فإنَّ سائرَ الأشيَاءِ تُقالُ على الجوهرِ وهوَ على الهيولي." يُريدُ: فإنَّهُ قد تبيَّنَ أنَّ ههُنا موضوعاً لجميعِ المقولاتِ العشرِ، وأنَّ هويّتَهُ غيرُ هويَّةِ كلِّ واحدٍ مِن تلكَ؛ فإنَّ مقولاتِ الأعراضِ تُقالُ على مقولَةِ الجوهرِ، ومقولَةُ الجوهرِ تُقالُ على هذا الشّيءِ الّذي هوَ الهيولي.

ثُمَّ قالَ: "فإذنِ الأخيرُ الّذي بذاتهِ ليسَ هوَ الّذي يُقالُ: أيُّ شيءٍ هوَ؟ ولا كَمِّيَّةٌ؟ ولا شيءٌ آخَرُ؟ ولا السّوالبُ؟ فإنَّ هذهِ تكونُ بنوعِ العرضِ." يُريدُ: فإذنِ الموضوعُ الأخيرُ، الّذي هوَ موضوعٌ بذاتهِ وأوّلاً، ليسَ هوَ الّتي يُقالُ فيها: أيُّ شيءٍ هوَ؟ ولا شيءٌ آخَرُ مِن المقولاتِ العشرِ؟ ولا سوالبُ هذهِ الموجوداتِ؟ فإنَّ ذلكَ لهُ بنوعِ العرضِ. يُريدُ: فإذنِ الموضوعُ الأخيرُ، وهوَ الّذي هوَ بجوهرِهِ غيرُ كلِّ واحدٍ مِن المقولاتِ، وغيرُ أعدامِهَا، إذ كانتْ هذهِ كلُّها موجودَةً لهُ بالعرضِ،

وإنّما كانَ ذلكَ كذلكَ لأنَّهُ لو كانَ يُوجدُ شيءٌ مِن الصّورِ أو مِن الأعدامِ للمادَّةِ بالذاتِ، لمّا قَبِلَتْ جميعَ الصّورِ.

ولمّا أتى بالحججِ الّتي تُوجِبُ في الظّاهرِ أنَّ الهيولي هيَ أحقُّ باسمِ الجوهريَّةِ، قالَ: "لكنَّ ذلكَ لا يُمكنُ؛ فإنَّهُ يُظَنُّ أنَّ المُفارقَةَ، والّتي تَدُلُّ على أنّيّتِهِ بالقولِ: "هذا الشّيءُ"، أنَّهَا للجوهرِ أكثرُ ذلكَ؛ ولذلكَ ظُنَّ أنَّ الصّورَةَ، والّذي مِن كلَيهِما، جوهرٌ أكثرُ مِن الهيولي." يُريدُ: لكنْ ليسَ يُمكنُ أن تكونَ الهيولي هيَ الجوهرَ وحدَها فقطْ، إذ كانَ قد نَرَي أنَّ المعانيَ المفارقَةَ في الفهمِ - أعني الّتي لا تُفهَمُ بالقياسِ إلى غيرِهَا كالحالِ في الهيولي، بل تُفهَمُ بذاتِهَا أحقُّ باسمِ الجوهرِ، وهو المعنيَ المُعطي وجودَ هذا الشّيءِ المُشارِ إليهِ، وهوَ الّذي يَدُلُّ عليه الحدُّ؛ ولذلكَ يُظَنُّ أنَّ الصّورَةَ أيضاً جوهرٌ؛ إذ كانتْ هيَ الماهيَّةَ الّتي يَدُلُّ عليها الحدُّ، والمجموعُ أيضاً مِن الصّورَةِ والمادَّةِ جوهرٌ، وأنَّ هذَينِ أحقُّ باسمِ الجوهريَّةِ مِن الهيولي.

وهذهِ الأقاويلُ الّتي أتي بها ههُنا هيَ أقاويلُ جدليَّةٌ مشهورَةٌ، قدَّمَهَا بينَ يدَي فحصِهِ البرهانيِّ عن الصّورَةِ؛ ولذلكَ أتي بها بعضُهَا مُبطلاً للصّورَةِ في كونِهَا جوهراً، وبعضُهَا مُثبتاً لها. ثُمَّ هوَ بعدَ ذلكَ يَفحصُ الفحصَ البرهانيَّ عنها.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٩

فَلندَعْ حينَا هذا ذِكرَ الجوهرِ الَّذي من كِلَيهما، أعني مِنَ الهيولى والمثالِ، لِأَنَّهُ جوهرٌ أخيرٌ وبيّنٌ أيضًا. والهيولى أيضًا بنوعٍ ما، ولْنَفحَصْ عنِ الثّالثِ، فإنَّ فيهِ تَحيُّرًا كثيرًا، ومَقرورٌ بِهِ أنَّ جواهرَ ما محسوسةٌ، فَلْيَكُنْ طلبُنا الأوّلَ لِهذِهِ.

ترجمة حديثة: أما ذلك الجوهر المركّب من كليهما، أعني الذي هو من المادة والصورة، فيجب إغفاله [مؤقتاً]. فالصورة [بوصفها الجزء اللاحق] واضحة هي الأخرى. والمادة نفسها واضحة أيضاً بوجه ما. وأما [الجوهر] الثالث فيجب النظر فيه، فهذا هو الأكثر إشكالاً وصعوبة. ومن المسلّم به أن بعض الجواهر هي جواهر محسوسة، ولهذا يجب أن نبدأ بحثنا منها أولاً.

التّفسيرُ

قولُهُ: "فَلندَعْ حينَنا هذا ذِكرَ الجوهرِ الَّذي من كِلَيهما، أعني مِنَ الهيولى والمِثالِ"، يريدُ: فَلْنترُكِ الفحصَ عنِ الجوهرِ المركَّبِ مِنَ الهيولى والصّورةِ، وهوَ الَّذي دلَّ عليه بالمِثالِ. وقولُهُ: "لِأَنَّهُ جوهرٌ أخيرٌ وبيِّنٌ أيضًا"، يريدُ: وإنَّما وجبَ أن نترُكَ الفحصَ عنِ المركَّبِ لِأَنَّهُ جوهرٌ متأخّرٌ عنِ الجوهرَينِ اللَّذينِ منهُما تركَّبَ. والفحصُ إنَّما هوَ عن عِلَلِ الأشياءِ، لا عنِ المعلولاتِ، إذ كانتِ الأشياءُ معروفةً بأنفسِها وعللُها مجهولةً، وهوَ أيضًا بيِّنٌ بنفسِهِ أنَّهُ جوهرٌ. ثمَّ قالَ: "والهيولى أيضًا بنوعٍ ما"، يريدُ: والهيولى أيضًا هيَ معترَفٌ بها عندَ الجميعِ أنَّها جوهرٌ. وإنَّما قالَ "بنوعٍ ما" لأنَّ القدماءَ مختلفونَ في أمرِ الهيولى؛ فمنهُم مَن كانَ يرى أنَّها الأجزاءُ الَّتي لا تتجزأ، ومنهُم مَن كانَ يرى أنَّها المتشابهةُ الأجزاءِ، إلى غيرِ ذلكَ ممَّا عُدِّدَ في العلومِ الطَّبيعيّةِ. وأمَّا رأيُهُ فيها فإنَّها موجودةٌ بالقوّةِ، فلِمكانِ اعترافِ جميعِ القدماءِ بالهيولى واختلافِهِم فيها، أتى بِمَا المشدَّدةِ لِيَدُلَّ بها على أنَّهُم إنَّما يتّفقونَ مِن وجودِها بالجنسِ فقطْ، أي ليسَ هُم متّفقونَ عليها بإطلاقٍ. ويحتملُ أن يكونَ إنَّما أتى بِمَا المشدَّدةِ لأنَّها جوهرٌ ناقصٌ مِن قِبلِ أنَّها بالقوّةِ، وهوَ الأظهرُ.

وقولُهُ: "فَلْنَفحَصْ عنِ الثّالثِ فإنَّ فيهِ تَحيُّرًا كثيرًا"، يريدُ بهِ الصّورةَ. ثمَّ قالَ: "ومَقرورٌ بهِ أنَّ جواهرَ ما محسوسةٌ فَلْيَكُنْ طلبُنا الأوّلَ لِهذِهِ"، يريدُ: ولَمَّا كانَ مِنَ المعروفِ بنفسِهِ أنَّ أشخاصَ الجوهرِ موجودةٌ وجواهرُ، فقد ينبغي أن نجعلَ طلبَنا للجوهرِ الَّذي هوَ جوهرٌ أوّلُ لِهذِهِ الجواهرِ وعلّةٌ لها، أي بغيرِ وسطٍ.

وينبغي أن تعلمَ أنَّ الفرقَ بينَ هذا الفحصِ ههنا وبينَ الفحصِ في أوّلِ السّماعِ الطَّبيعيِّ عنِ المادّةِ والصّورةِ، أنَّ ذلكَ الفحصَ الَّذي في أوّلِ السّماعِ لَمَّا كانَ بما هوَ فحصٌ طبيعيٌّ، لم يُفضِ بهِ إلّا إلى بيانِ المادّةِ الأولى فقطْ بما هيَ مادّةٌ لا بما هيَ جوهرٌ، وإلى الصُّورِ الطَّبيعيّةِ فقطْ، لا إلى الصّورةِ الأولى لجميعِ الأشياءِ المحسوسةِ، ولا إلى الصّورةِ مِن حيثُ هيَ جوهرٌ؛ ولذلكَ لم يُفضِ النَّظرُ في الصُّورِ الطَّبيعيّةِ بما هيَ طبيعيّةٌ إلى الصّورةِ الأولى. وذلكَ أنَّ النَّظرَ في الصّورةِ الَّذي يُفضى بهِ إلى الصّورةِ الأولى هوَ النَّظرُ فيها مِن حيثُ هيَ جوهرٌ، وليسَ ينظرُ العلمُ الطَّبيعيُّ في الأشياءِ مِن حيثُ هيَ جواهرُ. وأمَّا المادّةُ الأولى فينظرُ فيها صاحبُ العلمَينِ؛ أمَّا صاحبُ العلمِ الطَّبيعيِّ فينظرُ فيها مِن حيثُ هيَ مبدأٌ للتّغييرِ، وأمَّا صاحبُ العلمِ الإلهيِّ فينظرُ فيها مِن حيثُ هيَ جوهرٌ بالقوّةِ. وأرسطو لَمَّا نظرَ فيها في العلمِ الطَّبيعيِّ، اكتفى بنظرِهِ فيها في ذلكَ العلمِ عنِ النَّظرِ فيها في هذا العلمِ، إذ كانتِ السّبيلُ الخاصُّ الَّتي يُتطرَّقُ منها إلى معرفةِ ذواتِ الأشياءِ المجهولةِ هيَ أفعالُها الخاصّةُ بها، وفعلُ الهيولى إنَّما هوَ التَّغييرُ. وأمَّا الصُّوَرُ، فلَمَّا كانت كثيرةً ولم يكن لها فعلٌ واحدٌ مشتركٌ، لم يمكن أن يبيَّنَ مِن أفعالِها في العلمِ الطَّبيعيِّ الصّورةُ الأولى، وإنَّما مقدارُ ما تبيَّنَ مِن ذلكَ أنَّ أفعالَ الصُّوَرِ تنتهي إلى فعلِ صورةٍ أولى ليست في مادّةٍ، وهوَ المحرِّكُ الأوّلُ. ولم يبيَّنْ مِن فعلِ هذهِ الصّورةِ هل هيَ جوهرٌ أم لا. وهوَ في هذا العلمِ إنَّما يطلبُ مبدأَ الجوهرِ الأوّلِ، فلذلكَ جعلَ ابتداءَ الفحصِ عنهُ مِن مبادئِ الجواهرِ المحسوسةِ. فإذا تبيَّنَ لهُ أنَّ

مبادئَ الجواهرِ المحسوسةِ، أعني الصُّوَرَ، هيَ جواهرُ، وكانَ قد تبيَّنَ في العلمِ الطَّبيعيِّ أنَّ هناكَ جرمًا محسوسًا هوَ السّببُ في سائرِ الجواهرِ المحسوساتِ ومتقدّمٌ عليها، تبيَّنَ أنَّ صورةَ هذا الجرمِ هيَ مبدأُ الجوهرِ الأقصى المتقدّمِ على سائرِ الجواهرِ، وأنَّهُ المعطي سائرَ الجواهرِ الجوهريّةَ الكائنةَ الفاسدةَ.

الفصل الثاني: في ماهية الشيء، وأنه يجب البحث فيها، وما هي

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٠

وإذْ قدْ فصلنا في الابتداءِ على كَمْ نوعٍ نحدُّ الجوهرَ، ويظنُّ أنَّ أحدَها الدالُّ على أنيةِ الشيءِ، فلننظرْ فيهِ أولًا قبلَ غيرِهِ، فإنَّ أوائلَ الأعمالِ ينتقلُ منها إلى التي هيَ أبينُ، وكذلكَ يكونُ التعليم في كلِّ منَ التي هيَ أقلُّ معرفةً عندَ الطبيعةِ إلى التي هيَ أكثرُ معرفةً، وكذلكَ في الفعلِ أيضًا، فإنَّ الأعمالَ إنما هيَ ليفعلَ منَ الذي هوَ خيرٌ ما، وخيرٌ لأوحادِ الأشياءِ ما هوَ خيرٌ كليٌّ، وهوَ خيرٌ لكلِّ واحدٍ، وكذلكَ منَ التي هيَ معروفةٌ لأوحادِ الأشياءِ إلى الكلياتِ التي هيَ معروفةٌ بالطبيعةِ، وتكونُ معروفةً لكلِّ واحدٍ، والتي هيَ معروفةٌ لكلِّ واحدٍ وهيَ متقدمةٌ أكثرَ ذلكَ تكونُ قليلةَ المعرفةِ وصغيرتَها، أو لا يكونُ فيها شيءٌ منْ معرفةِ الهويةِ، ولكنْ على حالٍ فلنرمِ أنْ نعلمَ منْ هذهِ التي هيَ رديئةُ المعرفةِ، إلا أنَّ لها معرفةً جزئيةً التي تعرفُ بنوعٍ كليٍّ بانتقالِها على ما قيلَ منْ هذهِ بعينِها.

ترجمة حديثة: ولمّا كنا في البداية قد قسّمنا الطرق التي نُحدّد بها الجوهر، وبدا أن أحد هذه [الأقسام] هو "ماهية الشيء"، فإنه يجب النظر في هذا الأمر. فمن المفيد حقًا أن ننتقل إلى ما هو أكثر معرفة. فبهذه الطريقة يتمّ التعلّم للجميع، بالانتقال من الأمور الأقل معرفة بالطبع إلى ما هو أكثر معرفة [بالطبع]؛ وهذا هو العمل المطلوب، فكما أنه في الأفعال، ننطلق من الخيرات الخاصة بكل فرد لنجعل الخيرات على الإطلاق خيراتٍ لذلك الفرد، كذلك [في العلم] يجب أن ننطلق من الأمور الأكثر معرفة عند المرء لنجعل لأنفسنا معروفةً تلك الأمور المعروفة بالطبع. والأمور المعروفة والبديهية لدى الأفراد غالبًا ما تكون قليلة المعرفة [في ذاتها]، ولا تشارك في الوجود إلا قليلًا أو لا تشارك فيه أصلًا. ولكن مع ذلك، يجب أن نسعى، انطلاقًا من تلك الأمور قليلة المعرفة [في ذاتها] ولكنها معروفة لدينا، إلى معرفة الأمور المعروفة على الإطلاق، وذلك بالانتقال عبر هذه الأمور نفسها، كما قيل.

التّفْسيرُ

قولهُ: "وإذْ قدْ فصلنا في الابتداءِ على كَمْ نوعٍ نحدُّ الجوهرَ، ويظنُّ أنَّ أحدَها الدالُّ على أنيةِ الشيءِ، فلننظرْ فيهِ أولًا قبلَ غيرِهِ"، يريدُ:- وإذْ قدْ فصلنا قبلَ ذلكَ على كَمْ نوعٍ يقالُ الجوهرُ، وقلنا إنَّ أحدَها هوَ الذي يجابُ بهِ في جوابِ ما هوَ هذا الشخصُ المشارُ إليهِ الذي يعطى وجودَهُ، فلننظرْ في هذا الجوهرِ الذي يدلُّ عليه الحدُّ ما هوَ.

ثمَّ أتى بالعلةِ التي منْ قبلِها ابتدأَ بالفحصِ عنْ هذا الجوهرِ الذي هوَ مبدأُ هذهِ الجواهرِ المحسوسةِ، فقالَ: "فلننظرْ فيهِ أولًا قبلَ غيرِهِ، فإنَّ أوائلَ الأعمالِ

ينتقلُ منها إلى التي هيَ أبينُ"، يريدُ:- فإنَّ الحالَ في المعرفةِ النظريةِ في هذهِ الأشياءِ كالحالِ في المعارفِ العمليةِ، وذلكَ أنهُ كما أنَّ المصنوعاتِ التي تصنعُ أولًا ينتقلُ منها إلى المصنوعاتِ التي هيَ أبينُ عندَ الصناعةِ إذْ كانتْ تلكَ أبينَ عندنا، كذلكَ الحالَ في المعرفةِ النظريةِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وكذلكَ يكونُ التعليمِ في كلِّ منَ التي هيَ أقلُّ معرفةً عندَ الطبيعةِ إلى التي هيَ أكثرُ معرفةً"، يريدُ:- وكذلكَ يكونُ مسلكُ التعليمِ في كلِّ العلومِ ما عدا التعاليمَ، أعني أنهُ يسلكُ فيها منَ التي هيَ أكثرُ معرفةً عندنا وأقلُّ معرفةً عندَ الطبيعةِ إلى التي هيَ أكثرُ معرفةً عندَ الطبيعةِ، وهذا هوَ الذي قالهُ في استفتاحِ المقالةِ الأولى منَ السماعِ.

وقولهُ: "وكذلكَ في الفعلِ أيضًا، فإنَّ الأعمالَ إنما هيَ ليفعلَ منَ الذي هوَ خيرٌ ما، وخيرٌ لأوحادِ الأشياءِ ما هوَ خيرٌ كليٌّ، وهوَ خيرٌ لكلِّ واحدٍ"، يريدُ:- وكذلكَ في الأفعالِ الإنسانيةِ، أيْ في الصنائعِ الفاعلةِ مثلِ صناعةِ التمدنِ وصناعةِ الطبِّ، إنما تستنبطُ الخيرَ الكليَّ الذي للناسِ منَ الأشياءِ التي هيَ خيرٌ لواحدٍ واحدٍ منَ الناسِ إذْ كانتْ هذهِ أعرفَ عندنا.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ منَ التي هيَ معروفةٌ لأوحادِ الأشياءِ إلى الكلياتِ التي هيَ معروفةٌ بالطبيعةِ"، يريدُ:- وكذلكَ ينتقلُ منْ معرفةِ آحادِ الأشياءِ أعني الجزئياتِ لكونِها أعرفَ عندنا إلى الكلياتِ التي هيَ أعرفُ عندَ الطبيعةِ. وقولهُ: "وتكونُ معروفةً لكلِّ واحدٍ"، يريدُ:- وتصيرُ بآخرةٍ الكلياتُ معروفةً لكلِّ واحدٍ، وإنما كانَ ذلكَ كذلكَ لكونِ الجزئياتِ معروفةً لكلِّ واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "والتي هيَ معروفةً لكلِّ واحدٍ وهيَ متقدمةٌ أكثرَ ذلكَ تكونُ قليلةَ المعرفةِ وصغيرتَها"، يريدُ:- والأشياءُ التي هيَ معروفةٌ لكلِّ واحدٍ وهيَ المتقدمةُ في معرفتِنا أكثرَ ذلكَ هيَ قليلةُ المعرفةِ وصغيرتُها بالإضافةِ إلى التي هيَ معروفةٌ عندَ

الطبيعةِ وهيَ التي نقفُ عليها بآخرةٍ منْ هذهِ. وقولهُ: "أو لا يكونُ فيها شيءٌ منْ معرفةِ الهويةِ"، يريدُ:- إنَّ المعارفَ الأولَ لنا إما ألا يكونَ فيها شيءٌ منْ معرفةِ الهويةِ، وإما إنْ كانَ فشيءٌ يسيرٌ، لكنْ منها يتطرقُ إلى معرفةِ الهويةِ التامةِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ على حالٍ فلنرمِ أنْ نعلمَ منْ هذهِ التي هيَ رديئةُ المعرفةِ، إلا أنَّ لها معرفةً جزئيةً التي تعرفُ بنوعٍ كليٍّ بانتقالِها على ما قيلَ منْ هذهِ بعينِها"، يريدُ:- ولكنْ إذْ كانَ ليسَ يمكننا غيرُ هذا، فلنرمِ أنْ نعلمَ منَ التي هيَ رديئةُ المعرفةِ لأنَّ لها معرفةً جزئيةً إلى التي تعرفُ بمعرفةٍ كليةٍ، وذلكَ بانتقالِها منْ معرفةِ طبائعِ هذهِ الجواهرِ المحسوسةِ إلى الجوهرِ المطلقِ الذي يعرفُ بنوعٍ كليٍّ أعني المحيطَ بجميعِ الجواهرِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١١

وقدْ قلنا أولًا في هذا في بعضِ أقاويلِنا قولًا منطقيًّا إنهُ شيءٌ يدلُّ عليه بما أنيَّةُ الشيءِ، وهوَ الذي يقالُ بذاتِه، فإنَّ كونَ الشيءِ في مكانٍ ليسَ هوَ أنهُ موسيقارٌ، وذلكَ أنَّ الموسيقارَ والأينَ ليسَ واحدًا بذاتِه، ولا هذا كليٌّ، ولا الذي بذاتِهِ على هذهِ الحالِ مثلُ الأبيضِ للسطحِ، فإنَّ أنيَّةَ السطحِ ليستْ أنيَّةَ البياضِ، وأيضًا ليسَ هوَ الذي من كليهما، أيْ سطحًا أبيضَ، وذلكَ للزيادةِ التي في حدِّهِ، فالكلمةُ التي ليسَ فيها هوَ لقائلٍ ما هوَ، هذهِ كلمةُ لمَ الشيءِ بأنيَّتِهِ في كلِّ واحدٍ من الأشياءِ، فإذنْ إنْ كانَ أنيَّةُ السطحِ الأبيضِ هوَ أنيَّةُ السطحِ الأملسِ، فالبياضُ والملاسةُ شيءٌ واحدٌ هوَ هوَ.

ترجمة حديثة: ولنبدأ أولاً بالحديث عنه (أي عن الماهية) من وجهة نظر منطقية، فنقول إن الماهية هي ما يُقال عن كل شيء بذاته. فأن تكون "أنتَ" ليس هو أن تكون "موسيقيًا"؛ لأنك لست موسيقيًا بذاتك. فالماهية إذن هي ما تكونه أنت بذاتك.

ولكن ليس هذا كل شيء. فليست الماهية كذلك ما هو قائم بذاته على نحو كون "السطح أبيض"، لأن كون السطح سطحًا ليس هو كونه أبيض. ولهذا السبب، فإنه لو كان كون "السطح الأبيض" هو نفسه كون "السطح الأملس"، لكان "الأبيض" و"الأملس" شيئًا واحدًا بعينه.

التّفسيرُ

إنهُ كما قلنا، لمّا كانَ أكثرُ ما يفحصُ عنهُ في هذا العلمِ هيَ من المقدماتِ المنطقيَّةِ، وكانَ أحدُ المقدماتِ المنطقيَّةِ ما قيلَ في صناعةِ المنطقِ من أنَّ جوهرَ الشيءِ هوَ الذي يجابُ بهِ في جوابِ ما هذا الشيءُ، أعني شخصَ الجوهرِ. قالَ: "وقدْ قلنا أولًا في هذا في بعضِ أقاويلِنا قولًا منطقيًّا إنهُ شيءٌ يدلُّ عليه بما أنَّيَّةُ الشيءِ"، يريدُ:- وقدْ رسمنا هذا الجوهرَ في بعضِ أقاويلنا رسمًا منطقيًّا أنهُ الشيءُ الذي يدلُّ عليه القولُ المعطى أنيَّةُ الشيءِ الذي هوَ الحدُّ، وقولُهُ وهوَ الذي يقالُ بذاتِهِ، أيْ وهوَ الذي يحملُ بالذاتِ، وأشارَ بذلكَ إلى الصنفِ الأولِ من المحمولاتِ الذاتيَّةِ، وهوَ الذي المحمولُ فيهِ موجودٌ في جوهرِ الموضوعِ وهوَ الحدُّ، لأنهُ قدْ تبيَّنَ أنَّ هذهِ المحمولاتِ ثلاثةٌ: جنسٌ، وفصلٌ، وحدٌّ جامعٌ لهما. والذي يدلُّ عليه هذا الحدُّ هوَ جوهرُ الشيءِ الذي هوَ والشيءُ واحدٌ بعينِهِ، وبالجملةِ

فالمحمولاتُ الذاتيَّةُ، أيْ الجوهريَّةُ، هيَ التي تتحدُ بالموضوعِ، وتتحدُ بعضُها ببعضٍ، والأعراضُ بخلافِ هذا.

ولمّا عرفَ من أمرِ هذا الجوهرِ أنهُ الشيءُ الذي تدلُّ عليه الحدودُ وأجزاءُ الحدودِ، وأنَّ المحمولاتِ التي تأتلفُ منها الحدودُ هيَ التي تتحدُ بالمحدودِ وتتحدُ بعضُها ببعضٍ، أخذَ يخبرُ بالعلةِ التي من قبلِها لمْ تكنِ الأقاويلُ التي تدلُّ على الشيءِ المشارِ إليهِ بأمرٍ خارجٍ عن ذاتِهِ يجابُ بها في جوابِ ما هوَ، ولا كانتْ حدودًا ولا أجزاءَ حدودٍ. فقالَ: "فإنَّ كونَ الشيءِ في مكانٍ ليسَ هوَ أنهُ موسيقار، وذلكَ أنَّ الموسيقار والأينَ ليسَ واحدًا بذاتِهِ"، يريدُ:- وإنَّما وجبَ أنْ لا تكونَ حدودًا ما دلَّ على الشيءِ بأمرٍ خارجٍ عن ذاتِهِ، أعني بعرضٍ من الأعراضِ الموصوفِ بها، لأنهُ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ للزمَ أنْ تكونَ الأعراضُ المحمولةُ على الشيءِ من طبيعةٍ واحدةٍ، لأنَّا نجدُ الشيءَ الواحدَ بعينِهِ يتصفُ بأعراضٍ كثيرةٍ، وليسَ الشيءُ المجتمعُ منهما واحدًا إلا بالعرضِ، والحدُّ قدْ قيلَ فيهِ إنهُ يعرفُ جوهرَ الشيءِ، والشيءُ المجتمعُ منهما واحدٌ بالذاتِ، فإنْ كانتِ الأعراضُ الموجودةُ للشيءِ المختلفةُ تعرفُ جوهرَ الشيءِ الواحدِ فهيَ من طبيعةٍ واحدةٍ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: فإنَّ كونَ الشيءِ في مكانٍ ليسَ هوَ أنهُ موسيقار، وذلكَ أنَّ الموسيقار والأينَ ليسَ واحدًا بذاتِهِ. يريدُ:- ولوْ كانَ جوهرُ الشيءِ المشارِ إليهِ أنهُ في مكانٍ، أعني مثلَ أنْ يسألَ سائلٌ: ما هوَ هذا المشارُ إليهِ؟ فأجابَهُ مجيبٌ بأنهُ إنسانٌ في مكانٍ على أنهُ حدٌّ لهُ، لأمكنَ أنْ يجيبَهُ آخرُ بأنهُ موسيقار على أنَّ هذا حدٌّ لهُ أيضًا، ولوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لأمكنَ أنْ تكونَ طبيعةُ الالموسيقار والأينِ شيئًا واحدًا بعينِهِ، وكونُ الشيءِ في مكانٍ ليسَ هوَ كونَهُ موسيقيًّا، وبالجملةِ فيلزمُ هذا الوضعَ أنْ تكونَ المقولاتُ التسعُ كلُّها من طبيعةٍ

واحدةٍ، وهيَ طبيعةُ الجوهرِ لأنها تكونُ فصولًا جوهريَّةً، ولذلكَ قالَ: فإنَّ كونَ الشيءِ في مكانٍ ليسَ هوَ كونَهُ موسيقارٌ.

وقولُهُ: "ولا هذا كلِّيٌّ"، يعني: ولا أمثالُ هذهِ المحمولاتِ إذا حملتْ على الجوهرِ كانتْ من المحمولاتِ الكليَّةِ التي رسمتْ في كتابِ البرهانِ، أوْ يريدُ:- أنها لا تكونُ من الكلياتِ الجوهريَّةِ على ما رسمَ في كتابِ المقولاتِ.

ولمّا كانتِ الأقاويلُ المؤلفةُ من الأعراضِ تأليفَ تقييدٍ، بعضُها مقيدٌ ببعضٍ بالعرضِ، وبعضُها بالذاتِ، أعني بالنوعِ الثاني من المحمولاتِ الذاتيَّةِ التي عددتْ في كتابِ البرهانِ، أعني الذي يؤخذُ الموضوعُ في جوهرِ المحمولِ، وكانَ قدْ عرفَ أنَّ التي بالعرضِ ليسَ الذي تدلُّ عليه جوهرًا، أخذَ يعرفُ أنهُ ولا الأقاويلُ المقيدةُ من أعراضٍ ذاتيَّةٍ تدلُّ على هذا الشيءِ الذي هوَ ماهيَّةُ الجواهرِ المحسوسةِ، فقالَ: "ولا الذي بذاتِهِ على هذهِ الحالِ مثلُ الأبيضِ للسطحِ"، يريدُ:- ولا الشيءُ الذي يدلُّ عليه حدُّ الجوهرِ وهوَ الموجودُ بذاتِهِ هوَ مثلُ الشيءِ الذي يدلُّ عليه قولُنا سطحٌ أبيضُ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ أنيَّةَ السطحِ ليستْ هيَ أنيَّةَ البياضِ"، يريدُ:- فإنَّ البياضَ ليسَ ماهيَّةَ السطحِ في قولِنا سطحٌ أبيضُ، كما أنَّ النطقَ هوَ ماهيَّةُ الحيوانِ في قولِنا حيوانٌ ناطقٌ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً ليسَ هوَ الذي منْ كليهما"، يريدُ:- ولا الذي يدلُّ عليه هذا القولُ هوَ شيءٌ واحدٌ مركبٌ منْ كليهما، كما أنَّ الذي يدلُّ عليه قولُنا حيوانٌ ناطقٌ هوَ شيءٌ واحدٌ مركبٌ منْ كليهما وهوَ الإنسانُ.

وقولُهُ: "وذلكَ للزيادةِ التي في حدِّهِ"، يريدُ:- إنَّ المركبَ منْ شيئينِ لمَّا كانَ حدُّهُ يأتلفُ منْ حدَّيْ ذينكَ الشيئينِ، لزمَ أنْ يكونَ حدُّ الأبيضِ مؤلفاً منْ حدِّ

البياضِ وحدِّ موضوعِ البياضِ، ولمَّا كانَ حدُّ البياضِ يؤخذُ فيهِ حدُّ موضوعِهِ، لزمَ أنْ يذكرَ في حدِّ الأبيضِ حدُّ موضوعِهِ مرتينِ، فهذهِ هيَ الزيادةُ المأخوذةُ في حدِّ الأبيضِ. وليسَ يعرضُ ذلكَ في المركباتِ منْ الجواهرِ، مثالُ ذلكَ إنَّ الإنسانَ مركبٌ منْ الحيوانيّةِ والنطقِ، وحدُّهُ مركبٌ منْ حدَّيهما، وليسَ يعرضُ في ذلكَ التكرارُ الذي يعرضُ في المركبِ منْ جوهرٍ وعرضٍ.

وقولُهُ: "فالكلمةُ التي ليسَ فيها هوَ لقائلٍ ما هوَ هذهِ الكلمةُ لمَ الشيءُ بإنيّتِهِ في كلِّ واحدٍ منْ الأشياءِ"، يريدُ:- إنَّ الحدَّ التامَّ هوَ القولُ الذي إذا وفّاهُ موفٍ لمْ تكنْ فيهِ هويّةٌ بالفعلِ يُسألُ عنها بحرفِ ما هوَ، إذْ كانَ قدْ أتى فيهِ بالماهيّةِ التي هيَ نفسُ وجودِ ذلكَ الشيءِ ولمْ يكنْ فيهِ هويّةٌ زائدةٌ على هويّتِهِ، وهذا هوَ الفرقُ بينَ حدودِ الجواهرِ وحدودِ الأعراضِ، فكأنَّهُ قالَ: "فالقولُ الذي ليسَ يوجدُ فيهِ هويّةٌ يُسألُ عنها بحرفِ ما هوَ هوَ الحدُّ التامُّ المعطى سببَ الشيءِ الذي هوَ ماهيَّتُهُ في كلِّ واحدٍ منْ الأشياءِ".

وقولُهُ بعدَ ذلكَ: "وذلكَ أنَّهُ إنْ كانَ إنيّةُ السطحِ الأبيضِ هوَ إنيّةُ السطحِ الأملسِ، فالبياضُ والملاسةُ شيءٌ واحدٌ هوَ هوَ"، يريدُ:- ولوْ أنزلَ منزلاً أنَّ ماهيّةَ السطحِ هيَ البياضُ أوْ ماهيّةَ البياضِ وكانَ السطحُ يوصفُ بأوصافٍ كثيرةٍ مختلفةٍ، للزمَ أنْ تكونَ تلكَ الأوصافُ كلُّها شيئاً واحداً، ويكونَ المجموعُ منها شيئاً واحداً، فكانَ يكونُ البياضُ والملاسةُ وغيرُ ذلكَ منْ الأوصافِ التي نصفُ بها السطحَ شيئاً واحداً، بخلافِ الأمرِ في المحمولاتِ الجوهريّةِ، فإنَّ النطقَ هوَ فصلٌ جوهريٌّ موجودٌ في ماهيّةِ الحيوانِ الناطقِ.

الفصل الثالث: في كيفية وجود الماهية والحدّ للجواهر والأعراض والمركّبات منها

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٢

وإذْ مركباتٌ من سائرِ المقولاتِ أيضاً، فإنَّ شيئاً ما هو موضوعٌ لكلِّ واحدٍ مثلُ للكميةِ والكيفيةِ والمتى والأينِ والحركةِ، فلنفحصْ هلْ كلمةُ لانيةِ كلِّ واحدٍ من هذه، فيكونُ لهذه أيضاً الذي يدلُّ بهِ على أنيةِ الشيءِ مثلُ الإنسانِ الأبيضِ، فليكنْ على أنَّ لهُ اسمَ ثوبٍ، فإنْ قيلَ ما هو؟ قيلَ إنَّهُ ثوبٌ، لكنَّهُ ليسَ من الذي يقالُ بذاته، ولا هذا شيءٌ من الذي بذاتهِ، بلْ بنوعٍ مبسوطٍ، وبعضُ هذا فمْ زيادةٍ وبعضُهُ لا، فإنَّ بعضَهُ يحدُّ بحدِّ غيرهِ مثلُ الذي يحدُّ أنيةَ البياضِ، فيقولُ كلمةَ إنسانٍ أبيضٍ، وبعضُهُ بحدّ آخرَ مثلُ الثوبِ إذا كانَ يدلُّ على إنسانٍ أبيضٍ، وهوَ يحدُّ الثوبَ كالأبيضِ، فإنَّ الإنسانَ الأبيضَ هوَ أبيضٌ، لكنْ ليسَ حدُّهُ حدَّ البياضِ، وبأنَّهُ ثوبٌ لهُ حدٌّ يدلُّ على أنيةِ ما هيَ، وإنَّما كليةُ الشيءِ الذي لهُ الحدُّ الدالُّ على ما أنيةُ الشيءِ، وإذا قيلَ آخرُ على آخرَ فليسَ هوَ ما هوَ هذا الشيءُ مثلُ الإنسانِ الأبيضِ، فإنَّهُ ليسَ هوَ هذا الشيءُ إذْ كانَ هذا إنَّما هوَ للجواهرِ فقطْ.

ترجمة حديثة: وبما أن المركّبات توجد أيضًا وفقًا لبقية المقولات (فإن لكلٍّ منها موضوعًا ما، كالكيف والكم ومتى وأين والحركة)، فيجب البحث فيما إذا كان لكل من هذه الأشياء حدٌّ لماهيته، وهل توجد الماهية في هذه الأشياء أصلًا. مثال ذلك: "الرجل الأبيض"، فما هي ماهية "الرجل الأبيض"؟ ولنفرض

أن اسمه "ثوب"، فما هو معنى كون الشيء "ثوباً"؟ ولكن في الحقيقة، هذا ليس من الأشياء التي تُقال بذاتها. أم أن القول "ليس بذاته" يُقال على نحوين: أحدهما يكون بالزيادة، والآخر لا يكون كذلك.

فالنحو الأول يُقال عندما يُضاف الشيء المُعرَّف إلى شيء آخر. مثال ذلك: لو أن من يعرّف "الأبيض" قدّم حدّ "الرجل الأبيض". أما النحو الآخر، فيُقال عندما يُضاف شيء آخر إليه. كما لو كانت كلمة "ثوب" تدل على "رجل أبيض"، فيقوم المُعرِّف بتعريف "الثوب" بأنه "أبيض". ولكن "الرجل الأبيض" هو "أبيض" بالفعل، إلا أن هذا ليس ماهية "الرجل الأبيض"، بل ماهية "الثوب".

فهل توجد ماهية لشيء ما على الإطلاق؟ أم لا توجد؟ إن الماهية هي الماهية بذاتها. ولكن عندما يُقال شيء عن شيء آخر، فلا يكون ذلك ماهية بذاتها. فمثلًا، "الرجل الأبيض" ليس ماهية بذاتها؛ وذلك لأن الماهية الحقيقية لا توجد إلا في الجواهر وحدها.

التّفْسيرُ

غرضُهُ في هذا الفصلِ أنْ يبينَ أنَّ المركباتِ من الأعراضِ والجواهرِ ليسَ لها حدٌّ يدلُّ منها على ما تدلُّ عليه الحدودُ للمركباتِ من الصورةِ والهيولى، وأنَّ الأعراضَ لمكانِ هذا ليستْ صفاتٍ جوهريةً.

فقولُهُ: "وإذْ مركباتٌ" إلى قولِهِ: "فيكونُ أيضاً لهذهِ الذي يدلُّ بهِ على أنيةِ الشيءِ" يريدُ:- وإذْ ههنا أشياءُ مركبةٌ من سائرِ المقولاتِ ومنَ الجوهرِ، فإنَّ الجوهرَ هوَ موضوعٌ لكلِّ واحدٍ منَ الأعراضِ مثلُ الكميةِ والكيفيةِ، فلنفحصْ هلْ لهذهِ المركباتِ حدودٌ كما للجواهرِ المركبةِ، فيكونُ لهذهِ أيضاً الجوهرُ الذي يدلُّ

عليه الحدُّ وهوَ المعرِّفُ ذاتَ الشيءِ. وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ الجواهرَ المركبةَ بينٌ منْ أمرِها أنَّ لها حدوداً وأنَّ لها أسماءً مساويةً لحدودِها، وأنَّها تحملُ على أشخاصِ الجوهرِ من طريقِ ما هوَ، إمَّا الحدودُ وإمَّا الأسماءُ المساويةُ لتلكَ الحدودِ، أعني التي تدلُّ دلالةً مجملةً على ما تدلُّ عليه الحدودُ دلالةً مفصلةً، فهو في هذا الفصلِ يرومُ أنْ يفحصَ هلْ يوجدُ للأشياءِ المركبةِ منَ الجواهرِ والأعراضِ مثلُ هذهِ الحدودِ، فتكونُ الأعراضُ فصولاً للجواهرِ، أوْ ليسَ لها حدٌّ أصلاً، أوْ لها حدودٌ مقولةٌ بتأخيرٍ معَ حدودِ الجواهرِ، ولذلكَ أتى بمثالٍ مركبٍ من جوهرٍ وعرضٍ تركيبَ اشتراطٍ وتقييدٍ، وجعلَ يفحصُ عنهُ هلْ لهُ حدٌّ مثلُ حدودِ الجواهرِ المركبةِ، فقالَ: "مثلُ الإنسانِ الأبيضِ"، يريدُ:- فإنْ كانَ لشيءٍ من هذهِ المركباتِ حدٌّ، فليكنْ قولُنا الإنسانُ الأبيضُ لهُ حدٌّ مثلُ ما للإنسانِ حدٌّ.

ثمَّ قالَ: "فليكنْ على أنَّ لهُ اسمَ ثوبٍ، فإنْ قيلَ ما هو؟ قيلَ ثوبٌ"، يريدُ:- وإنْ كانَ قولُنا الإنسانُ الأبيضُ لهُ حدٌّ فقدْ يجبُ أنْ يكونَ لهُ اسمٌ يساويهِ في الدلالةِ، أيْ يدلُّ دلالةً مجملةً على ما يدلُّ عليه الحدُّ دلالةً مفصلةً، حتى يكونَ المجتمعُ منَ الإنسانِ والأبيضِ معنىً واحداً بالفعلِ اثنينِ بالقوةِ، ويكونَ الإنسانُ جنساً والأبيضُ فصلاً، وليكنْ ذلكَ الاسمُ هوَ اسمَ ثوبٍ، فيلزمُ إذا سُئِلَ في شيءٍ ما منَ الأشياءِ المركبةِ من جوهرٍ وعرضٍ مثلِ الإنسانِ الأبيضِ بحرفِ ما هوَ أنْ يقالَ في الجوابِ المجملِ إنَّهُ ثوبٌ، وفي الجوابِ المفصلِ بحدٍّ يعطي ماهيتَهُ مثلُ ما يعرضُ إذا سألَنا سائلٌ بحرفِ ما عنْ ما هوَ مركبٌ من جوهرينِ مثلِ الإنسانِ الذي هوَ مركبٌ منَ الحيوانيةِ والنطقِ، فإنَّا نأتي في الجوابِ بحدٍّ يعرفُ الإنسانَ بالشيءِ الذي بهِ وجودُهُ وذاتُهُ.

ثمَّ قالَ: "لكنَّهُ ليسَ منَ الذي يقالُ بذاتهِ، ولا هذا شيءٌ منَ الذي بذاتهِ، بلْ بنوعٍ مبسوطٍ"، يريدُ:- لكنْ ما يدلُّ عليه ههنا اسمُ الثوبِ، أعني الإنسانَ

الأبيضَ، ليسَ هوَ منَ الأشياءِ التي توجدُ بذاتِها، ولا هوَ شيءٌ منَ الذي يوجدُ بذاتهِ، بلْ هوَ منَ الأشياءِ الموجودةِ فقطْ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "بلْ بنوعٍ مبسوطٍ"، أيْ إنَّ الإنسانَ الأبيضَ، أعني وصفَهُ بالبياضِ، ليسَ هوَ موجوداً بذاتهِ، بلْ إنَّما هوَ موجودٌ فقطْ، لا موجودٌ بذاتهِ، ولا شيئاً هوَ جزءٌ منَ الموجودِ بذاتهِ الذي هوَ شخصُ الجوهرِ.

ولَمَّا أخبرَ أنَّ هذا القولَ المركبَ ليسَ بحدٍّ من قبلِ أنَّهُ ليسَ مركباً من محمولاتٍ ذاتيةٍ تفهمُ جوهرَ شيءٍ واحدٍ بسيطٍ بالفعلِ كما تدلُّ عليه الحدودُ، بلْ على شيءٍ مركبٍ من شيئينِ وهوَ الإنسانُ والبياضُ، أخبرَ أيضاً أنَّ هذينِ الشيئينِ هما في هذا القولِ من طبيعتينِ مختلفتينِ، وأجزاءُ القولِ الحديِّ هيَ من طبيعةٍ واحدةٍ، أعني القولَ الذي هوَ حدٌّ، فقالَ: "وبعضُ هذا فمْن زيادةٍ وبعضُهُ لا"، يريدُ:- إنَّ جزأيْ هذا القولِ مختلفانِ لأنَّ البياضَ يزادُ في حدِّهِ موضوعُهُ من حيثُ هوَ عرضٌ، والإنسانُ الذي أُخِذَ في هذا القولِ كالجنسِ ليسَ يزادُ في حدِّهِ شيءٌ خارجٌ عنهُ إذْ كانَ ليسَ موجوداً في موضوعٍ كالبياضِ.

ثمَّ أخذَ يعرفُ كيفَ توجدُ الزيادةُ في أحدِ جزأيْ هذا القولِ الذي تمثلَ به ولا توجدُ في حدِّ الجزءِ الآخرِ، فقالَ: "فإنَّ بعضَهُ يحدُّ بحدِّ غيرِهِ، مثلَ الذي يحدُّ إنيّةَ البياضِ فيقولُ كلمةَ إنسانٍ أبيضَ"، يريدُ:- مثلَ الذي يريدُ:- أن يحدَّ ماهيّةَ البياضِ الموجودِ في الإنسانِ، فإنَّهُ يأخذُ في حدِّهِ حدَّ الإنسانِ الأبيضِ، إذ كانَ لا قوامَ للبياضِ الموجودِ في الإنسانِ إلَّا بالإنسانِ الأبيضِ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُهُ بحدٍّ آخرَ، مثلَ الثوبِ إذ كانَ يدلُّ على إنسانٍ أبيضَ"، يريدُ:- أنَّهُ يلزمُ أن يحدَّ ما يدلُّ عليه اسمُ الثوبِ بحدّينِ، أحدُهُما حدُّ البياضِ

والآخرُ حدُّ الإنسانِ، إذ كانَ اسمُ الثوبِ يدلُّ على الأمرينِ جميعًا، أعني على إنسانٍ وبياضٍ.

وقولُهُ: "وهو يحدُّ الثوبَ كالأبيضِ"، يعني أنَّهُ يلزمُ أن يكونَ حدُّ الثوبِ مركّبًا من حدّي شيئينِ، كما يكونُ حدُّ الشيءِ الأبيضِ مركّبًا من حدّي شيئينِ؛ حدِّ البياضِ وحدِّ موضوعِهِ.

وقولُهُ: "فإنَّ الإنسانَ الأبيضَ هو أبيضُ، لكن ليسَ حدُّهُ حدَّ البياضِ"، يريدُ:- أنَّ حدَّ البياضِ ليسَ يصدقُ أن يحملَ على الإنسانِ حتى يقالَ إنَّ الإنسانَ بياضٌ، أي إنَّما يحملُ اسمُهُ دونَ حدِّهِ، كما قالَ في كتابِ المقولاتِ، وإنَّهُ لمكانِ ذلكَ ليسَ لهُ حدٌّ.

ثمَّ قالَ: "وبأنَّهُ ثوبٌ فلهُ حدٌّ يدلُّ على إنيّةِ ما هيَ"، يريدُ:- ولكن من حيثُ إنّا قد وضعنا أنَّ الثوبَ اسمٌ للإنسانِ الأبيضِ، كلُّ ما لهُ اسمٌ فلهُ قولٌ يدلُّ على ذاتِهِ ما هيَ، إذ كانَ ما تدلُّ عليه الأسماءُ محصورًا.

وقولُهُ: "وإنَّما كليّةُ الشيءِ الذي لهُ الحدُّ الدالُّ على ما إنيّةُ الشيءِ"، يريدُ:- لكن ليسَ لهذا المحدودِ كليّةٌ، أي ليسَ هو كلًّا بالطبعِ، أي واحدًا، وإنَّما الحدُّ المعرّفُ ماهيّةَ الشيءِ للأشياءِ التي هيَ كلٌّ وواحدٌ، يعني أنَّ الأبيضَ ليسَ هو كلًّا وواحدًا، وإنَّما هو مجموعٌ من إنسانٍ وبياضٍ.

وقولُهُ: "وإذا قيلَ آخرُ على آخرَ، فليسَ هو ما هو هذا الشيءُ، مثلَ الإنسانِ الأبيضِ، فإنَّهُ ليسَ هو هذا الشيءُ إذ كانَ هذا إنَّما هو للجواهرِ فقط"، يريدُ:- وليسَ إذا قيّدَ معنىً عامٌّ بمعنىً خاصٍّ، أو حملَ أحدُهُما على الآخرِ، كانت طبيعةُ أحدِهما هيَ طبيعةَ الثاني، وكانَ المجموعُ منهُما كلًّا، إذ كانَ هذا إنَّما يوجدُ في الأوصافِ الجوهريّةِ، وهذا شيءٌ قد تبيّنَ في علمِ المنطقِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٣

فإذَا ما هوَ بالآنيَّةِ هوَ هوَ لجميعِ الأشياءِ التي كلمتُهَا حدُّهَا، والحدُّ ليسَ هوَ للذي اسمُهُ وكلمتُهُ يدلانِ على أشياءَ هيَ هيَ، وإلَّا فسيكُونُ جميعُ الكلِمِ حدودًا، فإنَّ لكلِّ كلمةٍ اسمًا، فإذَا سيكونُ جميعُ الشعرِ المسمَّى الناسَ حدًّا، بلْ إذَا كانَ لشيءٍ أولًا، ومثلُ هذَا جميعُ الأشياءِ التي تقالُ لا بالذِي يقالُ آخرُ، فإذَا ما هوَ بالآنيَّةِ ليسَ هوَ ولا لواحدٍ منَ الصورِ التي لا جنسَ لهَا، بلْ لتلكَ فقطْ، فإنهَا يظَنُّ أنهَا لا تقالُ بنوعِ الشركةِ والانفعالِ ولا مثلَ العرضِ.

ترجمة حديثة: فإذن، لأيِّ الأشياء توجدُ الماهيَّة (ما به الشيء هو هو)؟ إنها لتلك التي يكون القولُ الدالُّ عليها حدًّا. والحدُّ ليس هو أن يدلَّ الاسمُ والقولُ على معنىً واحدٍ (لأنَّه لو كان كذلك لكانت جميعُ الأقاويل حدودًا، إذ قد يوجد لكلِّ قولٍ اسمٌ يساويه، ولصارت حينئذٍ "الإلياذة" حدًّا)، بل هو ما كان لشيءٍ ما أوَّل. وهذه [الأوائل] هي الأشياء التي تُقال لا على جهةِ أنَّ شيئًا يُقال على شيءٍ آخر. فليس يوجد إذن لأيٍّ من الأشياء التي ليست أنواعًا لجنسٍ ماهيَّةٌ، بل لهذه [الأنواع] وحدها. وذلك أنَّ هذه [الأنواع] يُرى أنها لا تُقال على سبيل المشاركة، ولا الانفعال، ولا كما يُقال العَرَض.

التّفسيرُ

قولُهُ: "فإذَا ما هوَ بالآنيَّةِ هوَ هوَ لجميعِ الأشياءِ التي كلمتُهَا حدُّهَا"، يريدُ: فإذَا الماهيَّةُ المعطيَّةُ وجودَ الشيءِ هيَ لجميعِ الأشياءِ التي القولُ الدالُ عليها حدُّهَا.

ثمَّ قالَ: "والحدُّ ليسَ هوَ للذي اسمُهُ وكلمتُهُ يدلانِ على أشياءَ هيَ هيَ، وإلَّا فسيكُونُ جميعُ الكلمِ حدوداً"، يريدُ: والحدُّ ليسَ هوَ كلَّ قولٍ يدلُّ على ما يدلُّ عليه اسمُ الشيءِ، بلْ يجبُ أنْ يكونَ القولُ معَ موافقتِهِ للاسمِ يدلُّ منهُ على المحمولاتِ الجوهريَّةِ التي بهَا قوامُهُ.

ثمَّ أتى بالمحالِ اللازمِ لمنْ يضعُ أنَّهُ يكفِي في رسمِ الحدِّ أنْ يكونَ قولًا مركبًا دلالتُهُ مساويَةً لدلالةِ الاسمِ الذي لذلكَ الشيءِ، فقالَ: "وإلَّا فسيكُونُ جميعُ الكلمِ حدوداً، فإنَّ لكلِّ كلمةٍ اسماً"، يريدُ: ومنْ يضعُ هذَا يلزمُهُ أنْ تكونَ جميعُ الأقاويلِ المركَّبةِ التي لهَا أسماءٌ حدوداً، فإنَّ لجميعِ الأقاويلِ المركَّبةِ أسماءً، أوْ يمكنُ أنْ يوضَعَ لهَا أسماءٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذَا سيكونُ جميعُ الشعرِ المسمَّى الناسَ حدًّا"، يريدُ: وإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ لزمَ أنْ تكونَ جميعُ الأقاويلِ التي لهَا أسماءٌ حدوداً، وإنَّمَا قالَ ذلكَ لأنَّ أكثرَ القصائدِ الموجودةِ في أشعارِهِمْ كانَ لكلِّ واحدٍ منهَا اسمٌ يخصُّهَا.

ثمَّ قالَ: "بلْ إذَا كانَ لشيءٍ أولًا، يريدُ": بلْ إذَا كانتِ الأسماءُ المساويةُ لدلالةِ الأقاويلِ تدلُّ على الشيءِ دلالةً أولى، أيْ على ذاتِهِ.

ثمَّ شرحَ ما معنى الدلالةِ الأولى، فقالَ: "ومثلُ هذَا جميعُ الأشياءِ التي تقالُ لا بالذي يقالُ آخرُ"، يريدُ: ومثلُ هذهِ الأسماءِ هيَ الأسماءُ التي تسمى بهَا الأشياءُ لا منْ قبلِ أمورٍ خارجةٍ عنْ ذاتِهَا، مثلُ التي تسمى بأعراضِهَا، فإنَّ أسماءَ هذهِ ليسَتْ تدلُّ على ذواتِهَا دلالةً أولى، بلْ إنَّمَا تدلُّ إنْ دلَّتْ بتوسُّطِ تلكَ الأعراضِ، فلذلكَ ما يجبُ أنْ لا تكونَ الأقاويلُ المساويةُ دلالتُهَا لدلالةِ تلكَ الأسماءِ حدوداً.

ثمَّ قالَ: "فإذَا ما هوَ بالآنيَّةِ ليسَ هوَ ولا لواحدٍ منَ الصورِ التي لا جنسَ لهَا، بلْ لتلكَ فقطْ"، يريدُ: فإذَا الحدودُ التي تدلُّ على ماهيَّاتِ الأشياءِ ليسَ هيَ

لواحدٍ منَ الصورِ التي لا جنسَ لهَا، أيْ الصورِ التي موضوعُهَا ليسَ جنسًا لهَا، وإنَّمَا قالَ ذلكَ لأنَّ الأعراضَ موضوعُهَا منْ غيرِ طبيعتِهَا، ولذلكَ لمْ تكنْ أجناسًا لهَا.

وقولُهُ: "فإنهَا يظَنُّ أنهَا لا تقالُ بنوعِ الشركةِ والانفعالِ ولا مثلَ العرضِ"، يريدُ: وإنَّمَا صارَ للصورِ الجوهريَّةِ فقطْ جنسٌ، أيْ موضوعٌ منْ طبيعتِهَا، منْ قبلِ أنَّهُ يظَنُّ أنهَا لا توجدُ بمشاركةِ غيرِهَا لهَا كالأعراضِ، ولا هيَ انفعالاتٌ لأشياءَ أخرَ، أيْ لمَا توجدُ فيهِ، وبالجملةِ ليستْ منْ طبيعةِ الأعراضِ التي وجودُهَا في غيرِهَا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٤

فإذا تكونُ كَلِمَةٌ لِكُلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ الأُخَرِ تَدُلُّ عَلى ما هِيَ أوِ اسْمٌ إنْ كانَ لَها يَدُلُّ إنَّ كَذا لِكَذا أَوْ بَدَلَ كَلِمَةِ مَبْسوطَةٍ كَلِمَةٌ أَشَدُّ فَحْصاً، فَأَمّا حَدٌّ فَلَيْسَ يَكونُ لَها وَلا ما هُوَ بِالأَنِيَّةِ، فَإِنَّ الحَدَّ أَيْضاً يُقالُ بِأَنْواعٍ كَثيرَةٍ مِثْلَ ما يُقالُ ما هُوَ، فَإِنَّ ما هُوَ بِنَوْعٍ واحِدٍ يَدُلُّ عَلى الجَوْهَرِ وَعَلى هَذا الشَّيْءِ، وَبِنَوْعٍ آخَرَ عَلى كُلِّ واحِدٍ مِنَ المَقولاتِ مِثْلَ الكَمِّيَّةِ وَالكَيْفِيَّةِ وَسائِرِ الأُخَرِ الَّتي مِثْلَ هَذِهِ، فَإِنّا كَمِثْلِ ما نَسْأَلُ في الجَوْهَرِ بِنَوْعٍ مَبْسوطٍ وَنَقولُ ما هُوَ، كَذَلِكَ نَسْأَلُ في الكَمِّيَّةِ بِنَوْعٍ ما ما هِيَ، فَإِذاً الكَمِّيَّةُ وَالكَيْفِيَّةُ مِنَ الَّتي تُقالُ ما هِيَ، وَلَكِنْ لَيْسَ بِنَوْعٍ مَبْسوطٍ بَلْ كَما قالَ بَعْضُ النّاسِ بِنَوْعٍ مَنْطِقِيٍّ في الَّذي لَيْسَ هُوَ، إنَّ الَّذي لَيْسَ هُوَ لا بِنَوْعٍ مَبْسوطٍ بَلِ الَّذي لَيْسَ هُوَ كَذَلِكَ، وَالكَيْفِيَّةُ أَيْضاً.

ترجمة حديثة: فأمّا القولُ الدالُّ على كلّ شيءٍ، فإنه سيكون دالاً على ما يعنيه الاسم، وهذا المعنى قائمٌ فيه، أو قد يكونُ بقولٍ أبسطَ أوضح. ولكنه لن يكونَ حدّاً، ولا هو "ما به الشيء هو هو" [أي الماهية]. وهل يُقال الحدُّ أيضاً، كما يُقال "ما هو الشيء"، على أنحاءٍ كثيرة؟ الحق أن "ما هو الشيء" يُقال على نحوٍ بمعنى الجوهر وما يدل عليه، وعلى نحوٍ آخر بمعنى كلّ واحدٍ من سائر المقولات، كالكمّ، والكيف، وكلّ ما يجري هذا المجرى. فكما أن "الموجود" يُحمل على كلّ شيء، ولكن ليس على نحوٍ واحد، بل يُحمل على هذا [الجوهر] أولاً، وعلى تلك [الأعراض] بالتبع، كذلك "ما هو الشيء" هو على الإطلاق للجوهر، ولغيره على نحوٍ ما. فإنه يمكننا أن نسأل: ما هو الكيف؟ ولذلك فإن الكيف هو أيضاً من الأشياء التي لها "ما هو الشيء"، ولكن ليس على الإطلاق. بل كما يقول بعضهم في الجدل المنطقي عن "اللا موجود" إنه موجود، لا على الإطلاق، بل بصفته "لا موجوداً"، فكذلك الأمر في الكيف.

التّفْسيرُ

لَمّا بَيَّنَ أيْضاً أنَّ الحَدَّ بِإطْلاقٍ إنَّما يوجَدُ لِلْجَواهِرِ، وَأنَّ الحَدَّ لا يوجَدُ لِلأعْراضِ لِكَوْنِها مُرَكَّبَةً مِنْ جَوْهَرٍ وَعَرَضٍ، يُريدُ أنْ يُبَيِّنَ مِقْدارَ ما يوجَدُ لِلأعْراضِ مِنْ مَعْنى الحَدِّ، فَقالَ: "فإذا تَكونُ كَلِمَةٌ لِكُلِّ واحِدٍ مِنَ الأشياءِ الأُخَرِ تَدُلُّ عَلى ما هِيَ"، يُريدُ: وإذا تَقَرَّرَ أنَّهُ لَيْسَ يُلْفى لِسائِرِ المَقولاتِ كَلِمَةُ الجَوْهَرِ أيْ حَدُّهُ، فَنَقولُ إنَّهُ يَكونُ لِكُلِّ واحِدٍ مِنَ الأشياءِ الَّتي هِيَ لا جَواهِرَ كَلِمَةٌ أيْ قَوْلٌ يَدُلُّ عَلى ما هِيَ عليه في أنْفُسِها لا كَلِمَةٌ بِإطْلاقٍ أعْني حَدّاً.

ثُمَّ قالَ: "أوِ اسْمٌ إنْ كانَ لَها يَدُلُّ إنَّ كَذا لِكَذا"، يُرِيدُ: وَكَذَلِكَ إنْ وُضِعَ لَها اسْمٌ كانَ الاسْمُ يَدُلُّ إنَّ كَذا مَوْجودٌ لِكَذا، أيْ يَدُلُّ عَلى قَوْلٍ مُرَكَّبٍ مِنْ مَعْنَيَيْنِ مَوْضوعٍ وَمَحْمُولٍ، وَإنَّما قالَ ذَلِكَ لأنَّ قَوْلَنا إنْسانٌ أبْيَضُ إنْ كانَ لَهُ اسْمٌ فَهُوَ يَدُلُّ عَلى إنْسانٍ يوجَدُ لَهُ أوْ فيهِ بَياضٌ.

وَقَوْلُهُ: "أوْ بَدَلَ كَلِمَةٍ مَبْسوطَةٍ كَلِمَةٌ أشَدُّ فَصْلاً"، يُرِيدُ: أوْ نُسَمّيهِ بَدَلَ قَوْلِنا حَدٌّ بِإطْلاقِ قَوْلاً أشَدَّ بَياناً مِنَ الاسْمِ، وَذَلِكَ أنَّهُ إنْ وُجِدَ لَها قَوْلٌ أوْ حَدٌّ فَإنَّما يوجَدُ لَها ما هُوَ أشَدُّ إيضاحاً مِنَ الاسْمِ لا حَدٌّ بِإطْلاقٍ.

ثُمَّ قالَ: "فَأمّا حَدٌّ فَلَيْسَ يَكونُ لَها وَلا ما هُوَ بِالأنِيَّةِ"، يُرِيدُ: فَأمّا الحَدُّ المُطْلَقُ فَلَيْسَ يَكونُ لَها وَلا الماهِيَّةُ المُطْلَقَةُ أيِ المُعْطِيَةُ الوُجودَ، فَكَأنَّهُ قالَ: وَإنَّما لَمْ يُلْفَ لَها الحَدُّ المُطْلَقُ لأنْ لَيْسَ لَها الماهِيَّةُ المُطْلَقَةُ.

وَلَمّا عَرَفَ أنَّ لَها حُدوداً بِجِهَةٍ ما، عَرَفَ أنَّ هَذِهِ التَّسْمِيَةَ إنَّما ساغَتْ لَهُ فيها مِنْ قِبَلِ أنَّ الحَدَّ يُقالُ عَلى أنْواعٍ كَثيرَةٍ بِتَقْديمٍ وَتَأْخيرٍ لا بِاشْتِراكِ الاسْمِ، فَقالَ: "فَإنَّ الحَدَّ أيْضاً يُقالُ بِأنْواعٍ كَثيرَةٍ عَلى ما يُقالُ ما هُوَ"، يُرِيدُ: فَإنَّ الحَدَّ يُقالُ عَلى أنْواعٍ كَثيرَةٍ عَلى عَدَدِ ما يُقالُ في جَوابِ ما هُوَ[15].

---

[15] يوضح الشارح تناقضًا ظاهريًا في معالجته لمسألة تعريف الجواهر المركبة ضمن المقالة السابعة من "ما بعد الطبيعة". فبينما يقرّ في التعليق الثاني عشر بأن الجواهر المركبة لها حدود، فإنه يناقض ذلك صراحةً في التعليق السابع.
يحلّ الشارح هذا التباين بالتمييز بين المقصود بـ"المركبات" في كل سياق:
1. في التعليق السابع (المركبات ليس لها حدود): يقصد بـ"المركبات" الجزئيات. هذه الجزئيات لا يمكن تكوين علم عنها، سواء عن طريق التعريف أو البرهان، بل تُدرك إدراكًا حسيًا مباشرًا فحسب.
2. في التعليق الثاني عشر (المركبات لها حدود): يقصد بـ"المركبات" الكليات هذه الكليات هي التي يمكن أن تُعرف بشكل كامل وتُشكِّل موضوعات صالحة للبرهان.

ثُمَّ أَخَذَ يُعَدِّدُ تِلْكَ الأَنْوَاعَ المُخْتَلِفَةَ الماهِيَّة، فَقَالَ: "فَإِنَّ ما هُوَ بِنَوْعٍ واحِدٍ يَدُلُّ عَلَى الجَوْهَرِ وَعَلَى هَذا الشَّيْءِ"، يُرِيدُ: فَإِنَّ ما تَدُلُّ عليه الماهِيَّةُ هُوَ بِنَوْعٍ مُتَقَدِّمٍ الحَدَّ لِلْجَوْهَرِ وَلِهَذا الشَّيْءِ المُشارِ إِلَيْهِ أَعْنِي القائِمَ بِذاتِهِ.

ثُمَّ قالَ: "وَبِنَوْعٍ آخَرَ عَلَى كُلِّ واحِدَةٍ مِنَ المَقولاتِ"، يُرِيدُ: وَالَّذي يَدُلُّ عَلى ماهِيَّةِ كُلِّ واحِدَةٍ مِنَ المَقولاتِ يَدُلُّ عَلى نَوْعٍ آخَرَ، وَالسَّبَبُ في ذَلِكَ أَنَّهُ لَمّا كانَتِ الماهِيَّةُ في الجَوْهَرِ توجَدُ عَلى غَيْرِ الوَجْهِ الَّذي توجَدُ عليه في سائِرِ المَقولاتِ، وَذَلِكَ أَنَّها توجَدُ في الجَوْهَرِ بِإِطْلاقٍ وَفي سائِرِ المَقولاتِ بِتَقْييدٍ، كانَتْ هَذِهِ حالُ الحُدودِ الَّتي تَدُلُّ عَلى هاتَيْنِ الماهِيَّتَيْنِ، وَذَلِكَ أَنَّ نِسْبَةَ الحَدِّ يَنْبَغي أَنْ تَكونَ إِلى الحَدِّ كَنِسْبَةِ الماهِيَّةِ إِلى الماهِيَّةِ.

وَلَمّا ذَكَرَ أَنَّ لَها حُدوداً ما وَماهِيّاتٍ ما، أَخَذَ يَحْتَجُّ لِذلِكَ إِذْ كانَ كَثيرٌ مِنَ القُدَماءِ يُنْكِرونَ أَنْ تَكونَ لَها ماهِيّاتٌ أَوْ أَنْ تكونَ موْجودَةً، فَقالَ: "فَإِنّا كَمِثْلِ ما نَسْأَلُ في الجَوْهَرِ بِنَوْعٍ مَبْسوطٍ وَنَقولُ ما هُوَ، كَذَلِكَ نَسْأَلُ في الكَمِّيَّةِ بِنَوْعٍ ما ما هِيَ"، يُرِيدُ: وَالدَّليلُ عَلى أَنَّ لِسائِرِ الأَعْراضِ ماهِيّاتٍ أَنّا كَمِثْلِ ما نَسْأَلُ بِحَرْفِ ما عَنْ ماهِيّاتِ الجَواهِرِ بِإِطْلاقٍ وبِحَرْفِ ما هُوَ، كَذلِكَ نَسأَلُ بِحَرْفِ ما هُوَ بِنَوْعٍ ما عَنْ سائِرِ المَقولاتِ مِثْلَ ما نَسْأَلُ ما هوَ الكَيْفُ وما هُوَ الكَمُّ.

ثُمَّ قالَ: "بَلْ كَما قالَ بعضُ الناسِ بنوعٍ منطقيٍّ في الذي ليسَ هوَ؛ إِنَّ الذي ليسَ هوَ لا بنوعٍ مبسوطٍ، بلِ الذي ليسَ هوَ كَذَلِكَ"، يُرِيدُ:- إِنَّ اسمَ الحَدِّ لها ليسَ يقالُ بنوعٍ مطلقٍ، بلْ إِنَّما الحَدُّ لها على نحوِ ما قيلَ في حدِّ العدمِ، أَيْ إِنَّهُ

يؤكد الشارح هذا التمييز في التعليق السابع والعشرين، حيث يذكر أن "المحسوسات" تُدرك بطريقتين: إحداهما لا تُنتج علمًا بل مجرد صورة (خيال)، وهي خاصة بالجزئيات؛ والأخرى تُفضي إلى علم حقيقي، وهي التي تتعلق بـ"المعقولات الكلية".

الذي ليسَ بموجودٍ كذا أوْ كذا، أيْ إنَّهُ عدمُ كذا لا عدمٌ بإطلاقٍ. وإنَّما قالَ ذلكَ إذْ كانَ ليسَ ههنا ما ليسَ بموجودٍ على الإطلاقِ، فإنَّهُ لا يوجدُ عدمٌ مطلقٌ كما يوجدُ وجودٌ مطلقٌ، بلْ عدمٌ مضافٌ إذْ كانَ العدمُ عدماً لشيءٍ.

وقولُهُ "والكيفيةُ أيضاً" يريدُ:- ومقولةُ الكيفِ الحالُ فيها في هذا المعنى كالحالِ في سائرِ المقولاتِ، وإنَّما خصَّ الكيفَ فيما أحسبُ، لأنَّ حرفَ كيفَ قدْ يظنُّ بهِ أنَّهُ يدلُّ على الجوهرِ إذْ كانَ إذا سُئِلَ بهِ في الأنواعِ دلَّ على الجواهرِ، وإذا سُئِلَ بهِ في الأشخاصِ دلَّ على المقولةِ المسمَّاةِ كيفَ المعدودةِ في الأعراضِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٥

فقدْ ينبغي أنْ يكونَ عرضُ القولِ في كلِّ واحدٍ مِنَ الأشياءِ على ما ينبغي أنْ يقالَ عليه، ولا يكونَ في القولِ أكثرُ ممّا فيهِ، ولذلكَ إنْ كانَ قولُنا حينَنا هذا بيّناً، فسيكونُ ما هوَ في الآنيّةِ مثلَ ذلكَ أيضاً، ويكونُ بنوعٍ أوّلَ ومبسوطٍ للجوهرِ، ثمَّ للآخرِ أيضاً كمثلِ ما هوَ، لا ما هوَ بالآنيّةِ بنوعٍ مبسوطٍ. فقدْ ينبغي أنْ لا يقالَ هويّاتٌ هيَ هيَ بنوعِ مشاركةِ الاسمِ على الزّيادةِ والنّقصانِ، مثلَ الّذي ليسَ بمعلومٍ معلومٌ أيضاً، فإنَّ القولَ الصّحيحَ الّذي ليسَ بنوعِ اشتراكِ الاسمِ، بلْ بالنّسبةِ مثلَ الطبيِّ الّذي يضافُ إلى شيءٍ بأنّهُ هوَ هوَ وواحدٌ، لا بأنّهُ معَ ذلكَ هوَ هوَ وواحدٌ، ولا بنوعِ اشتراكِ الاسمِ أيضاً، فإنّهُ لا يقالُ جسمٌ طبيٌّ وفعلٌ طبيٌّ لا بنوعِ اشتراكِ الاسمِ ولا بنوعِ الواحدِ، بلْ بالإضافةِ إلى الواحدِ. فلتُقلْ هذهِ كيفَ ما أحبَّ أنْ يقولَ قائلُها، فإنّهُ ليسَ بينَها فصلٌ في القولِ البتّةَ.

ترجمة حديثة: فإذن يجب أن ننظر كيف ينبغي أن نتحدث عن كل شيء، ولكن ليس أكثر من نظرنا في كيفية وجوده في نفسه. ولهذا، وقد اتضح ما قيل، فإن "ما به الشيء هو هو" [الماهية] سيكون موجوداً كذلك، أولاً وعلى الإطلاق في الجوهر، ثم في سائر المقولات، كما أن "ما هو الشيء" ليس ماهيةً على الإطلاق، بل هو ماهيةٌ للكيف أو ماهيةٌ للكمّ.

فإنه لا بد لهذه [المحمولات] إما أن تُقال باشتراك الاسم، أو مع إضافةٍ أو حذفٍ، كما [نقول] عن "غير المعلوم" إنه "معلوم". فالأصوب ألا تُقال باشتراك الاسم ولا بمعنى واحد، بل كما [يُقال] "الطبّي"، من حيث إنه يُنسب إلى شيء واحد بعينه، لا أنه هو نفسه ذلك الشيء الواحد، ومع ذلك لا يُقال باشتراك الاسم. فإنه ليس يُقال عن الجسم الطبّي والعمل الطبّي والإناء الطبّي أنها "طبّية" باشتراك الاسم، ولا بحسب معنى واحد، بل بالنسبة إلى شيءٍ واحد. ولكن لا فرق في أيّ نحوٍ شاء أحدٌ أن يعبّر عن هذه الأمور.

التّفْسيرُ

قولُهُ "فقدْ ينبغي أنْ يكونَ عرضُ القولِ في كلّ واحدٍ مِنَ الأشياءِ على ما ينبغي أنْ يقالَ عليه، ولا يكونَ في القولِ أكثرُ ممّا فيهِ" يريدُ:- فقدْ ينبغي أنْ يكونَ القولُ في كلِّ واحدٍ مِنَ الأشياءِ على ما تقتضيهِ طبيعةُ ذلكَ الشّيءِ، وهذا هوَ الّذي أرادَ بقولِهِ "على ما ينبغي أنْ يقالَ عليه"، ولا يكونَ القولُ في الشّيءِ يتضمّنُ أمراً زائداً على طبيعتِهِ أوْ ناقصاً عنها، وهوَ الّذي أرادَ بقولِهِ "ولا يكونَ في القولِ أكثرُ ممّا فيهِ" أيْ في طبيعةِ الشّيءِ، وهذهِ هيَ الأقاويلُ العادلةُ. وإنّما قالَ ذلكَ لأنَّ مَن قالَ إنَّ للأعراضِ حدوداً فقدْ قالَ فيها أكثرَ ممّا فيها، وكذلكَ

مَن قالَ إنّهُ ليسَ ينطلقُ عليها اسمُ الموجودِ ولا الحدُّ فقدْ قالَ فيها أقلَّ ممّا في طبيعتِها. وإنّما قالَ ذلكَ فيما أحسبُ لأنَّ القدماءَ كانَ لهمْ فيها هذانِ المذهبانِ، فأتى هوَ بالوسطِ بينَهما الّذي هوَ الحقُّ. ولذلكَ أردفَ قولَهُ بأنْ قالَ "ولذلكَ إنْ كانَ قولُنا حينَنا هذا بيّناً فسيكونُ ما هوَ في الآنيّةِ مثلَ ذلكَ"، يريدُ:- ولذلكَ يجبُ إنْ كانَ قولُنا في الحدودِ قولاً عادلاً أنْ يكونَ قولُنا في الطّبائعِ الّتي تدلُّ عليها الحدودُ مثلَ ذلكَ، وإنّما قالَ ذلكَ لأنّهُ جعلَ مبدأَ الفحصِ عنْ هذهِ الطّبائعِ مِنَ الحدودِ.

ثمَّ قالَ "ويكونُ بنوعٍ أوّلَ ومبسوطٍ للجوهرِ ثمَّ للآخرِ أيضاً كمثلِ ما هوَ لا ما هوَ بالآنيّةِ بنوعٍ مبسوطٍ" يريدُ:- وإنْ كانَ قولُنا في الحدودِ صحيحاً فستكونُ الحدودُ نوعينِ، أحدُهما أوّلُ ومبسوطٌ وهوَ الحدُّ الّذي للجوهرِ، وهوَ الّذي أرادَ بقولهِ "ويكونُ بنوعٍ أوّلَ ومبسوطٍ للجوهرِ"، والثّاني لا بنوعٍ أوّلَ ومبسوطٍ بلْ بنوعٍ مطابقٍ لطبيعةِ الشّيءِ الّذي هوَ حدٌّ لهُ، وهذا هوَ الّذي دلَّ عليه بقولهِ "ثمَّ للآخرِ أيضاً كمثلِ ما هوَ" يريدُ:- فيكونُ الحدُّ بنوعٍ أوّلَ ومبسوطٍ للجوهرِ لأنّهُ الموجودُ المبسوطُ، ثمَّ يكونُ للعرضِ أيضاً كمثلِ ما هوَ العرضُ في وجودِهِ، لا مثلَ ما هوَ بنوعٍ مبسوطٍ إذْ كانَ ليسَ موجوداً بنوعٍ مبسوطٍ بلْ بتقييدٍ.

وقولُهُ "فقدْ ينبغي أنْ لا يقالَ هويّاتٌ هيَ هيَ بنوعٍ مشاركةِ الاسمِ على الزّيادةِ والنّقصانِ مثلَ الّذي ليسَ بمعلومٍ معلومٌ أيضاً" يريدُ:- وإذْ قدْ تبيّنَ أنَّ الهويّةَ بإطلاقٍ إنّما هيَ للجوهرِ، وأنَّ لهذهِ هويّاتٌ ما، فقدْ ينبغي أنْ لا يقالَ اسمُ الهويّةِ عليها باشتراكٍ محضٍ مثلَ الأسماءِ الّتي تقالُ على الموجبةِ والسّالبةِ وبالجملةِ على المتقابلاتِ، وهوَ الّذي دلَّ عليه بقولهِ "على الزّيادةِ والنّقصانِ"، وذلكَ أنَّ ما تزيدُهُ الموجبةُ تنقصُهُ السّالبةُ، ولذلكَ قالَ "مثلَ الّذي ليسَ بمعلومٍ معلومٌ أيضاً" يريدُ:- مثلَ الّذي يطلقُ اسمَ المعلومِ على المعلومِ والمجهولِ، وهوَ الّذي أرادَ

بقولهِ "الّذي ليسَ بمعلومٍ معلومٌ" أيْ يسمّى الّذي ليسَ بمعلومٍ معلوماً كما يسمّى المعلومُ معلوماً. ويحتملُ أنْ يريدَ:- بهذا أنَّ اسمَ المعلومِ يقالُ على المعلومِ بالعلمِ الحقيقيّ والمعلومِ بالسّفسطائيّ، وهذا النّوعُ مِنِ اشتراكِ الاسمِ هوَ متقدّمٌ في أصنافِ الأسماءِ المشتركةِ، وهذا كثيرٌ ما يوجدُ في لسانِ العربِ مثلَ الصّريمِ الّذي يدلُّ على الضّوءِ والظّلمةِ، والجليلِ يدلُّ على الصّغيرِ والكبيرِ.

ثمَّ قالَ "فإنَّ القولَ الصّحيحَ ليسَ باشتراكِ الاسمِ بلْ بالنّسبةِ" يريدُ:- فإنَّ القولَ الصّحيحَ في هذهِ هوَ أنَّ اسمَ الهويّةِ ليسَ يقالُ على الجوهرِ وعلى سائرِ المقولاتِ بنوعِ الاسمِ المشتركِ الّذي لا تشتركُ المعاني الّتي يدلُّ عليها في شيءٍ، بلْ بنوعِ الاسمِ الّذي يدلُّ على الأشياءِ المنسوبةِ إلى شيءٍ واحدٍ، مثلَ قولِنا طبّيٌّ في أشياءَ كثيرةٍ فإنّهُ اسمٌ يضافُ إلى شيءٍ واحدٍ وهوَ الطّبُّ، وليسَ هوَ شيئاً واحداً في الأشياءِ الّتي تنسبُ إليهِ، وهذا هوَ الّذي أرادَ بقولهِ "لا بأنّهُ معَ ذلكَ هوَ هوَ وواحدٌ" أيْ إنَّ هذهِ الأشياءَ تنسبُ إلى شيءٍ واحدٍ وليسَ ذلكَ الشّيءُ الواحدُ فيها معنىً واحداً منْ جميعِ الجهاتِ إلّا بطريقِ النّسبةِ، مثالُ ذلكَ قولُنا مبضعٌ طبّيٌّ ودواءٌ طبّيٌّ فإنّهما ينسبانِ إلى شيءٍ واحدٍ وهوَ الطّبُّ، وليسَ معنى الطبّيّ في المبضعِ هوَ معنى الطبّيّ في الدواءِ، فإنهُ لو كانَ ذلكَ كذلكَ لكانَ قولنا فيهما إنهما طبّيّ مثلَ قولنا حيوانٌ في الأشياءِ الكثيرةِ الحيّةِ.

ثمَّ قالَ: "ولا بنوعِ اشتراكِ الاسمِ" يريدُ: وإذا كانَ هذا هكذا فليسَ اسمُ الموجودِ أو الهويةِ يدلُّ على المقولاتِ بنوعِ الاسمِ المشتركِ ولا بنوعِ الاسمِ المتواطئِ.

ثمَّ قالَ: "فإنهُ لا يقالُ جسمٌ طبّيّ وفعلٌ طبّيّ باشتراكِ الاسمِ ولا بنوعِ الواحدِ بل بالإضافةِ إلى الواحدِ"، يريدُ: وإنما لم يكن اسمُ الموجودِ يقالُ عليها باشتراكِ

الاسمِ ولا بالتواطؤِ، لأنهُ يقالُ اسمُ الموجودِ على الأعراضِ بمنزلةِ ما يقالُ جسمٌ طبيّ وفعلٌ طبيّ، وهذا لا يقالُ باشتراكِ الاسمِ ولا بالتواطؤِ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: ولا بنوعِ الواحدِ، يعني ولا يدلُّ عليها بمعنى هوَ شيءٌ واحدٌ، بل بمعانٍ مختلفةٍ هيَ مضافةٌ إلى شيءٍ واحدٍ. وإنما قالَ هذا لأنَّ قولنا في واحدٍ واحدٍ من المقولاتِ إنهُ موجودٌ هوَ مشتقٌّ من شيءٍ واحدٍ وهوَ الوجودُ، وليسَ معنى الوجودِ في واحدٍ واحدٍ منها هوَ معنى واحدٌ، كما أنَّ قولنا في الدواءِ والمبضعِ وما أشبهَ ذلكَ طبيٌّ ينسبانِ إلى شيءٍ واحدٍ، وليسَ ما يوجدُ فيهما من ذلكَ الشيءِ الواحدِ واحداً من جميعِ الجهاتِ، بل إن كانا واحداً فمن قبلِ أنهما يؤديانِ إلى غايةٍ واحدةٍ ويصدرانِ عن فاعلٍ واحدٍ وهوَ الطبُّ.

وقوله: "فلتقل هذه كيفَ ما أحبَّ أن يقولَ قائلها فإنهُ ليسَ بينها فصلٌ في القولِ البتةَ" يريدُ: وإذا فهمَ من دلالةِ اسمِ الموجودِ عليها هذا المعنى، فليسمِ الإنسانُ هذهِ الأقاويلَ الدالةَ على طبيعتها كيفَ ما أحبَّ، إمّا أن يسميها حدوداً أو يخصَّ باسمِ الحدِّ مقولةَ الجوهرِ ويسمي ما عداها رسوماً. ولذلكَ قالَ بعدَ هذا: "بيّنَ أنَّ الحدَّ بنوعٍ أولٍ ومبسوطٍ أيضاً، وما هوَ بالأنيةِ للجواهرِ".

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٦

ولكنَّ هذا بينٌ أنَّ الحدَّ بنوعٍ أولٍ ومبسوطٍ أيضاً، وما هو بالآنيةِ للجواهرِ، وهو لسائرِ الأشياءِ مثلُ ذلكَ أيضاً، لكنْ لا بنوعٍ أولٍ، فإنهُ ليسَ بمضطرٍ إنْ نحنُ وضعنا موضوعاً ما أنْ يكونَ حدُّهُ الذي يدلُّ كدلالةِ الكلمةِ، بل كلمةٌ ما، وهذا أيضاً إذا كانَ الواحدُ لا بأنهُ متصلٌ مثلُ كتابِ الناسِ، وجميعِ التي تتصلُ برباطٍ يجمعُ، بل إذا كانَ واحداً على الأنواعِ التي يقالُ الواحدُ بها. فأما الهويةُ

فمنها ما يدلُّ على هذا الجوهرِ، وبعضُها يدلُّ على الكميةِ، وبعضُها على الكيفيةِ، ولذلكَ يكونُ للإنسانِ الأبيضِ كلمةٌ وحدٌ أيضاً، ولكنَّ بنوعٍ آخرَ، وللجوهرِ بنوعٍ.

ترجمة حديثة: ولكنّ هذا بَيّنٌ: أن الحدّ على الإطلاق و"ما به الشيء هو هو" [الماهية] هما أولاً للجوهر، وأنهما وإن كانا لسائر المقولات أيضاً، فليسا لها على جهة الأولوية.

إذ ليس من الضروري، إذا سلّمنا بهذا، أن يكون حدّ الشيء هو كلّ قولٍ يدل على نفس معناه، بل قولٌ ما بعينه. وهذا القول يكون واحداً، لا بمجرد الاتصال، كالإلياذة أو كل ما جُمع بالربط، بل لكونه دالاً على واحد. والواحد يُقال كما يُقال الموجود. فالموجود منه ما يدل على "ما هو"، ومنه ما يدل على كمّ، ومنه ما يدل على كيف. ولهذا، سيكون للـ"إنسان الأبيض" قولٌ وحدٌ، ولكن على نحوٍ آخر، سيكون [قولٌ وحدٌ] للأبيض، وللجوهر.

التّفْسيرُ

لما ذكرَ أنهُ لا فرقَ بينَ أنْ يسميَ الإنسانُ الأقاويلَ الدالةَ على ماهيةِ كلِّ واحدٍ منَ المقولاتِ حدوداً أو لا يسميَها إذا فهمَ طبيعةَ الوجودِ في كلِّ واحدٍ منها، قالَ: "ولكنَّ هذا بينٌ أنَّ الحدَّ بنوعٍ أولٍ ومبسوطٍ أيضاً، وما هو بالآنيةِ للجواهرِ، وهو لسائرِ الأشياءِ مثلُ ذلكَ أيضاً، لكنهُ لا بنوعٍ أولٍ". يريدُ:- فقد تبينَ منْ هذا القولِ أنَّ الحدَّ بنوعٍ أولٍ وبإطلاقٍ، وأنَّ الماهيةَ المطلقةَ التي يدلُّ عليها الحدُّ هو للجواهرِ، وتبينَ أيضاً أنَّ لسائرِ الأشياءِ الباقيةِ مثلُ ذلكَ أيضاً حدودٌ، لكنها لا بنوعٍ أولٍ ومبسوطٍ، بل بنوعٍ ثانٍ ومتأخرٍ عنِ الأولِ.

ثمَّ قالَ: "فإنهُ ليسَ بمضطرٍ إنْ نحنُ وضعنا موضوعاً ما أنْ يكونَ حدُّهُ الذي يدلُّ كدلالةِ الكلمةِ، بل كلمةٌ ما"، يريدُ:- فإنهُ ليسَ بمضطرٍ إنْ وضعنا شيئاً ما موجوداً أنْ يكونَ لهُ حدٌ يدلُّ عليه كدلالةِ الحدِّ المطلقِ، بل إنما يجبُ إنْ لم يكنْ لهُ الحدُّ المطلقُ أنْ يكونَ لهُ حدٌ ما، وإنما قالَ ذلكَ لئلا يقولَ قائلٌ "أنَّ الحدَّ هو واحدٌ لجميعِ الأشياءِ".

ولما شرطَ في الأشياءِ التي لها حدودٌ أنْ تكونَ واحدةً، استثنى منها الأشياءَ التي يقالُ فيها واحدةً بالرباطِ والتماسِ، إذ كانتْ هذهِ ليسَ لها حدٌ واحدٌ لا بإطلاقٍ ولا بتقييدٍ، فقالَ: "وهذا أيضاً إذا كانَ الواحدُ لا بأنهُ متصلٌ مثلُ الكتابِ الذي يسمى الناسُ، وجميعِ التي تتصلُ برباطٍ يجمعُ، بل إذا كانَ واحداً بأحدِ الأنواعِ التي يقالُ الواحدُ بها"، يريدُ:- وإنما يجبُ في الشيءِ أنْ يكونَ لهُ حدٌ إذا كانَ اسمُ الواحدِ يقالُ عليه لا كما يقالُ في الكتابِ الواحدِ، مثلُ الكتابِ الذي يدعى منْ كتبِ الناسِ أنهُ واحدٌ منْ قبلِ أنهُ يتصلُ بحروفِ الرباطِ، أو أنهُ في غرضٍ واحدٍ، ولا على نحوِ ما يقالُ في جميعِ الأشياءِ التي يقالُ فيها إنها واحدةٌ منْ قبلِ الرباطِ الجامعِ لها، بل إذا كانَ يقالُ عليه واحداً بنوعٍ منَ الأنواعِ الحقيقيةِ التي يقالُ اسمُ الواحدِ عليها على ما تقدمَ ذكرُهُ في المقالةِ التي فصلَ فيها على كمْ نوعٍ يقالُ الواحدُ.

ثمَّ قالَ: "فأما الهويةُ فمنها ما يدلُّ على هذا الجوهرِ، وبعضُها يدلُّ على الكميةِ، وبعضُها يدلُّ على الكيفيةِ"، يريدُ:- وإذا كانَ اسمُ الهويةِ والموجودِ منها ما يدلُّ على هذا الجوهرِ، ومنها ما يدلُّ على هذهِ الكيفيةِ، ومنها ما يدلُّ على الكميةِ، فظاهرٌ أنهُ لا يكونُ الحدُّ لها والاسمُ بمعنىً واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ يكونُ للإنسانِ الأبيضِ كلمةٌ وحدٌ أيضاً، ولكنْ بنوعٍ آخرَ، وللجوهرِ بنوعٍ"، يريدُ:- ولذلكَ يكونُ للإنسانِ الأبيضِ أيضاً اسمٌ وحدٌ، وكذلكَ لواحدٍ واحدٍ منْ سائرِ المقولاتِ، ولكنْ يكونُ الحدُّ لها والاسمُ بنوعٍ، وللجوهرِ بنوعٍ آخرَ.

الفصل الرابع: إشكالاتٌ حول تعريفات المركّبات (وهي التي تُقال بالزيادة)، من جهة أن تعريف الجواهر أولاً هو تعريفٌ على الإطلاق، وأما تعريفُ غيرها فبوجهٍ ما

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٧

فإنْ قالَ قائلٌ إنَّ الكلمةَ التي قبلتِ الزيادةَ ليسَ بحدّ، ففي ذلكَ تحيرٌ؛ فإنَّهُ إنْ لم يكنْ فما حدُّ التي ليستْ ببسيطةٍ بل هيَ مجموعةٌ معاً؟ فمضطرٌ أنْ يدلَّ عليها إنَّها قابلةُ الزيادةِ، كقولِي أنفٌ وعمقٌ، والفطوسةُ التي تقالُ من كِلَيْهِمَا؛ فإنَّ هذا في ذا، والعمقُ ليسَ هو انفعالُ الأنفِ بنوعِ العرضِ ولا الفطوسةُ بل بذاتِها، ولا كما لقليشٍ أو للإنسانِ إنَّهُ قليشٌ أبيضُ؛ فإنَّهُ عرضَ لهُ أنْ يكونَ إنساناً، بل كالذكرِ للحيوانِ، والمساوِي للكميةِ، وجميعُ التي يقالُ إنَّها بذاتِها إنَّها للأشياءِ، وهذهِ جميعُ التي فيها إمَّا الكلمةُ وإمَّا الاسمُ الذي هذا الانفعالُ لهُ، ولا يمكنُ أنْ يدلَّ من غيرِهِ كما يمكنُ الأبيضُ من غيرِ الإنسانِ، ولكنَّ الأنثى من غيرِ الحيوانِ لا

يمكنُ، فإذاً إمَّا ألا يكونَ مقتناً لهذهِ ما هو بالآنيةِ والحدِّ أيضاً البتةَ، أو إنْ كانَ فبنوعٍ آخرَ كما قلْنا.

ترجمة حديثة: ولكن هنا شبهة، إذا لم يقل أحد إن الحدّ هو القول الذي يتم "بالزيادة"، والذي يكون حدًّا لا للبسيط على الإطلاق، بل "للمركبات". فإنه من الضروري أن يتضح [المعنى] بالزيادة. وأعني بذلك، على سبيل المثال، الأنف والتقعّر والفَطَس، [فالأفطس] هو ما يُقال من كليهما؛ لأن هذا [التقعر] في هذا [الأنف]، وليس بالعَرَض، فليس التقعّر ولا الفَطَس عَرَضًا للأنف، بل هو له "بذاته". وليس مثل [وصف] كالياس أو الإنسان بالأبيض، لأن كالياس أبيض، وقد اتفق له أن يكون إنسانًا؛ بل مثل [وصف] الحيوان بالذكر، والكَمّ بالمساوي، وكل الأشياء التي تُقال إنها موجودة "بالذات". وهذه هي الأشياء التي يكمن فيها إما قولُ أو اسمُ الشيء الذي هي عَرَض له؛ ولا يمكن إيضاحها بشكل منفصل، كما يمكن [إيضاح] الأبيض بدون الإنسان، ولكن لا يمكن [إيضاح] المؤنث بدون الحيوان. ولذلك، فإن هذه الأشياء [المركبة]، إما أنه لا حدّ لها أصلًا، أو إن كان لها حدّ، فهو على نحو آخر غير الذي ذكرناه.

التّفْسيرُ

قولُهُ: "فإنْ قالَ قائلٌ إنَّ الكلمةَ التي قبلتِ الزيادةَ ليستْ بحدٍّ ففي ذلكَ تحيرٌ"، يريدُ:- فإنْ قالَ قائلٌ إنَّ الحدودَ التي يزادُ فيها طبيعةٌ غيرُ طبيعةِ المحدودِ الذي يقصدُ حدَّهُ ليستْ حدوداً أصلاً، فإنَّ في ذلكَ شكاً.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ إنْ لم تكنْ فما حدُّ التي ليستْ ببسيطةٍ بل مركبةٌ"، وإنَّما يعني أنَّهُ يلزمُ هذا الوضعَ أمرٌ شنيعٌ، وهو أنْ تكونَ الحدودُ للبسائطِ دونَ المركباتِ من

جوهرٍ وعرضٍ تركيباً ذاتياً لا تركيباً عرضياً مثلَ الإنسانِ الأبيضِ، ولذلكَ قالَ: "فمضطرٌ أنْ يدلَّ عليها إنَّها قابلةٌ للزيادةِ"، يريدُ:- فمضطرٌ أنْ يقالَ في الحدودِ التي تدلُّ على الأشياءِ المركبةِ بالذاتِ من جوهرٍ وعرضٍ إنَّها قابلةٌ للزيادةِ.

ثمَّ قالَ: "كقولِي أنفٌ وعمقٌ والفطوسةُ التي تقالُ من كِلَيْهِمَا"، يريدُ:- مثلَ قولِنا أنفٌ وعمقٌ والفطوسةُ التي تدلُّ على أنفٍ وعمقٍ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ هذا في ذا والعمقُ ليسَ هو انفعالُ الأنفِ بنوعِ العرضِ ولا الفطوسةُ بل بذاتِها"، يريدُ:- وإنَّما كانَ واجباً أنْ يكونَ حدُّ الفطوسةِ من كِلَيْهِمَا؛ لأنَّ الفطوسةَ تدلُّ على الأنفِ والعمقِ، وليسَ العمقُ هو انفعالٌ موجودٌ في الأنفِ بنوعِ العرضِ بل بالذاتِ.

ثمَّ قالَ: "ولا كما لقليشٍ أو للإنسانِ إنَّهُ قليشٌ أبيضُ"، يريدُ:- وليسَ وجودُ الفطسِ للأنفِ مثلَ وجودِ البياضِ لإنسانٍ ما مثلَ زيدٍ أو عمروٍ أو للإنسانِ، وإنَّما أرادَ أنَّ الفطسَ هو للأنفِ من الأعراضِ الذاتيةِ، والبياضَ للإنسانِ من الأعراضِ الغيرِ ذاتيةٍ، ولذلكَ لم يجبْ إذا قصدَ إلى حدِّ البياضِ أنْ يؤخذَ في حدِّهِ الإنسانُ كما يجبُ في حدِّ الفطسِ أنْ يؤخذَ فيهِ الأنفُ، فإنَّ هذا الاسمَ إنَّما يدلُّ على الأمرينِ جميعاً، أعنِي على عمقٍ في أنفٍ.

وقولُهُ: "فإنَّهُ عرضَ لهُ أنْ يكونَ إنساناً"، يريدُ:- فإنَّهُ عرضَ للأبيضِ إنْ كانَ فليشاً، أي زيداً أو عمراً أو إنساناً.

ثمَّ قالَ: "بل كالذكرِ للحيوانِ والمساوِي للكميةِ"، يريدُ:- بل وجودُ العمقِ في الأنفِ كوجودِ الذكوريةِ في الحيوانِ والمساوِي في الكميةِ، يعنِي أنَّ الأنفَ إنَّما ينقسمُ إلى الأفطسِ وغيرِ الأفطسِ كما ينقسمُ الحيوانُ إلى الذكرِ والأنثى، والكمُ إلى المساوِي وغيرِ المساوِي.

ثمَّ قالَ: "وجميعُ التي يقالُ إنَّها بذاتِها هي للأشياءِ"، يريدُ:- وجميعُ الأعراضِ التي يقالُ إنَّها موجودةٌ بالذاتِ هي موجودةٌ للأشياءِ التي توجدُ فيها بهذهِ الصفةِ، يريدُ:- إنَّها توجدُ في حدودِها لكنْ ليستْ كالأجناسِ معَ الفصولِ.

ثمَّ قالَ: "وهذهِ هي جميعُ الأشياءِ التي فيها إمَّا الكلمةُ وإمَّا الاسمُ الذي هذا الانفعالُ لهُ"، يريدُ:- وهذهِ الأعراضُ هي الأعراضُ والانفعالاتُ التي يدخلُ في حدودِها إمَّا حدُّ الشيءِ الذي هذا الانفعالُ موجودٌ لهُ وإمَّا اسمُهُ.

ثمَّ قالَ: "ولا يمكنُ أنْ يدلَّ من غيرِهِ كما يمكنُ الأبيضُ من غيرِ الإنسانِ ولكنَّ الأنثى من غيرِ الحيوانِ لا يمكنُ"، يريدُ:- ولا يمكنُ اسمُ هذا الانفعالِ ولا حدُّهُ أنْ يدلَّ عليه من غيرِ أنْ يدلَّ على الموضوعِ لهُ كما يمكنُ ذلكَ في الأبيضِ وحدَهُ، أي أنْ يدلَّ عليه من غيرِ الإنسانِ، ولكنْ كما أنَّ معنى الأنثى لا يمكنُ أنْ يدلَّ عليه اسمُهُ وحدَهُ من غيرِ فهمِ الحيوانِ، كذلكَ الفطسُ لا يمكنُ أنْ يدلَّ عليه اسمُهُ أو حدُّهُ من غيرِ الأنفِ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً إمَّا ألا يكونَ مقتناً لهذهِ ما هو بالآنيةِ والحدِّ أيضاً وإنْ كانَ فبنوعٍ آخرَ كما قلْنا"، يريدُ:- فإذاً إمَّا أنْ لا يكونَ لهذهِ مقتنىً، أي موجوداً لماهيتِهِ الحقيقيةِ والحدِّ الحقيقيِّ، وإمَّا إنْ كانَ فيوجدُ متأخراً، وإنَّما كانَ ذلكَ كذلكَ لأنَّ موضوعاتِ أمثالِ هذهِ الأعراضِ ليستْ كالأجناسِ للفصولِ، ولا المجتمعُ منها ومن الموضوعِ شيئاً واحداً بالفعلِ كالمجتمعِ من الفصلِ والجنسِ، ولذلكَ كانتِ الجواهرُ أحقَّ باسمِ الحدودِ والماهياتِ، سواءٌ وضعْنا لما عدى الجوهرِ ماهياتٍ ما وحدوداً ما، أو لم نضعْ لها ماهياتٍ وحدوداً ولم نستجزْ أنْ نسمِيَ ما تدلُّ عليه أقاويلُها ماهياتٍ ولا حدوداً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٨

وفي هذهِ الأشياءِ أيضاً تحيَّرَ آخرُ، فإنَّهُ إن كانَ هوَ هوَ الأنفُ الأفطسُ والأنفُ العميقُ، فهوَ هوَ إذاً الأفطسُ والعميقُ الساقينِ، وإلَّا فإنَّهُ لا يمكنُ أن يُقالَ الأفطسُ بذاتِهِ من غيرِ الشيءِ الذي هوَ انفعالٌ لهُ، وأنَّ الأفطسَ عمقٌ في الأنفِ، إمَّا ألَّا يمكنَ أن يُقالَ أنفٌ أفطسُ، وإمَّا أن يكونَ قد قيلَ الشيءُ الواحدُ مرَّتينِ، وإمَّا أن يكونَ إمَّا أنفٌ وإمَّا أفطسُ، ولذلكَ لا يحقُّ أن يكونَ لمثلِ هذهِ ما هوَ بالآنيَّةِ، وإلَّا فإنَّما يذهبُ إلى ما لا نهايةَ أنفٌ أنفٌ حتى لا يكونَ بعدُ شيءٌ آخرُ، فبيِّنٌ أنَّ الحدَّ إنَّما هوَ للجواهرِ فقطْ.

ترجمة حديثة: وهناك أيضًا شبهة أخرى نتعلق بها. فإذا كان "الأنف الأفطس" و "الأنف المقعّر" شيئًا واحدًا، فسيكون "الأفطس" و "المقعّر" شيئًا واحدًا. وإن لم يكن الأمر كذلك، فلأنه يستحيل ذكر "الأفطس" دون الشيء الذي هو عَرَض له بالذات، وسيكون "الأفطس" هو "تقعّرًا في الأنف". فإن تعريف "الأنف الأفطس" سيؤدي إلى ذكر الشيء نفسه مرتين: "أنف أنف مقعّر". ذلك أن "الأنف الأفطس" هو "أنف أنف مقعّر". ولهذا السبب، من غير اللائق أن يكون لهذه الأشياء "ماهية (ما به الشيء هو هو)". وإن لم يكن كذلك، فسيستمر الأمر إلى ما لا نهاية. إذ سيضاف شيء آخر إلى "أنف أنف أنف أفطس". إذًا يتضح أن "الحدّ هو للجوهر وحده".

التّفسيرُ

لمَّا كانَ قد عُرِفَ أنَّ الحدَّ الحقيقيَّ إنَّما هوَ للجواهرِ من قِبلِ أنَّ لها أجناساً وفصولاً وليسَ يوجدُ في حدِّها زيادةٌ، وأنَّ الأعراضَ ليسَ لها حدودٌ من قِبلِ

أنَّ حدودَها تدخلُ فيها حدودُ موضوعاتِها وهيَ ليستْ بأجناسٍ لها، وإنَّما هيَ طبائعُ أُخَرُ غيرُها، وكانتِ الأعراضُ معَ موضوعاتِها صنفينِ: إمَّا أعراضٌ هيَ فِي موضوعاتٍ بالعرضِ مثلُ البياضِ للإنسانِ، وإمَّا أعراضٌ هيَ فِي موضوعاتٍ بالذاتِ مثلُ الفطسِ فِي الأنفِ والذكورةِ فِي الحيوانِ، وكانَ الصنفُ الأولُ من الأعراضِ -أعني الذي هوَ فِي موضوعاتٍ غيرِ محصَّلةٍ- ليسَ لهُ حدٌّ أصلاً، لا بمعنًى متقدِّمٍ ولا بمعنًى متأخِّرٍ، إذ كانَ الحدُّ إنَّما يدلُّ على أمورٍ محصَّلةٍ للمحدودِ، وكانَ لمن نظرَ إلى مثلِ هذا النوعِ من الأعراضِ دونَ غيرِهِ أن ينفيَ الحدودَ عن الأعراضِ أصلاً، وكانَ لمن نظرَ أيضاً إلى الأعراضِ التي لها موضوعاتٌ ذاتيَّةٌ أن يُثبتَ لها الحدودَ بإطلاقٍ، فلهذا لمَّا ابتدأَ فعرَفَ أنَّ الحدَّ للجواهرِ، بيَّنَ أيضاً أنَّ الأعراضَ ليسَ تخلوا من أن يوجدَ لها من معنَى الحدِّ شيءٌ، وأنَّ الشكَّ الذي يدخلُ فِي ذلكَ من قِبلِ الأعراضِ التي هيَ فِي موضوعاتٍ بالعرضِ يخلُّ من قِبلِ هذا، أعني إذا أُخذتْ فِي موضوعاتِها الذاتيَّةِ، لأنَّهُ يوجدُ لها أسماءٌ تدلُّ على الأمرينِ جميعاً مثلُ الفطسِ.

ولمَّا كانَ لقائلٍ أن يقولَ فِي مثلِ هذهِ الأعراضِ إنَّهُ يوجدُ لها حدُّ الجوهرِ، وإنَّها بمنزلةِ الفصولِ لموضوعاتِها وموضوعاتِها بمنزلةِ الأجناسِ، أخذَ أيضاً يبيِّنُ المحالاتِ التي تعرضُ لهذا الوضعِ، فقالَ: "وفِي هذهِ الأشياءِ تحيَّرَ آخرُ، فإنَّهُ إن كانَ هوَ هوَ الأنفُ الأفطسُ والأنفُ العميقُ، فهوَ هوَ إذنِ الأفطسُ والعميقُ الساقينِ"، يريدُ: والتحيُّرُ هوَ أن يقولَ قائلٌ إنَّ الفطسَ هوَ فصلٌ جوهريٌّ للأنفِ، وأنَّ المجتمعَ منهما هوَ شيءٌ واحدٌ كالحالِ فِي الفصلِ معَ جنسِهِ، فإنَّ قائلَ هذا القولِ يلزمهُ أن يكونَ الأنفُ الأفطسُ والأنفُ العميقُ شيئاً واحداً بعينِهِ، لأنَّ العمقَ يكونُ فصلاً جوهريّاً فِي الأنفِ، فيكونُ الأنفُ العميقُ بعينِهِ هوَ الأنفُ الأفطسُ، إلَّا أنَّهُ إن كانَ ذلكَ كذلكَ لزمَ أن يكونَ الساقانِ العميقةُ والأنفُ

الأفطسُ شيئاً واحداً بعينِهِ، أعني نوعاً واحداً بعينِهِ؛ لأنَّ موضوعَ العمقِ بمنزلةِ الجنسِ للعمقِ، والعمقَ بمنزلةِ الفصلِ، فيكونُ كلُّ ما يوجدُ فيهِ العمقُ هوَ نوعٌ واحدٌ، كما أنَّ كلَّ ما يتقوَّمُ بفصلٍ واحدٍ فهوَ نوعٌ واحدٌ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فهوَ هوَ إذاً الأفطسُ والعميقُ الساقينِ".

وقولُهُ: "وإلَّا فإنَّهُ لا يمكنُ أن يُقالَ الأفطسُ بذاتِهِ من غيرِ الشيءِ الذي هوَ انفعالٌ لهُ". يريدُ: وإنَّما لزمَ هذا قائلَ هذا القولِ؛ لأنَّهُ ليسَ يمكنهُ أن يدَّعيَ أنَّ الفطسَ شيءٌ قائمٌ بذاتِهِ من غيرِ موضوعٍ.

وقولُهُ: "وأنَّ الأفطسَ عمقٌ في الأنفِ، إمَّا ألَّا يمكنَ أن يُقالَ أنفٌ أفطسُ، وإمَّا أن يكونَ قد قيلَ الشيءُ الواحدُ مرَّتينِ، وإمَّا أن يكونَ إمَّا أنفٌ وإمَّا أفطسُ". يريدُ: وإن كانَ الفطسُ يدلُّ على عمقٍ في الأنفِ، وهوَ يدلُّ من مجموعِهما على نوعٍ واحدٍ، أعني دلالةَ الاسمِ على المجتمعِ من الفصلِ والجنسِ مثلَ دلالةِ الإنسانِ على الحيوانِ الناطقِ، فإنَّهُ يجبُ ألَّا يوصفَ الأنفُ بالفطسِ فيُقالَ أنفٌ أفطسُ؛ لأنَّهُ إن وُصفَ لزمَ إمَّا أن يُذكرَ الشيءُ الواحدُ مرَّتينِ، فيكونُ قولُنا أنفٌ أفطسُ بمنزلةِ قولِنا أنفٌ أنفٌ، أو قولِنا حيوانٌ إنسانٌ، أو يكونَ الأفطسُ يدلُّ على شيءٍ مقابلٍ لما يدلُّ عليه الأنفُ، إن كانَ الفطسُ معنًى قائماً بذاتِهِ غيرَ الأنفِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وإمَّا أن يكونَ إمَّا أنفٌ وإمَّا أفطسُ".

وإنَّما كانَ هذا لازماً إذا كانَ العمقُ فصلاً جوهريّاً؛ لأنَّ الأنفَ يكونُ لهُ بمنزلةِ الجنسِ، فيكونُ اسمُ الفطسِ يتناولهُ بصيغتِهِ كما يتناولُ الجنسُ اسمَ النوعِ المركَّبِ من الجنسِ والفصلِ، فإذا وُصفَ بهِ الأنفُ لزمَ التكرارُ، وليسَ يلزمُ ذلكَ إذا كانَ العمقُ عرضاً في الأنفِ؛ لأنَّ اسمَ الفطسِ إنَّما يتناولُ الأنفَ بطريقِ اللزومِ والتضمينِ، فإذا صرَّحَ بهِ لم يلزمْ عنهُ محالٌ، أعني إذا قيلَ أنفٌ

أفطسُ، أعني أنَّ دلالةَ الأفطسِ على الأنفِ إذا كانَ العمقُ فيهِ عرضاً كانتْ بالقوَّةِ، فإذا صرَّحَ فيهِ بالفعلِ لم يلزمْ عنهُ محالٌ، وأمَّا لو كانَ العمقُ جوهريّاً في الأنفِ لكانَ اسمُ الفطسِ يتناولُ الأنفَ بالفعلِ، فلو وُصفَ بهِ لكانَ قولُنا أنفٌ أفطسُ مثلَ قولِنا أنفٌ أنفٌ، ولذلكَ قالَ: "ولذلكَ لا يجوزُ أنْ يكونَ لمثلِ هذهِ ما هوَ بالآنيّةِ، وإلّا فإنّما يذهبُ إلى ما لا نهايةَ أنفٌ أنفٌ، حتّى لا يكونَ بعدَهُ شيءٌ آخرٌ"، يعني أنّهُ إنْ كانَ لهذا حدٌّ صحيحٌ، لزمَ أنْ يكونَ للأنفِ أنفٌ، وللأنفِ أنفٌ، حتّى يمرَّ ذلكَ إلى غيرِ نهايةٍ، حتّى لا يمكنَ أنْ يوجدَ أنفٌ ليسَ بعدَهُ أنفٌ آخرٌ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "حتّى لا يكونَ بعدَهُ شيءٌ آخرٌ".

ولمّا بيّنَ أنّهُ يلزمُ عنْ هذهِ الأقاويلِ مثلُ هذا الهذيانِ، قالَ: "فبيّنَ أنّ الحدَّ إنّما هوَ للجواهرِ فقطْ"، أيْ لمكانِ المحالِ الذي ذكرْنَا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٩

وإنْ كانَ للمقولاتِ الأُخَرِ فمضطرٌّ أنْ يكونَ مِنَ الزيادةِ مثلَ حدِّ الكميةِ والفردِ، فإنَّهُ ليسَ هوَ مِنْ غيرِ عددٍ، ولا الذي للأنثى مِنْ غيرِ الحيوانِ، والقولُ الذي مِنَ الزيادةِ التي يعرضُ فيها أنْ يقالَ الشيءُ الواحدُ مرتينِ مثلَ ما هوَ في هذهِ. وإنْ كانَ هذا حقاً لا يكونُ ولا للمجموعةِ معاً مثلَ العددِ الفردِ، ولكنْ يخفى أنَّ الكلماتِ لا تقالُ على الاستقصاءِ. فإنْ كانتْ لهذهِ الأشياءِ حدودٌ فهيَ بنوعٍ آخرَ كما قيلَ، فلنقلْ إنَّ الحدَّ وما هوَ بالآنيةِ يقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ، فإذًا بنوعٍ ما فليسَ لشيءٍ البتةَ حدٌّ ولا ما هوَ بالآنيةِ أيضاً ما خلا الجواهرَ وبنوعٍ يكونُ، فأمّا أنَّ الحدَّ هوَ كلمةُ ما هوَ بالآنيةِ، وأنَّ ما هوَ بالآنيةِ إمّا للجواهرِ فقطْ وإمّا أكثرَ ذلكَ بنوعٍ أولَ ومبسوطٍ أيضاً فبيّنٌ.

ترجمة حديثة: فإنه إذا كانت [الحدود] لسائر "المقولات" أيضًا، فمن الضروري أن تكون بالزيادة: مثل [حد] الكيف، والفرد (إذ لا يُحدّ بدون العدد)، ولا [حد] المؤنث بدون الحيوان. وأنا أعني "بالزيادة" تلك الحالات التي يحدث فيها أن يُقال الشيء نفسه مرتين، كما في هذه الأمثلة. فإذا صح هذا، فلن يكون هناك حدّ للمركبات أيضًا، مثل "العدد الفردي"؛ ولكن يخفى أن الأقوال الحدّية [التعريفية] لا تُصاغ الآن بدقة.

ولكن إذا كانت لهذه الأشياء حدود أيضًا، فهي إما أن تكون على نحو آخر، أو، كما قيل، يجب أن يُقال إن "الحدّ" و "الماهية" يُقالان على أنحاء كثيرة. وعليه، فمن وجهة نظر معينة، لن يكون هناك حدّ لشيء، ولن تكون هناك ماهية لشيء، إلا للجوهر. ولكن من وجهة نظر أخرى، سيكون هناك [حدّ وماهية].

فمن الواضح إذن أن الحدّ هو القول الدال على الماهية، وأن الماهية إما أن تكون "للجواهر وحدها، أو لها على الأخص وبشكل أولي ومطلق".

التّفْسيرُ

قولُهُ: "وإنْ كانَ للمقولاتِ الأُخَرِ فمضطرٌ أنْ يكونَ مِنَ الزيادةِ"، يريدُ:- وإنْ كانَ للمقولاتِ الأُخَرِ حدٌ فمضطرٌ أنْ تكونَ حدودُها مِنَ الحدودِ التي توجدُ فيها الزيادةُ، أيْ طبيعةٌ زائدةٌ على طبيعةِ المحدودِ.

ثمَّ قالَ: "مثلَ حدِّ الكميةِ والفردِ، فإنَّهُ ليسَ هوَ مِنْ غيرِ عددٍ، ولا الذي للأنثى مِنْ غيرِ الحيوانِ"، يريدُ:- مثلَ حدِّ الكميةِ والفردِ، فإنَّ الفردَ لا يُحَدُّ مِنْ دونِ العددِ ولا العددَ مِنْ دونِ الكميةِ، وكذلكَ الأنثى لا يمكنُ أنْ تُحَدَّ مِنْ غيرِ

أنْ يؤخذَ في حدِّها الحيوانُ، وهذهِ الأشياءُ هيَ موضوعاتُها، فحدودُها تكونُ بزيادةِ موضوعاتِها عليها.

ثمَّ قالَ: "والقولُ الذي مِنَ الزيادةِ التي يعرضُ فيها أنْ يقالَ الشيءُ الواحدُ مرتينِ مثلَ ما هوَ في هذهِ، وإنْ كانَ هذا حقاً لا يكونُ ولا للمجموعةِ معاً أيضاً مثلَ العددِ الفردِ"، يريدُ:- والحدُّ الذي يكونُ فيهِ الزيادةُ وهيَ حدودُ الأعراضِ، يعرضُ فيهِ إذا رِيمَ أنْ يُحَدَّ المجموعُ مِنَ العرضِ والموضوعِ لهُ أنْ يُذكَرَ الشيءُ الواحدُ وهوَ الموضوعُ في الحدِّ مرتينِ؛ لأنَّهُ إذا رِيمَ حدُّ المجموعِ مِنَ العرضِ والجوهرِ لا بدَّ أنْ يُحَدَّ الموضوعُ على حدةٍ والعرضُ على حدةٍ، ولأنَّ العرضَ إذا حُدَّ على حدةٍ أُخِذَ في حدِّهِ الموضوعُ، فيلزمُ ضرورةً أنْ يُذكَرَ الموضوعُ في الحدِّ مرتينِ. وقولُهُ: "وإنْ كانَ هذا حقاً لا يكونُ ولا للمجموعةِ معاً أيضاً مثلَ العددِ الفردِ"، يريدُ:- وإنْ كانَ حقاً أنَّ حدودَ هذهِ تكونُ بزيادةٍ، والزيادةُ توجبُ في حدِّ المجموعِ أنْ يُكرَّرَ الشيءُ الواحدُ مرتينِ في الحدِّ، فلا يكونُ للأشياءِ المجموعةِ مِنْ شيئينِ اثنينِ حدٌ، مثلَ قولِنا عددٌ فردٌ، ولكنَّ الأقاويلَ المركبةَ مِنَ الجواهرِ ليستْ يقالُ فيها إنَّها واحدةٌ بمعنى إنَّها مجموعةٌ، إذْ كانتْ واحدةً بالفعلِ كثيرةً بالقوةِ بخلافِ الأمرِ في الأقاويلِ المركبةِ مِنَ الجواهرِ والأعراضِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ يخفى أنَّ الكلماتِ لا تقالُ على الاستقصاءِ"، يريدُ:- ولكنْ يخفى أنَّ الحدودَ لا تقالُ على مرتبةٍ واحدةٍ ولا يُطلَبُ الاستقصاءُ فيها على نحوٍ واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانتْ لهذهِ الأشياءِ حدودٌ فهيَ بنوعٍ آخرَ كما قيلَ"، يريدُ:- ولذلكَ إنْ كانتْ لهذهِ الأشياءِ حدودٌ فهيَ بنوعٍ آخرَ كما قيلَ، يعني حدودَ الأعراضِ وحدودَ المجموعِ مِنَ الأعراضِ والجواهرِ.

ثمَّ قالَ: "فلنقلْ إنَّ الحدَّ وما هوَ بالآنيةِ يقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ"، يريدُ:- فلنضعْ بحسبِ ما أدّى إليهِ هذا القولُ أنَّ الحدَّ يقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ.

ثمَّ قالَ: "فإذًا بنوعٍ ما فليسَ لشيءٍ مِنَ الأشياءِ حدٌّ ولا ما هوَ بالآنيةِ أيضاً ما خلا الجواهرَ وبنوعٍ يكونُ"، يريدُ:- فإذًا لنا أنْ نقولَ بنوعٍ ما إنَّهُ ليسَ لشيءٍ مِنَ الأشياءِ حدٌّ ما خلا الجواهرَ، ولنا أنْ نقولَ بنوعٍ آخرَ إنَّ لجميعِ الأشياءِ حداً، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ "وبنوعٍ يكونُ"، وإنَّما قالَ هذا لأنَّ بهِ انحلَّتِ الشكوكُ الجدليةُ في هذا الفحصِ، وذلكَ أنَّ الحدَّ إذا فُهِمَ منهُ أنَّهُ المعطى لماهيةِ الشيءِ الخاصةِ بهِ وأنَّهُ مطابقٌ للاسمِ وأنَّهُ ليسَ فيهِ زيادةٌ ولا تكرارٌ لزمَ أنْ لا يكونَ لِمَا سوى الجوهرِ حدودٌ، وإذا أُخِذَتْ ما سوى الجوهرِ مِنْ حيثُ إنَّها أمورٌ موجودةٌ لزمَ أنْ يكونَ لها حدودٌ، فإذا وُضِعَ أنَّ الحدَّ يقالُ على معانٍ كثيرةٍ انحلَّ الشكُّ، وهذهِ هيَ حالةُ البرهانِ معَ الأقاويلِ الجدليةِ، أعني أنَّهُ يُمَيِّزُ الجزءَ الصادقَ الذي أُخِذَ فيها مِنَ الجزءِ الكاذبِ، وذلكَ أنَّ قولَنا في الأعراضِ إنَّ لها حدوداً فيهِ جزءٌ كاذبٌ وهوَ أنَّهُ ليسَ لها حدودُ الجوهرِ، وجزءٌ صادقٌ وهوَ أنَّ لها حداً ما، وقولَنا فيها إنَّها ليسَ لها حدودٌ فيهِ أيضاً جزءٌ صادقٌ وجزءٌ كاذبٌ، وذلكَ أنْ ليسَ لها حدودٌ جوهريةٌ ولها حدودٌ ما.

ثمَّ قالَ: "فأمّا أنَّ الحدَّ هوَ كلمةُ ما هوَ بالآنيةِ، وأنَّ ما هوَ بالآنيةِ إمّا للجواهرِ فقطْ وإمّا أكثرَ ذلكَ بنوعٍ أولَ ومبسوطٍ أيضاً فبيّنٌ"، يريدُ:- فقدْ تبيّنَ مِنْ هذا القولِ أنَّ الحدَّ المطلقَ هوَ القولُ الذي يدلُّ على ماهيةِ الشيءِ، وأنَّ الماهيةَ إمّا أنْ لا توجدَ إلّا للجواهرِ فقطْ، وإمّا أنْ يكونَ وجودُها للجواهرِ أكثرَ وبنوعٍ متقدمٍ وبسيطٍ، وذلكَ ما قصدْنا بيانَهُ.

الفصل الخامس: حل التبكيتات السوفسطائية. من وجهٍ ما، تكون ماهيّة الشيء هي الشيء نفسه، وذلك في المقام الأول في الأمور التي تُقال عليه بالذات؛ وأما في الأحوال الأخرى، أي التي تُقال عليه بالعَرَض على نحوٍ ما، فلا يكون الأمر كذلك.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٠

ولكنْ فلنفحصْ هلْ ما هوَ بالآنيةِ والمفردِ هوَ هوَ قبلَ الأخذِ في الفحصِ عنِ الجوهرِ، فإنَّ المفردَ يُظنُّ أنَّهُ ليسَ هوَ شيءٌ آخرُ غيرَ الجوهرِ الذي هوَ لهُ، ويُقالُ ما هوَ بالآنيةِ أيضًا أنَّهُ جوهرُ المفردِ. فأمَّا في التي تُقالُ بنوعِ العرضِ فخليقٌ أنْ يُظنَّ أنَّهُ آخرُ، مثلُ الإنسانِ الأبيضِ آخرُ، والذي للإنسانِ الأبيضِ بالآنيةِ آخرُ. فإنَّهُ إنْ كانَ هوَ هوَ، فآنيةُ الإنسانِ والإنسانِ الأبيضِ هوَ هوَ، فإنَّ الإنسانَ والإنسانَ الأبيضَ كقولهمْ واحدٌ، فإذنْ والإنسانُ الأبيضُ والإنسانُ أيضًا. وأمَّا أنْ لا يكونَ بمضطرٍ أنْ تكونَ هيَ هيَ جميعُ التي بنوعِ العرضِ، فإنَّهُ لا تكونُ هيَ هيَ الأطرافُ، ولكنْ خليقٌ أنْ يُظنَّ بها أنَّها يعرضُ لها ذلكَ؛ لأنَّ الأطرافَ تكونُ هيَ هيَ بنوعِ العرضِ، مثلُ آنيةِ الأبيضِ والموسيقارِ، لكنَّهُ لا يرى ذلكَ. وأمَّا في التي تُقالُ بذاتِها فخليقٌ أنْ تكونَ هيَ هيَ باضطرارٍ، مثلُ قولنا إنْ كانتْ جواهرُ ما أوَّلُ وليستْ جواهرَ لأشياءَ أُخرَ ولا طبائعَ لأشياءَ أُخرَ مثلَ ما يذكرُ

بعضُ الناسِ عنِ الصورِ، فإنَّهُ إنْ كانَ الخيرُ الذي هوَ خيرٌ فستكونُ آنيةُ الخيرِ أيضًا، والحيوانُ وآنيةُ الحيوانِ وآنيةُ الهويةِ والهويةُ وجواهرُ أُخرُ وطبائعُ وصورٌ غيرُ التي تُقالُ، وتلكَ الجواهرُ متقدمةٌ إنْ كانَ ما هوَ بالآنيةِ جوهرًا. وإنْ كانتْ مطلقةً بعضُها من بعضٍ، فبعضُها لا تُعلمُ بعلمٍ، وبعضُها لا تكونُ هوياتٍ، وإنَّما نقولُ إطلاقُها إنْ كانَ ليسَ للخيرِ بذاتهِ آنيةُ الخيرِ، ولا لما يُقالُ هذا آنيةُ الخيرِ. فإنَّ علمَ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ هوَ هذا، أنْ نعلمَ ما هوَ الشيءُ بالآنيةِ، وكذلكَ في الخيرِ وسائرِ الأشياءِ كمثلِ ذلكَ. فإنْ كانَ ليسَ للخيرِ آنيةُ الخيرِ فليسَ للهويةِ هويةٌ أيضًا ولا للواحدِ واحدٌ، وكذلكَ جميعُ الأشياءِ إمَّا أنْ يكونَ لها ما هيَ بالآنيةِ وإمَّا أنْ لا يكونَ لها. فإذنْ إنْ لمْ يكنْ للهويةِ فليسَ هوَ ولا لشيءٍ منَ الآخرِ البتةَ. وأيضًا الذي ليسَ لهُ آنيةُ الخيرِ فليسَ بخيرٍ، فإذنْ مضطرٌ أنْ يكونَ الخيرُ وآنيةُ الخيرِ واحدٌ، والجيدُ وآنيةُ الجيدِ واحدٌ، وجميعُ التي لا تُقالُ على آخرَ لكنَّها أوَّلُ وبذاتِها أيضًا، فإنَّ في هذهِ كفايةً إنْ كانتْ صورٌ، وإنْ لمْ تكنْ بلْ خليقٌ وإنْ كانتْ صورٌ وليسَ ببينٍ إنْ كانتْ معًا.

ترجمة حديثة: ولكن يجب أن نبحث هل الماهية والشيء (كل واحد منهما) هما شيء واحد أم هما شيئان مختلفان. فإن هذا البحث سيفيدنا في تأملنا في الجوهر. فكل شيء لا يبدو أنه شيء آخر غير جوهره، ويُقال إن الماهية هي جوهر كل شيء.

أما في الأشياء التي تُقال بالعَرَض، فقد يبدو أنهما شيء مختلف. فمثلاً، "الرجل الأبيض" شيء، و"كونه رجلاً أبيض" شيء آخر. فلو كانا شيئًا واحدًا، لكان "الإنسان" و"الإنسان الأبيض" شيئًا واحدًا، كما يقولون، وبالتالي يكون "كونه إنسانًا أبيض" و"كونه إنسانًا" شيئًا واحدًا. ولكن هل من الضروري أن

تكون الأشياء التي [تتحد] بالعَرَض متطابقة؟ فإن الأطراف ليست متطابقة [بالضرورة]. ولكن ربما قد يبدو أن هذا يحدث عرَضًا، أي أن الأطراف تصير متطابقة بالعَرَض. فمثلاً "كونه أبيض" و"كونه موسيقيًا" [هما واحد بالعَرَض]. ولكن هذا ليس صحيحًا على الإطلاق. أما في تلك [الأشياء] التي تُقال بذاتها، والتي ليست لها جواهر مختلفة، ولا طبائع أخرى متقدمة عليها، كتلك التي يقول البعض إنها "المُثُل".

فإنه إن كان "الخير في ذاته" شيئاً و"كون الشيء خيراً" شيئاً آخر، و"الحيوان" شيئاً و"كونه حيواناً" شيئاً آخر، و"الموجود" شيئاً و"كونه موجوداً" شيئاً آخر، فستكون هناك جواهر وطبائع ومُثُل أخرى غير تلك التي نتحدث عنها؛ وستكون تلك [المُثُل] جواهر متقدمة [في الوجود]، إذا كانت الماهية جوهراً. وإذا انفصلت هذه بعضها عن بعض، فلن يكون لهذه [الأشياء الجزئية] عِلم، ولن تكون تلك [المُثُل] موجودات. وأعني بالانفصال ألا يكون "كون الشيء خيراً" موجوداً في "الخير في ذاته"، ولا أن يكون هذا [الخير] موجوداً في "كونه خيراً". فإن علم كل شيء هو معرفة ماهيته، وهكذا الحال في الخير وفي سائر الأشياء.

وعليه، إن لم يكن "كون الشيء خيراً" للخير نفسه، ولا "كونه موجوداً" للموجود نفسه، ولا "كونه واحداً" للواحد نفسه، وكانت كل هذه الأشياء [منفصلة]، فمن المؤكد أنه لا يوجد شيء هو ماهية، وبالتالي إن لم يكن للموجود نفسه "كونه موجوداً"، فلن يكون لأي شيء آخر. كذلك، ما لا يلحقه "كونه خيراً"، فليس بخير بالضرورة. إذن، من الضروري أن يكون "الواحد" و"كونه واحداً" شيئًا واحدًا، و"الخير" و"كونه خيراً" شيئًا واحدًا، و"الشريف" و"كونه شريفًا" شيئًا واحدًا، وكل ما لا يُقال بواسطة شيء آخر، بل يُقال كشيء أولي

وبذاته. فإن هذا يكفي لوجودها، حتى لو لم تكن "الصوَر" (الأفلاطونية) موجودة؛ وربما يكون الأمر أوكد لو كانت "الصوَر" موجودة.

التّفسيرُ

إنَّهُ لَمَّا بيَّنَ أنَّ الماهياتِ المطلقةَ إنَّما توجدُ للجواهرِ وأنَّها صارتْ بها جواهرَ، يريدُ ههنا أنْ يفحصَ هلْ هذا الجوهرُ الذي هوَ الماهيةُ والجوهرُ المفردُ -أعني شخصَ الجوهرِ- واحدٌ حتى تكونَ الماهيةُ التي هيَ جوهرٌ لها هيَ ماهيةُ المفردِ، ويكونُ هذا المفردُ إنَّما صارَ جوهراً بهذهِ الماهيةِ، أمْ ماهيةُ الشيءِ غيرُ الشيءِ بالفعلِ؟ وإنَّما طلبَ هذا المطلبَ لمكانِ الصورِ التي يقولُ بها أفلاطونُ؛ لأنَّ على القولِ بالصورِ تكونُ ماهياتُ الجواهرِ الأُوَلِ غيرَ الجواهرِ الأُوَلِ؛ لأنَّها أيضًا جواهرُ أُوَلُ قائمةٌ بذاتِها. فابتدأَ فقالَ: "ولكنْ فلنفحصْ هلْ ما هوَ بالآنيةِ والمفردِ هوَ هوَ قبلَ الأخذِ في الفحصِ عنِ الجوهرِ". يريدُ: وإذْ قدْ تبيَّنَ أنَّ الماهياتِ إنَّما هيَ للجواهرِ المفردةِ، فلنفحصْ هلْ الجوهرُ الذي هوَ ماهيةٌ والجوهرُ المفردُ هوَ هوَ شيءٌ واحدٌ بعينِهِ أمْ لا، قبلَ الأخذِ في الفحصِ عنِ الجوهرِ الذي يدلُّ عليه الحدُّ ما هوَ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ المفردَ يُظنُّ أنَّهُ ليسَ هوَ شيئًا آخرَ غيرَ الجوهرِ الذي هوَ لهُ، ويُقالُ ما هوَ بالآنيةِ أيضًا أنَّهُ جوهرُ المفردِ". يريدُ: فنقولُ إنَّهُ يظهرُ أنَّ المفردَ ليسَ هوَ شيئًا آخرَ غيرَ الجوهرِ الذي هوَ لهُ -أعني ماهيتَهُ- ويظهرُ أيضًا عكسُ هذا وهوَ أنَّ الجوهرَ الذي هوَ ماهيةٌ أنَّهُ جوهرُ المفردِ، مثلُ قولنا زيدٌ حيوانٌ ناطقٌ، فإنَّهُ ليسَ زيدٌ شيئًا غيرَ الحيوانيةِ والنطقِ اللذينِ هما ماهيتُهُ، ولا الحيوانيةُ والنطقُ ماهيةً لشيءٍ إلَّا لزيدٍ وعمروٍ وخالدٍ.

ثمَّ قالَ: "فأمَّا التي تُقالُ بنوعِ العرضِ فخليقٌ أنْ يُظنَّ أنَّهُ آخرُ". يريدُ: وأمَّا المركباتُ منَ الجواهرِ والأعراضِ التي هيَ واحدةٌ بالعرضِ، فخليقٌ أنْ يُظنَّ بمحمولاتِها أنَّها ليستْ هيَ هيَ ماهياتِ الأشياءِ التي تُحملُ عليها.

ثمَّ قالَ: "مثلُ الإنسانِ الأبيضِ آخرُ، والذي للإنسانِ الأبيضِ بالآنيةِ آخرُ". يريدُ: مثلُ قولنا إنسانٌ أبيضٌ فإنَّهُ غيرُ الإنسانِ المطلقِ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "فإنَّهُ إنْ كانَ هوَ هوَ، فآنيةُ الإنسانِ والإنسانِ الأبيضِ واحدةٌ بعينِها". يريدُ: فإنَّهُ إنْ كانَ الإنسانُ المطلقُ والإنسانُ الأبيضُ شيئًا واحدًا، فستكونُ ماهيةُ الإنسانِ وماهيةُ الإنسانِ الأبيضِ واحدةً.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الإنسانَ والإنسانَ الأبيضَ كقولهمْ واحدٌ". يريدُ: أنَّهُ يلزمُ الذينَ يضعونَ هذا الوضعَ أنْ يقولوا إنَّ قولنا إنسانٌ فقطْ وقولنا إنسانٌ أبيضٌ هوَ شيءٌ واحدٌ.

ولمَّا قالَ إنَّهُ يلزمهمْ أنْ يكونَ الإنسانُ هوَ الإنسانُ الأبيضُ، أخذَ يعرفُ أيضًا أنَّهُ يلزمهمْ عكسُ هذا، فقالَ: "فإذنْ والآنَسَنُ الأبيضُ والآنَسَنُ أيضًا" يريدُ:- ويكونُ الآنَسَنُ الأبيضُ هوَ الآنَسَنُ فقطْ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا ألَّا يكونَ بمضطرٍّ أنْ تكونَ هيَ هيَ جميعُ الَّتي بنوعِ العرضِ"، يريدُ:- وأمَّا أنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ المحمولُ والموضوعُ شيئًا واحدًا في المحمولاتِ العرضيَّةِ، فذلكَ ظاهرٌ منْ أنَّ المحمولَ والموضوعَ اللذينِ هما الطرفانِ ليسا شيئًا واحدًا بذاتِهِ، مثلُ قولِنا: الموسيقارُ أبيضُ. وإنَّما تمثَّلَ بهذا الضربِ منَ العرضِ لأنَّ الأمرَ فيهِ بيِّنٌ أنَّهُ ليسَ منَ الضربِ الَّذي هوَ مثلُ قولِنا: الإنسانُ أبيضُ، على ما تفصَّلَ قبلَ هذا في الَّتي هيَ واحدةٌ بنوعِ العرضِ. وهذا هوَ الَّذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فإنَّهُ لا تكونُ هيَ هيَ الأطرافُ"، يريدُ:- فإنَّهُ إذا حملْنا عرضينِ على

شيءٍ واحدٍ، مثلُ أنْ نقولَ في إنسانٍ واحدٍ إنَّهُ موسيقار وأبيضُ، فإنَّهُ ليسَ يجبُ أنْ يكونَ الموسيقار هوَ الأبيضُ، فالموسيقار والأبيضُ هوَ الَّذي أرادَ بالأطرافِ لأنَّ كليهما طرفُ القضيَّةِ القائلةِ إنَّ الموسيقارَ أبيضُ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ خليقٌ أنْ يظنَّ بها أنَّهُ يعرضُ لها ذلكَ لأنَّ الأطرافَ تكونُ هيَ هيَ بنوعِ العرضِ، مثلُ أنيَّةِ الأبيضِ والموسيقارِ، لكنَّهُ لا يرى ذلكَ"، يريدُ:- ولكنْ خليقٌ أنْ يظنَّ بهذهِ الأعراضِ أنَّها وما تُحملُ عليه واحدةٌ بالذاتِ منْ قبلِ أنَّها واحدةٌ بالعرضِ لاجتماعِها في شيءٍ واحدٍ، مثلُ أنَّهُ إذا حُملَ الأبيضُ على شيءٍ ما والموسيقارُ على ذلكَ الشيءِ بعينِهِ، فقدْ يتوهَّمُ منْ قبلِ اجتماعِهما في شيءٍ واحدٍ أنَّ أنيَّةَ الأبيضِ والموسيقار شيءٌ واحدٌ، لكنَّهُ ليسَ الأمرُ كذلكَ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا في الَّتي تُقالُ بذاتِها فخليقٌ أنْ تكونَ هيَ هيَ باضطرارٍ"، يريدُ:- وأمَّا الأشياءُ الَّتي هيَ واحدةٌ بذاتِها فخليقٌ أنْ تكونَ هيَ وماهيَّاتُها هيَ هيَ باضطرارٍ أيْ واحدةٌ.

ثمَّ قالَ: "مثلُ قولِنا إنْ كانتْ جواهرَ ما أوَّلَ وليستْ جواهرَ لأشياءَ أخرَ ولا طبائعَ لأشياءَ أخرَ، مثلُ ما يذكرُ بعضُ الناسِ في الصورِ"، يريدُ:- مثالُ ذلكَ أنَّهُ إنْ كانتْ هذهِ الجواهرُ المحسوسةُ جواهرَ أوَّلًا، فبيِّنٌ أنَّها وماهيَّاتُها أيْ حدودُها شيءٌ واحدٌ بعينِهِ، وإلَّا لمْ تكنْ جواهرَ أوَّلًا بلْ كانتْ جواهرَ لغيرِها كما يلزمُ ذلكَ منْ يضعُ أنَّ ماهيَّاتِها هيَ جواهرُ مفارقةٌ لها، ولذلكَ قالَ: "وليستْ بجواهرَ لأشياءَ أخرَ ولا طبائعَ لأشياءَ أخرَ مثلُ ما يذكرُ بعضُ الناسِ"، يريدُ:- أنَّهُ متى وضعْنا الجواهرَ المحسوسةَ جواهرَ موجودةً وجودًا أوَّليًّا أيْ بذاتِها لا بغيرِها وجبَ أنْ تكونَ هيَ وماهيَّاتُها شيئًا واحدًا.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ إنْ كانَ الخيرُ الَّذي هوَ خيرٌ فستكونُ أنيَّةُ الخيرِ أيضًا والحيوانُ وأنيَّةُ الحيوانِ وأنيَّةُ الهويَّةِ والهويَّةُ وجواهرُ أخرَ وطبائعُ وصورٌ غيرُ الَّتي تُقالُ، وتلكَ الجواهرُ متقدّمةٌ إنْ كانَ ما هوَ بالأنيَّةِ جوهرًا"، يريدُ:- فإنَّهُ إنْ كانَ الخيرُ الَّذي هوَ خيرٌ غيرَ ماهيَّتِهِ فسيكونُ الخيرُ شيئًا وأنيَّتُهُ شيئًا آخرَ، والحيوانُ شيءٌ وأنيَّتُهُ شيءٌ آخرُ، وكذلكَ الهويَّةُ وأنيَّةُ الهويَّةِ، ويكونُ ههنا جواهرُ أخرَ غيرُ الجواهرِ الأوَلِ وطبائعُ وصورٌ، وتكونُ تلكَ الجواهرُ والصورُ متقدّمةً على الجواهرِ الأوَلِ أعني أشخاصَ الجواهرِ.

ثمَّ قالَ: "إنْ كانتْ مطلقةً بعضُها منْ بعضٍ فبعضُها لا تُعلمُ بعلمٍ وبعضُها لا تكونُ هويَّاتٍ" يريدُ:- وإنْ كانتْ ماهيَّاتُ الأشياءِ ليستْ هيَ والأشياءُ واحدةً بذاتِها فهيَ مطلقةٌ بعضُها منْ بعضٍ أيْ موجودةٌ بذاتِها ليسَ بعضُها موجودًا لبعضٍ، لزمَ أنْ تكونَ بعضُ الجواهرِ غيرَ معلومةٍ وهيَ الجواهرُ الأوَلُ لأنَّها إنَّما تُعلمُ بماهيَّاتِها الَّتي هيَ وإيَّاها شيءٌ واحدٌ، وأنْ تكونَ بعضُها غيرَ موجودةٍ وهيَ ماهيَّاتُها المفارقةُ لأنَّ الماهيَّاتِ للأشياءِ إنَّما صارتْ موجودةً بوجودِ الأشياءِ ذواتِ الماهيَّاتِ. وهذا هوَ الَّذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وإنَّما أقولُ إطلاقُها إنْ كانَ ليسَ للخيرِ بذاتِهِ أنيَّةُ الخيرِ ولا لما يُقالُ هذا أنيَّةُ الخيرِ"، يريدُ:- وإنَّما أعني بإطلاقِ بعضِها منْ بعضٍ أنْ يكونَ الخيرُ الموجودُ بذاتِهِ ماهيَّةَ غيرِهِ على ما يقولُهُ أصحابُ الصورِ، وكذلكَ الأمرُ في ماهيَّةِ الأشياءِ المشارِ إليها، وذلكَ أنَّ كونَ ماهيَّاتِ الأشياءِ مفارقةً لما هيَ لهُ ماهيَّةٌ هوَ إطلاقُ الجواهرِ بعضِها منْ بعضٍ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ علمَ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ هوَ هذا أنْ يُعلمَ ما هوَ الشيءُ بالأنيَّةِ، وكذلكَ في الخيرِ وسائرِ الأشياءِ كمثلِ ذلكَ"، يريدُ:- وإنَّما قلْنا إنَّهُ يلزمَ أنْ تكونَ الجواهرُ الأوَلُ غيرَ معلومةٍ لأنَّهُ إنَّما تُعلمُ الأشياءُ بماهيَّاتِها، فإذا كانتْ ماهيَّاتُها غيرَها لمْ يمكنْ أنْ تُعلمَ.

ثمَّ أخذَ يذكرُ كيفَ يلزمُ أنْ يكونَ للأشياءِ كلِّها ماهيَّةٌ متَّحدةٌ بها فقالَ: "فإنْ كانَ ليسَ للخيرِ أنيَّةُ الخيرِ فليسَ للهويَّةِ هويَّةٌ أيضًا"، يريدُ:- فإنْ كانَ ليسَ للخيرِ الموجودِ بذاتِهِ أعني الجنسَ العامَّ ماهيَّةُ الخيرِ، فليسَ للهويَّةِ العامَّةِ ماهيَّةُ الهويَّةِ، ولا للواحدِ العامِّ ماهيَّةُ الواحدِ.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ جميعُ الأشياءِ إمّا أنْ يكونَ لها ماهيةٌ بالآنيةِ وإمَّا ألَّا يكونَ لها"، يريدُ:- والقولُ في جميعِ الأشياءِ في هذا المعنى يلزمُ أنْ يكونَ واحداً، أعني إمَّا أنْ يكونَ لها ماهياتٌ متحدةٌ بها وإمَّا ألَّا يكونَ لواحدٍ منها ماهيةٌ متحدةٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً إنْ لم يكنْ للهويةِ فليسَ هو ولا لشيءٍ من الآخرِ البتةَ"، يريدُ:- أنهُ إذا لم تكنِ الهويةُ وماهيتُها شيئاً واحداً، فليسَ شيءٌ من الأشياءِ هو وماهيتُهُ شيئاً واحداً.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً الذي ليسَ لهُ آنيةُ الخيرِ فليسَ بخيرٍ"، يريدُ:- وإنْ كانتِ الأشياءُ التي هي خيرٌ ليستْ لها ماهيةُ الخيرِ فليستْ بخيرٍ، إذ كانَ ما هو خيرٌ فلهُ آنيةُ الخيرِ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً مضطرٌ أنْ يكونَ الخيرُ وآنيةُ الخيرِ واحداً، والجيدُ وآنيةُ الجيدِ واحداً"، يريدُ:- فإنهُ إنْ لم يكنْ كذلكَ لزمَ ألَّا يكونَ الخيرُ خيراً.

وقولُهُ: "وجميعُ التي لا تقالُ على آخرَ لكنَّها أولٌ وبذاتِها"، يعني بذلكَ الجواهرَ الأولَ، أيِ اللازمُ في الجواهرِ الأولِ في هذا المعنى واحدٌ، وهو أنْ تكونَ الماهيةُ والذي لهُ الماهيةُ شيئاً واحداً.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ في هذهِ كفايةٌ إنْ كانتْ صورٌ وإنْ لم تكنْ"، يريدُ:- ففي ماهياتِ الأشياءِ التي هي هي الأشياءُ كفايةٌ في أنْ تُعلَمَ الأشياءُ، سوى وضعِنا أنَّ ههنا صوراً مفارقةً على ما قالَ بهِ أفلاطونُ أو لم نضعْها.

ثمَّ قالَ: "بل خليقٌ وإنْ كانتْ صورٌ وليسَ تبينُ إنْ كانتْ معاً"، يريدُ:- وخليقٌ وإنْ كانتْ ههنا صورٌ على ما يقولُ القائلونَ بها أنْ لا يكونَ لها غناءٌ في معرفةِ الأشياءِ، ولا تبينُ أيضاً من قبلِ العلمِ الضروريِّ أنَّها موجودةٌ معَ الصورِ المحسوسةِ كما زعمَ القائلونَ بالصورِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢١

وإنْ كانتِ الصورُ على ما يذكرُ بعضُ الناسِ، فليسَ يكونُ الموضوعُ جوهراً؛ لأنَّهُ مضطرٌّ أنْ تكونَ تلكَ جواهرَ لا على موضوعٍ لئلَّا تكونَ بنوعِ المشاركةِ. فمنْ هذا الكلامِ كلُّ واحدٍ هوَ وما الشيءُ بالإنيَّةِ واحدٌ، وهوَ هوَ لا بنوعِ العرضِ. وإنْ علمُ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ هوَ هذا، أنْ يعلمَ ما الشيءُ بالإنيَّةِ، فبهذا الوضعِ مضطرٌّ أنْ يكونَ كلاهما واحداً. وأمَّا الذي يقالُ بنوعِ العرضِ مثلُ الموسقسِ والأبيضِ، فلأنَّهُ يدلُّ على شيئينِ لا يصدقُ القولُ فيهِ أنَّهُ وما هوَ بالإنيَّةِ هوَ هوَ شيءٌ واحدٌ، فإنَّ الذي عرضَ لهُ هوَ أبيضُ. والعرضُ أيضاً فهو منْ جهةٍ هوَ هوَ وما هوَ بالإنيَّةِ، ومنْ جهةٍ ليسَ هوَ هوَ، إمَّا بأنَّها للإنسانِ والإنسانُ أبيضٌ فليسَ هوَ هوَ، وأمَّا بأنَّها انفعالاتٌ فهو هوَ. وإنْ ظنَّ أحدٌ أنَّ لكلِّ واحدٍ منَ الأسماءِ ما هوَ بالإنيَّةِ، سيظهرُ خلافُ ذلكَ؛ فإنَّهُ سيكونُ عندهُ ما هوَ بالإنيَّةِ آخرُ أيضاً، مثلُ الفرسِ آخرُ، وما هوَ بالإنيَّةِ للفرسِ آخرُ. وما المانعُ في بعضِ الأشياءِ أنْ يكونَ هوَ ما هوَ بالإنيَّةِ منْ ساعتهِ، أنْ يكونَ الآنَ إنْ كانَ ما هوَ بالإنيَّةِ جوهراً؟ وأيضاً ليسَ يكونُ واحداً فقطْ، بلْ وكلمتُها تكونُ هوَ هوَ أيضاً كما هوَ بيِّنٌ منَ التي قيلتْ أيضاً؛ فإنَّ إنيَّةَ الواحدِ والواحدِ ليسَ واحداً بنوعِ العرضِ. وإنْ كانَ أيضاً آخرَ، فإنَّهُ يذهبُ إلى ما لا نهايةَ؛ فإنَّهُ يكونُ بعضُهُ ما هوَ بالإنيَّةِ بأنَّهُ واحدٌ،

وبعضُهُ بأنَّهُ واحدٌ. فإذنْ هذا القولُ يقالُ على تلكَ أيضاً، فبيّنٌ أنَّ في الأشياءِ الأوَّلِ التي تقالُ بذاتِها أيضاً إنيَّةَ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ المنفردةِ، وكلُّ منفردٍ هوَ هوَ وشيءٌ واحدٌ أيضاً. وهوَ واضحٌ أنَّ توبيخَ السوفسطائيينَ في هذا الموضعِ يحلُّ بهذا الحلِّ بعينهِ، وبأنَّ سقراطَ وإنيَّةَ سقراطَ هوَ هوَ؛ فإنَّهُ لا فصلَ فيما بينهما، لا منَ الذي خليقٌ أنْ يسألَ أحدٌ، ولا منَ الذي يعسرُ حلُّها. فقدْ قيلَ كيفَ ما هوَ بالإنيَّةِ هوَ هوَ المفردُ، وكيفَ ليسَ هوَ هوَ.

ترجمة حديثة: ويتضح في الوقت نفسه أنه لو كانت "المُثُل" موجودة على النحو الذي يقوله البعض، فلن يكون الموضوع جوهراً. فمن الضروري أن تكون هذه الجواهر [أي المُثُل] ليست محمولة على موضوع، لأنها [لو كانت كذلك] لوُجدت بالمشاركة.

إذن، بناءً على هذه الحجج، فإن كل شيء وماهيته هما شيء واحد، وليسا واحداً بالعَرَض. وإن معرفة كل شيء هي معرفة ماهيته. وعليه، فمن الضروري بحسب التعريف أن يكون كلاهما شيئاً واحداً.

أما ما يقال بالعَرَض، كـ"الموسيقي" أو "الأبيض"، فليس من الصحيح القول إنه هو نفسه ماهيته، لأنه يدل على معنى مزدوج؛ فإنه يدل على ما لحقه العَرَض (أي الموضوع) وعلى العَرَض. ولهذا، فمن وجهة نظر ما، يكون هو وغيره شيئًا واحدًا، ومن وجهة نظر أخرى، لا يكونان شيئًا واحدًا. فـ"الإنسان" و"الإنسان الأبيض" ليسا شيئًا واحدًا [في الماهية]، ولكنهما شيء واحد في العَرَض (أي في الحالة). ومن السخف أن يُطلق المرء اسمًا على ماهية كل شيء؛ فسيكون هناك ماهية أخرى غير ماهية الحصان، وهي "ماهية الحصان".

ولكن ما الذي يمنع الآن من أن تكون هناك ماهيات لبعض الأشياء، إذا كانت الماهية هي الجوهر؟ فليس فقط أن الشيء وماهيته واحد، بل إن قولهما [أي تعريفهما] واحد أيضاً، كما يتضح مما قيل، فليس اتحادهما بالعَرَض. وأيضاً، لو كانا شيئاً آخر، لأدى ذلك إلى تسلسل لا نهائي؛ فسيكون لهذا [الجوهر] ماهية هي "ماهية كونه واحداً"، وسيكون ذلك [الجوهر] هو "الواحد"، وعليه سينطبق عليهما نفس القول مرة أخرى.

إذن، يتضح أن كل واحد من الأشياء الأولية التي تُقال بذاتها هو والماهية شيء واحد ونفسه. ومن الواضح أن المغالطات السوفسطائية ضد هذا الموقف تُحلّ بالحل نفسه، [كسؤالهم] هل "سقراط" و"كونه سقراطاً" شيء واحد، فلا فرق في الأسئلة التي يطرحها المرء أو الأجوبة التي يدافع بها. وهكذا قيل كيف يكون الشيء وماهيته شيئًا واحدًا، وكيف لا يكونان كذلك.

التّفْسيرُ

قولُهُ: "وإنْ كانتِ الصورُ على ما يذكرُ بعضُ الناسِ، فليسَ يكونُ الموضوعُ جوهراً؛ لأنَّهُ مضطرٌّ أنْ تكونَ تلكَ جواهرَ لا على موضوعٍ لئلَّا تكونَ بنوعِ المشاركةِ"، يريدُ: وإنْ كانتِ الصورُ موجودةً على ما يذكرُ القائلونَ بها، فواجبٌ أنْ لا تكونَ أشخاصُ الجواهرِ جواهرَ؛ لأنَّ هذهِ إنَّما صارتْ جواهرَ بالصورِ التي تقالُ عليها، والصورُ المفارقةُ لا تقالُ على موضوعٍ لأنَّها كانتْ تكونُ غيرَ مفارقةٍ ومشاركةً للموضوعِ، ولوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لكانتْ كائنةً فاسدةً، وذلكَ كلُّهُ خلافُ ما يضعُهُ القائلونَ بالصورِ.

ثمَّ قالَ: "فمنْ هذا الكلامِ كلُّ واحدٍ هوَ وما هوَ بالإنيَّةِ واحدٌ، وهوَ هوَ لا بنوعِ العرضِ"، يريدُ: فمنْ هذهِ الأقاويلِ التي قلْناها يظهرُ أنَّ الشيءَ وماهيَّتَهُ هما

شيءٌ واحدٌ، وأنَّهما ليسا شيئاً واحداً بطريقِ العرضِ. مثالُ ذلكَ أنَّ الإنسانَ وماهيَّتَهُ الذي هوَ حيوانٌ ناطقٌ فهما شيءٌ واحدٌ بعينهِ غيرُ مفترقينِ، وكذلكَ النطقُ والحيوانيَّةُ اللذينِ فيهِ هما شيءٌ واحدٌ بالفعلِ، اثنانِ بالقوَّةِ.

وقولُهُ: "وإنْ علمُ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ هوَ هذا، أنْ يعلمَ الشيءُ بالإنيَّةِ"، يريدُ: وبيِّنٌ أيضاً منْ قولنا إنَّ علمَ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ إنَّما يعلمُ منْ قبلِ ماهيَّتهِ، لكونِ الشيءِ وماهيَّتهِ شيئاً واحداً، وذلكَ أنَّهُ لوْ كانتْ ما تدلُّ عليه أجزاءُ الحدودِ والحدودُ أموراً مفارقةً للمحدوداتِ، لكانتْ غيرَها، ولوْ كانتْ غيرَها لمْ يحصلِ العلمُ بالمحدوداتِ منْ قبلها، أعني منْ قبلِ الحدِّ.

ثمَّ قالَ: "فبهذا الوضعِ مضطرٌّ أنْ يكونَ كلاهما واحداً". يحتملُ أنْ يريدَ: ومنْ قبلِ اتفاقنا معَ خصومنا في وضعنا وإيَّاهمْ أنَّ الأشياءَ إنَّما تعرفُ منْ قبلِ حدودها، يلزمُهمْ أنْ يعترفوا أنَّ ما تدلُّ عليه الحدودُ وأجزاؤُها غيرُ مفارقةً للمحدوداتِ، وأنَّها هيَ هيَ بالذاتِ. ويحتملُ أنْ يريدَ: وبهذهِ المقدماتِ التي وضعنا يضطرُّ الناظرُ فيها إلى أنْ يعتقدَ أنَّ الماهيَّةَ وذا الماهيَّةِ شيءٌ واحدٌ.

وقولُهُ: "وأمَّا التي تقالُ بنوعِ العرضِ مثلُ الموسقسِ والأبيضِ، فلأنَّهُ يدلُّ على شيئينِ لا يصدقُ القولُ فيهِ أنَّهُ وما هوَ بالإنيَّةِ هوَ هوَ شيءٌ واحدٌ"، يريدُ: وأمَّا التي هيَ واحدةٌ بالعرضِ مثلُ قولنا الإنسانُ الأبيضُ والإنسانُ الموسيقار، فإنَّ هذا القولَ لمَّا كانَ يدلُّ على طبيعتينِ مختلفتينِ، وهوَ البياضُ والموسيقى، لمْ يكنِ القولُ المركَّبُ منهما شيئاً واحداً، وإذا لمْ يكنِ القولُ المركَّبُ منهما شيئاً واحداً لمْ يكنْ لهما حدٌّ واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الذي عرضَ لهُ هوَ أبيضُ"، يريدُ: فإنَّ الذي عرضَ لهُ البياضُ هوَ شيءٌ غيرُ البياضِ.

ثمَّ قالَ: "والعرضُ أيضاً فهو منْ جهةٍ هوَ هوَ وما هوَ بالإنيَّةِ، ومنْ جهةٍ ليسَ هوَ هوَ"، يريدُ: أنَّ العرضَ منْ جهةِ ما يصدقُ حملُهُ على موضوعِهِ، منْ قبلِ أنَّهُ انفعالٌ لهُ فهو هوَ، ومنْ قبلِ أنَّ طبيعتَهُ ليسَ طبيعةَ الموضوعِ فليسَ هوَ هوَ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "إمّا بأنّها للإنسانِ، والإنسانُ أبيضُ فليسَ هوَ هوَ؛ وإمّا بأنّها انفعالاتٌ فهو هوَ"، يريدُ: إمّا من جهةِ أنَّ الأعراضَ في موضوعاتٍ فليستْ هيَ الموضوعاتُ، وإمّا من جهةِ أنّها انفعالاتُ الموضوعاتِ وأوصافُها فهيَ هيَ، مثلَ قولِنا: الإنسانُ أبيضُ. وإنّما يريدُ: أنّها إمّا من جهةِ أنّها انفعالاتٌ للجواهرِ فقدْ يُحمَلُ على الجواهرِ أسماؤها لا حدودُها، وإمّا من جهةِ حدودِها فليستْ تُحمَلُ على الجواهرِ. وهذا هوَ الذي قالهُ في كتابِ المقولاتِ.

وقولُهُ: "وإنْ ظنَّ أحدٌ أنَّ لكلِّ واحدٍ منَ الأسماءِ ما هوَ بالأنّيةِ سيظهرُ خلافُ ذلكَ"، يريدُ: وإنْ ظنَّ ظانٌّ أنَّ كلَّ ما لهُ اسمٌ فلهُ حدٌّ بحسبِ ذلكَ الاسمِ، فإنّهُ سيظهرُ لهُ خلافُ ذلكَ. ثمَّ ذكرَ الجهةَ التي منْ قبلِها يظهرُ لهُ خلافُ ذلكَ فقالَ: "فإنّهُ سيكونُ عندَهُ ما هوَ بالأنّيةِ أيضًا آخرُ، مثلَ الفرسِ آخرُ، وما هوَ بالأنّيةِ للفرسِ آخرُ"، يريدُ: ولوْ كانَ لكلِّ اسمٍ حدٌّ لكانَ لماهيّةِ الشيءِ حدٌّ، أعني لصورتِهِ، ولوْ كانَ ذلكَ كذلكَ للزمَ أنْ تكونَ ماهيّةُ الفرسِ غيرَ الفرسِ بالحدِّ.

ثمَّ قالَ: "وما المانعُ في بعضِ الأشياءِ أنْ يكونَ هوَ ما هوَ بالأنّيةِ منْ ساعتِهِ، أنْ يكونَ الآنَ، إنْ كانَ ما هوَ بالأنّيةِ جوهرًا؟" يريدُ: وما المانعُ في الجواهرِ إذا وضعنا أنَّ ما تدلُّ عليه حدودُها جواهرُ، أنْ تكونَ هيَ هيَ التي تدلُّ عليها حدودُها ولا تكونَ غيرَها؟

ثمَّ قالَ: "وأيضًا ليسَ يكونُ واحدًا فقطْ، بلْ وكلّيّتُها تكونُ هوَ هوَ أيضًا، كما هوَ بيّنٌ منَ التي قيلتْ أيضًا"، يريدُ: وليسَ يكونُ المحدودُ واحدًا فقطْ، بلِ المحدودُ

والحدُّ أيضًا يكونُ واحدًا، كما تبيّنَ فيما تقدَّمَ. مثالُ ذلكَ أنَّ الإنسانَ ليسَ هوَ واحدًا فقطْ، بلْ هوَ وحدَهُ هوَ شيءٌ واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ أيضًا آخرُ فإنّهُ يذهبُ إلى ما لا نهايةَ"، يريدُ: وإنْ كانَ لما يدلُّ عليه الحدُّ طبيعةً غيرَ طبيعةِ المحدودِ، أيْ طبيعةً موجودةً بالفعلِ خارجَ طبيعةِ المحدودِ، وجبَ أنْ يكونَ للطبيعةِ التي يدلُّ عليها الحدُّ حدٌّ ثانٍ، يدلُّ على طبيعةٍ ثالثةٍ خارجةٍ عنِ الطبيعةِ الثانيةِ، وللثالثةِ رابعةٌ، فيمرُّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ.

ثمَّ قالَ: "فإنّهُ يكونُ بعضُهُ ما هوَ بالأنيّةِ بأنّهُ واحدٌ، وبعضُهُ بأنّهُ واحدٌ"، يريدُ: فإنّهُ يكونُ الشيءُ الواحدُ يتجزّأُ إلى بعضينِ، كلُّ واحدٍ منهما واحدٌ، أعني صورتَهُ والشيءَ الذي لهُ الصورةُ. يريدُ: إنْ كانَ للمصوَّرةِ حدٌّ، وللمادّةِ حدٌّ، بعضُهُ ماهيّةٌ وشيءٌ واحدٌ، وبعضُهُ، وهوَ الذي لهُ الماهيّةُ، واحدٌ آخرُ فلهُ حدٌّ آخرُ. وقولُهُ: "فإذا هذا القولُ يُقالُ على تلكَ أيضًا"، يريدُ: ومثلُ ذلكَ يلزمُ في الصورةِ والمادّةِ، وأيضًا إنْ كانَ لها حدودٌ أنْ تكونَ تنقسمُ إلى بعضينِ، كلُّ واحدٍ منهما واحدٌ ينقسمُ إلى حدٍّ ومحدودٍ، معَ أنَّ المجموعَ منهما واحدٌ. وقولُهُ: فبيّنَ أنَّ في الأشياءِ الأُوَلِ التي تُقالُ بذاتِها أيضًا، أنّيّةَ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ المنفردةِ، وكلُّ منفردٍ هوَ هوَ وشيءٌ واحدٌ أيضًا. يريدُ: فبيّنَ أنَّ كلَّ واحدٍ منَ الجواهرِ الأُوَلِ هوَ وماهيّتُهُ شيءٌ واحدٌ بعينِهِ.

ثمَّ قالَ: "وهوَ بيّنٌ أنَّ توبيخَ السفسطائيينَ في هذا الموضعِ يحلُّ بهذا الحلِّ بعينِهِ". يعني بتوبيخِ السفسطائيينَ الشكوكَ التي كانوا يُوبّخونَ بها المجيبَ في هذا الموضعِ، مثلَ ما كانوا يسألونَ: أليسَ الإنسانُ واحدًا؟ فكانَ المجيبُ إذا أجابَهُم بأنّهُ واحدٌ، قالوا لهُ: أليسَ الإنسانُ حيوانٌ وناطقٌ؟ فإذا قالَ لهم: نعمْ، فهوَ واحدٌ لا واحدٌ.

فقالَ: "هوَ أنَّ بهذا الحلِّ بعينِهِ يحلُّ هذا الشكُّ"، وهوَ أنَّ يُقالَ لهمْ إنَّ الإنسانَ وحدَّهُ هوَ شيءٌ واحدٌ بالفعلِ، كثيرٌ بالقوةِ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ "وبأنَّ سقراطَ وآنيّةَ سقراطَ هوَ هوَ لا فصلَ بينهما".

ويحتملُ أنَّ يكونَ شكُّ السفسطانيّينَ هوَ هذا: ماهيّةُ الإنسانِ إمّا أنَّ تكونَ هيَ هيَ الإنسانَ، وإمّا أنَّ تكونَ غيرَهُ، فإنْ كانتْ غيرَهُ لمْ يكنْ معرفةً للإنسانِ ولا منسوبةً إليهِ، وإنْ كانتْ هيَ الإنسانَ وجبَ أنَّ تكونَ ماهيّةُ الإنسانِ إنسانًا، والإنسانُ لهُ ماهيّةٌ فيكونُ للماهيّةِ ماهيّةٌ ويمرُّ ذلكَ إلى غيرِ نهايةٍ. والجوابُ أنَّ ماهيّةُ الإنسانِ هيَ الإنسانُ منْ جهةٍ، وليستْ الإنسانَ منْ جهةٍ، أيْ هيَ صورةُ الإنسانِ، وليستْ هيَ الإنسانُ الذي هوَ مجموعُ الصورةِ والمادةِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "لا منَ الذي خليقٌ أنَّ يسألَ أحدٌ، ولا منَ الذي يعسرُ حلُّها". يريدُ:- أنَّ بهذا القولِ انحلّتْ جميعُ الشكوكِ التي يمكنُ أنَّ يسألَ عنها سائلٌ في هذا المعنى، سواءً كانتْ منَ الشكوكِ السهلةِ الحلِّ أوْ الذي يعسرُ حلُّها.

ثمَّ أخذَ يذكرُ ما تبينَ في هذا الفصلِ فقالَ: "فقدْ قيلَ كيفَ ما هوَ بالآنيّةِ هوَ المنفردُ، وكيفَ ليسَ هوَ هوَ". يريدُ:- فقدْ تبينَ منْ هذا القولِ الجهةُ التي منْ قبلِها كانَ الحدُّ هوَ المحدودَ بعينِهِ، والجهةُ التي ليسَ هوَ بها واحدًا بعينِهِ. يريدُ:- أنَّهُ واحدٌ منْ جهةِ الفعلِ وغيرُ واحدٍ منْ جهةِ القوةِ، أيْ ليسَ طبيعةُ الفعلِ والقوةِ طبيعةً واحدةً، وتوبيخُ السفسطانيّينَ إنّما كانَ منْ قبلِ أنَّهمْ كانوا يأخذونَ الحدَّ والمحدودَ واحدًا، لا واحدًا منْ جهةٍ وغيرَ واحدٍ منْ جهةٍ.

الفصل السادس: الموجوداتُ بعضُها بالطبيعة، وبعضُها بالصَّنعة، وبعضُها بالاتفاق. وأما جميعُها، فإنها في الحقيقةِ تتكَوَّنُ من شيءٍ ما، وبشيءٍ ما، وتصيرُ إلى شيءٍ ما

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٢

وأما الَّتي تكونُ فمنها ما يكونُ بالطبعِ ومنها بالمهنةِ ومنها مِنَ الذي بذاتِهِ، وجميعُ الَّتي تكونُ شيءٌ ومِنْ شيءٍ وبشيءٍ، وإنما أقولُ شيءٌ كلُّ واحدٍ مِنَ المقولاتِ إما هذا وإما كَمٌّ وإما كيفٌ وإما أينَ، وأما المتكوناتُ فبعضُها طبيعيةٌ وهيَ الَّتي كونُها مِنَ الطبيعةِ، ومنها الذي منهُ يكونُ الذي نقولُ إنهُ عنصرٌ، ومنها الذي بهِ يكونُ شيءٌ مِنَ الأشياءِ الَّتي هيَ بالطبعِ إما هذا الشيءُ أو إنسانٌ أو نبتٌ أو شيءٌ آخرُ مثلُ هذهِ الَّتي نقولُ إنها جواهرُ، وجميعُ الَّتي تكونُ إما بالطبعِ وإما بالمهنةِ فلها عنصرٌ، وذلكَ أنَّ كلَّ واحدٍ منها لهُ قوةُ أنْ يكونَ وألّا يكونَ، وهذا في كلِّ واحدٍ هوَ العنصرُ، والذي منهُ طُبِعَ كلٌّ، والذي بهِ الطبعُ أيضاً فإنَّ المكونَ لهُ طبعٌ مثلُ بيتٍ حيوانٍ، والذي بهِ الطبعُ الذي يقالُ بالصورةِ أو شبيهٍ بالصورةِ وهيَ في آخرَ، فإنَّ الإنسانَ يلدُ إنساناً، فالَّتي تكونُ بحالِ الطبيعةِ فعلى هذا تكونُ، وأما المتكوناتُ الأخرُ فتقالُ أفاعيلُ، وجميعُ الأفاعيلِ إما مِنْ مهنةٍ وإما مِنْ قوةٍ وإما مِنْ فكرةٍ، وبعضُها يكونُ مِنَ الذي بذاتِهِ ومِنَ البختِ أيضاً.

ترجمة حديثة: أما الأشياء التي تحدث (أو الكائنة)، فبعضها يحدث بالطبيعة، وبعضها بالصناعة، وبعضها بالاتفاق. وكل ما يحدث، فإنه يحدث عن فاعلٍ ما، ومن مادةٍ ما، ويصير شيئاً ما. وأعني بقولي "شيئاً ما" أي بحسب كل

مقولة من المقولات: فهو إما "هذا الشيء" (جوهر)، أو "كمّ"، أو "كيف"، أو "أين".

فالأكوان (التكوينات) الطبيعية هي تلك التي تكون للأشياء التي كَوْنُها من الطبيعة. وأما ما يكُون منه الشيء، فهو الذي نسميه المادة (الهيولى). وأما الذي يكُون عنه الشيء، فهو شيء من الأشياء التي بالطبيعة. وأما الشيء نفسه (الناتج)، فهو إنسان أو نبات أو أي شيء آخر من أمثالها، وهي التي نقول إنها جواهر بالمعنى الأخص. وكل الأشياء التي تحدث، سواء بالطبيعة أو بالصناعة، لها مادة؛ إذ من الممكن لكل واحد منها أن يكون وألا يكون. وهذا (الإمكان) هو مادة كل شيء. وبوجه عام، فإن الطبيعة هي الشيء الذي منه (المادة)، والشيء الذي به (الصورة)؛ فإن ما هو شبيه له طبيعة، كالنبات أو الحيوان. والذي عنه (الفاعل)، هو الطبيعة التي تُقال بحسب الصورة، والتي هي من نفس النوع (فإن الصورة تكون في شيء آخر)؛ فالإنسان يلد الإنسان. هكذا إذن تحدث الأشياء التي تحدث بموجب الطبيعة.

أما سائر الأكوان فتُسمى "صناعات" (أو أفعالاً). وكل الصناعات (الأفعال) تحدث إما عن صناعة (فن)، أو عن قدرة، أو عن عقل. وبعض هذه تحدث أيضاً بالاتفاق والحظ، مثلما يحدث في الأشياء التي من الطبيعة (فإن بعض الأشياء هناك تحدث من بذرة وبغير بذرة: وهذا ما يجب النظر فيه لاحقاً).

التّفْسيرُ

غرضُهُ في هذا الفصلِ أنْ يبينَ أنَّ الصورَ الَّتي يقولُ بها أفلاطونُ ليسَ لها غناءٌ في الكونِ، وذلكَ أنَّ أفلاطون يضعُ لها غناءً في الكونِ، وهوَ الغناءُ الذي

يكونُ لمثالِ المصنوعِ عندَ الصانعِ، وذلكَ أنهُ لما أبطلَ أنْ يكونَ لها غناءٌ في العلمِ إنْ سلمنا أنها موجودةٌ، يريدُ أيضاً في هذا الفصلِ أنْ يبطلَ أنَّ لها غناءً في الكونِ إنْ سلمنا أيضاً أنها موجودةٌ.

فقولُهُ: "فأما الَّتي تكونُ فمنها ما يكونُ بالطبعِ ومنها بالمهنةِ ومنها مِنَ الذي بذاتِهِ"، يريدُ: وهوَ بينٌ أنَّ كلَّ ما يتكونُ فإنهُ يتكونُ عنْ أحدِ ثلاثةِ أشياءَ؛ إما عنِ الطبيعةِ وإما عنِ الصناعةِ وإما مِنْ تلقاءِ نفسِهِ، وهوَ المسمى بالاتفاقِ.

ثمَّ قالَ: "وجميعُ الَّتي تكونُ شيءٌ ومِنْ شيءٍ وبشيءٍ"، يريدُ: وجميعُ الأشياءِ الَّتي تكونُ هيَ شيءٌ ما مِنَ المقولاتِ العشرِ، وتتكونُ مِنْ شيءٍ ما وهوَ العنصرُ، وبشيءٍ ما وهوَ الفاعلُ.

ثمَّ قالَ: "وإنما أقولُ شيءٌ كلُّ واحدٍ مِنَ المقولاتِ إما هذا وإما كمٌّ وإما كيفٌ وإما أينَ"، يريدُ: ونعني بقولِ أنَّ المتكوناتِ هيَ شيءٌ أنها إما جوهرٌ وإما واحدٌ مِنْ سائرِ المقولاتِ، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ كلَّ ما يتكونُ فهوَ واحدٌ مِنَ المقولاتِ العشرِ.

ثمَّ قالَ: "وأما المتكوناتُ فبعضُها طبيعيةٌ وهيَ الَّتي كونُها مِنَ الطبيعةِ"، يريدُ: وأما المتكوناتُ فبعضُها طبيعيةٌ وهيَ الَّتي تكونُ عنِ الطبيعةِ.

ولما ذكرَ المتكوناتِ بالطبعِ أخذَ يخبرُ أنَّ السببَ الماديَّ لكلِّ واحدٍ منها هوَ مِنْ جنسِها، فقالَ: "ومنها الذي منهُ يكونُ الذي نقولُ إنهُ عنصرٌ ومنها الذي بهِ يكونُ شيءٌ مِنَ الأشياءِ الَّتي هيَ بالطبعِ إما هذا الشيءُ أو إنسانٌ أو نبتٌ"، يريدُ: ومِنَ المتكوناتِ بالطبعِ يوجدُ السببُ العنصريُّ والفاعلُ للمتكوناتِ مثلَ النبتِ أو غيرِ ذلكَ مِنَ المتكوناتِ، وقولُهُ: "أو شيءٌ آخرُ مثلُ هذهِ الَّتي يقالُ إنها جواهرُ"، دلَّ بذلكَ على أنَّ كلامَهُ إنما هوَ في المتكوناتِ الَّتي في مقولةِ الجوهرِ

وهيَ الَّتي تخصُّ باسمِ المتكونِ، وأما المتكوناتُ الَّتي في باقي المقولاتِ فاسمُ الأفاعيلِ أخصُّ بها مِنْ اسمِ المتكوناتِ الطبيعيةِ.

ولما بينَ أنَّ المتكوناتِ الطبيعيةَ تكونُ مِنْ عنصرٍ وعنْ فاعلٍ هما مِنْ جنسِها، أيْ مِنَ المتكوناتِ بالطبعِ، أخذَ يخبرُ أنَّ الأمورَ الصناعيةَ تشتركُ معَ الأمورِ الطبيعيةِ في تلكَ الثلاثةِ الأمورِ، أعني أنها مِنْ عنصرٍ وأنها بشيءٍ ما وأنها عنْ شيءٍ ما، وابتدأَ بالعنصرِ فقالَ: "وجميعُ الَّتي تكونُ إما بالطبعِ وإما بالمهنةِ فلها عنصرٌ".

ثمَّ أتى بالسببِ الذي مِنْ أجلِهِ وجبَ أنْ يكونَ لكلِّ واحدٍ منهما عنصرٌ، فقالَ: "وذلكَ أنَّ كلَّ واحدٍ منهما لهُ قوةُ أنْ يكونَ وأنْ لا يكونَ، وهذا في كلِّ واحدٍ هوَ العنصرُ والذي منهُ طُبِعَ الكلُّ"، يريدُ: وذلكَ أنهُ يلفى لكلِّ واحدٍ منهما شيءٌ يمكنُ أنْ يقبلَ الصورةَ الطبيعيةَ والصناعيةَ أو لا يقبلَها، وما هوَ بهذهِ الصفةِ فهوَ المسمى عنصراً ومادةً، وهوَ الذي منهُ طُبِعَ الكلُّ.

وقولُهُ: "والذي لهُ الطبعُ أيضاً فإنَّ المكونَ لهُ طبعٌ مثلُ بيتٍ حيوانٍ"، يريدُ: ويشتركُ أيضاً الشيءُ المتكونُ الذي لهُ الصورةُ والطبعُ، فإنَّ المكونَ لهُ طبعٌ وصورةٌ مثلُ الإنسانِ في الأمورِ الطبيعيةِ والبيتِ في الأمورِ الصناعيةِ، والشيءُ المكونُ لهُ في الصورةِ والطبعِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "والذي بهِ الطبعُ الذي يقالُ بالصورةِ أو شبيهٍ بالصورةِ وهيَ في آخرَ فإنَّ الإنسانَ يلدُ إنساناً"، وإنما قالَ "أو شبيهٍ" تحفظاً مِنَ الأشياءِ الَّتي تتولدُ عنِ الطبيعةِ المشتركةِ لصورتينِ مختلفتينِ مثلُ تولدِ البغلِ عنِ الحمارِ والفرسِ، وقولُهُ: "وأما المتكوناتُ الأخرُ فتقالُ أفاعيلُ"، يريدُ: وأما المتكوناتُ الأخرُ ما عدا الَّتي في الجواهرِ فهيَ أخصُّ باسمِ الأفاعيلِ منها باسمِ المتكوناتِ.

ولما ذكرَ هذه، ذكرَ الأسبابَ الفاعلةَ أيضاً لهذه، فقالَ: "وجميعُ الأفاعيلِ إمَّا منْ مهنةٍ، وإمَّا منْ قوَّةٍ، وإمَّا منْ فكرةٍ، وبعضُها يكونُ منَ الذي بذاتِه، ومنَ البختِ أيضاً"، يريدُ: بالمهنةِ الصناعةَ، ويريدُ بالقوَّةِ القوَّةَ النفسانيةَ والطبيعيةَ، ويريدُ بالفكرةِ ما يفعلُهُ الإنسانُ عنِ الرَّويَّةِ والاختيارِ، ويريدُ بالذي بذاتِهِ الاتفاقَ الذي يكونُ منْ قبلِ الطبيعةِ، ومنْ قبلِ النفسِ، وبالبختِ الذي يكونُ عنِ الاختيارِ، على ما تبيَّنَ في الثانيةِ منَ السماعِ.

وإنَّما لمْ يقُلْ في المتكوِّناتِ بالطبيعةِ، أَعني المتكوِّناتِ في الجوهرِ، أنَّها تتكوَّنُ عنِ الذي بذاتِهِ، لأنَّهُ لا يوجدُ نوعٌ منَ الأنواعِ يحدثُ عنِ الاتفاقِ. وإنَّما يوجدُ فيهِ شيءٌ شبيهٌ بما يحدثُ عنِ الاتفاقِ، وهيَ الأنواعُ التي تحدثُ منْ ذاتِها لا عنْ ما هوَ مثلُها ولا شبيهٌ بها، على ما سيقولُهُ بعدُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٣

[ناقصٌ منَ الرومية] فأما البرءُ فالكلمةُ التي في النفسِ والعلمُ أيضًا، ويكونُ برءُ الذي مرضَ على هذا النوعِ إذْ كانَ هذا برءًا، فمضطرٌّ أنْ كانَ هذا برءًا أنْ يكونَ قدْ كانتْ لهُ طبيعةٌ مختلفةٌ، فإنْ كانَ هذا فكانتْ حرارةً، وعلى هذا الحالِ يذكرُ شيئًا بعدَ شيءٍ أبدًا حتى ينتهي في هذا بعينهِ الذي لا يمكنُ أنْ يصيرَ شيئًا آخرَ بعدهُ، ثمَّ إنَّ الحركةَ التي منْ هذا تسمى فعلَ الذي يذهبُ إلى البرءِ، حتى إنهُ يعرضُ بنوعٍ ما أنْ يكونَ البرءُ منْ برءِ البيتِ منْ بيتٍ، التي منْ غيرِ عنصرٍ التي لها عنصرٌ، فإنَّ صناعةَ الطبِّ وصناعةَ البناءِ هما صورةُ البرءِ وصورةُ البيتِ،

وإنما أقولُ جوهرٌ منْ غيرِ [ناقصٌ منَ الرومية]، وهذا هوَ كذا وهوَ لكذا بالقوةِ، وهذا علتهُ التي تفعلُ والذي منهُ الابتداءُ للحركةِ، فإنَّ البرءَ إنْ كانَ منْ مهنةٍ فهو الصورةُ التي في النفسِ، وإنْ كانَ منَ الذي بذاتهِ فالتي منْ هذا، وإذا كانَ ابتداءُ الفعلِ للفاعلِ منْ مهنةٍ مثلِ العلاجِ بالطبِّ، فخليقٌ أنْ يكونَ الابتداءُ منَ التسخينِ ويكونُ ذلكَ بالدلكِ، فالحرارةُ التي في الجسمِ إما أنْ تكونَ جزءًا منَ البرءِ، وإما أنْ يكونَ شيءٌ مثلُ هذا يتبعها وهوَ جزءُ البرءِ، وإما أنْ يكونَ بأشياءَ كثيرةٍ واحدها الفاعلُ وهوَ بهذا النوعِ أيضًا جزءُ البرءِ والبيتِ.

ترجمة حديثة: وأما الأشياء التي تحدث بالصناعة، فهي التي تكون صورتها في النفس. وأعني بالصورة "ماهية" كل شيء وجوهره الأول. وذلك أن للمتقابلات، على نحو ما، نفس الصورة: فإن جوهر الحرمان هو الجوهر المقابل له؛ فجوهر المرض هو الصحة، إذ يُعرَف المرض بغياب الصحة. أما الصحة فهي الصورة (أو الحدّ) التي في النفس والعلم.

ويصير الشيء صحيحاً بأن يفكر (الصانع) على هذا النحو: بما أن الصحة هي كذا، فمن الضروري، إذا أريد له أن يصح، أن يتحقق فيه كذا، وليكن "الاعتدال". وإذا أريد الاعتدال، فلا بد من "الحرارة". وهكذا يظل يفكر (في سلسلة الأسباب) حتى يصل إلى آخر شيء في سلسلة التحليل، وهو أول شيء في مقدوره هو أن يفعله. ثم إن الحركة التي تبدأ بعد هذا التفكير تسمى "صُنْعاً" يؤدي إلى الصحة. ولهذا، يحدث على نحو ما أن تصير الصحة من الصحة، والبيت من البيت: أي أن تصير (الصورة) التي في المادة من (الصورة) التي بلا مادة. فإن صناعة الطب وصناعة البناء هي صورة الصحة وصورة البيت. وأنا أسمي الجوهر الذي بلا مادة "الماهية".

ومن بين الأكوان والحركات، تُسمى هذه "تعقلاً" وتلك "صُنْعاً": فما يبدأ من المبدأ والصورة يسمى "تعقلاً"؛ وما يبدأ من آخر مرحلة في التعقل يسمى "صُنْعاً". وبالمثل يحدث كل شيء في سائر الحلقات الوسيطة. أعني مثلاً: إذا أريد للمريض أن يبرأ، فيجب أن يعتدل مزاجه. وما هو الاعتدال؟ هو أن يسخن. وما هو هذا؟ هو كذا. وهذا موجود بالقوة، أما ذاك فموجود فيه بالفعل.

فالفاعل إذن، والمبدأ الذي منه تبدأ حركة الشفاء، إن كان بالصناعة، فهو الصورة التي في النفس. وإن كان بالاتفاق، فهو يبدأ من حيث كان سيبدأ مبدأ فعلِ مَن يصنع بالصناعة. فربما في الطب أيضاً، يبدأ المبدأ من التسخين. وهذا يفعله بالدلك. فالحرارة في الجسد إذن هي إما جزء من الصحة، أو يتبعها شيء من هذا القبيل يكون جزءاً من الصحة، أو أشياء متعددة. وهذا هو الفاعل الأخير، وهو جزء من الصحة، ومن البيت، ومن الأشياء الأخرى، مثل الحجر والذهب.

التّفسيرُ

هذا القولُ يظهرُ منهُ أنهُ غيرُ متصلٍ بالقولِ المتقدمِ، وكذلكَ وجدَ في الترجمةِ في الأصلِ بياضٌ كتبَ فيهِ في الترجمةِ أنهُ ناقصٌ، ونجدُ في كتابِ نيقلاوسَ المشاءِ في مختصرهِ في هذا العلمِ في هذا الموضعِ ما هوَ نصهُ: "وباقي الأفعالِ إما أنْ تكونَ عنِ الصناعةِ أوْ منَ القوةِ، وأفرادٌ منَ الكائناتِ تكونُ عما منْ تلقاءِ نفسهِ ومنَ البختِ، كما أنَّ في الأمورِ الطبيعيةِ أيضًا ما يتكونُ عنِ البزورِ ومنها ما يتكونُ عنْ غيرِ بزرٍ". فينبغي أنْ يقرأَ متصلاً بقولهِ: "وبعضها يكونُ منَ الذي بذاتهِ ومنَ البختِ أيضًا، كما أنَّ في الأمورِ الطبيعيةِ أيضًا ما يتكونُ عنِ البزورِ ومنها ما

يتكونُ عنْ غيرِ بزرٍ"، يريدُ: أنَّ ما يتكونُ منْ غيرِ بزورٍ منَ الأنواعِ يشبهُ ما يتكونُ منَ الأفعالِ عنِ الاتفاقِ.

ثمَّ نجدُ في كتابِ نيقلاوسَ يتلو هذا القولَ ما هذا نصهُ: "والأشياءُ الكائنةُ عنِ الصناعةِ التي صورتها وماهيتها موجودةٌ في النفسِ، أعني في الجوهرِ الأولِ، وتلكَ الصورُ على نحوٍ منَ الأنحاءِ صورةٌ واحدةٌ بعينها، وذلكَ أنَّ كثيرًا ما نقفُ ونعرفُ الصورةَ بالعدمِ والعدمَ بالصورةِ، منْ قبلِ أنْ ليسَ وجودهما معًا بمنزلةِ الصحةِ والمرضِ، لكنَّ فسادَ أحدهما هوَ كونُ الآخرِ، والصحةُ تقالُ على ضربينِ: أحدهما الصورةُ التي في النفسِ والملكةُ التي للبدنِ وجميعها شيءٌ واحدٌ، والصحةُ بالمعنى الثاني توجدُ عنِ التي بالمعنى الأولِ، وإذا كانَ الأمرُ كذلكَ فهيَ بعدَ هذهِ أوْ هذهِ هيَ الصحةُ".

ثمَّ يتصلُ بهذا القولِ المعنى الذي وجدناهُ في هذا الموضعِ مكتوبًا منْ كلامِ الحكيمِ. فيقولُ نيقلاوسُ: "والأشياءُ الكائنةُ عنِ الصناعةِ التي صورتها وماهيتها موجودةٌ في النفسِ، أعني في الجوهرِ الأولِ"، يريدُ: والأشياءُ الموجودةُ عنِ الصناعةِ هيَ الأشياءُ التي صورها وماهياتها في النفسِ.

ثمَّ قالَ: "وتلكَ الصورُ على نحوٍ منَ الأنحاءِ صورةٌ واحدةٌ بعينها"، يريدُ: والصورُ المتضادةُ الموجودةُ في النفسِ هيَ بنحوٍ صورةٌ واحدةٌ، ولذلكَ قبلتِ النفسُ الصورَ المتضادةَ.

ثمَّ أتى بالعلةِ في ذلكَ فقالَ: "وذلكَ أنَّ كثيرًا ما نقفُ ونعرفُ الصورةَ بالعدمِ والعدمَ بالصورةِ، منْ قبلِ أنْ ليسَ وجودهما معًا بمنزلةِ الصحةِ والمرضِ، لكنَّ فسادَ أحدهما هوَ كونُ الآخرِ"، يريدُ: والدليلُ على ذلكَ أنا كثيرًا ما نعرفُ الصورَ منْ قبلِ أضدادها وأضدادها منْ قبلها، وذلكَ بحسبِ الأعرفِ، لا أنْ يجتمعَ

في النفسِ الصورتانِ المتضادتانِ معًا، كما ليسَ تجتمعُ خارجَ النفسِ لكونِ وجودِ إحداهما فسادٌ للأخرى وفسادِ إحداهما كونٌ للأخرى.

ثمَّ قالَ: "والصحةُ تقالُ على ضربينِ: أحدهما الصورةُ التي في النفسِ والملكةُ التي للبدنِ وجميعها شيءٌ واحدٌ"، يريدُ: وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فقدْ تبينَ أنَّ صورةَ الصناعةِ تقالُ على ضربينِ: الضربُ الواحدُ الصورةُ التي في النفسِ، والآخرُ التي خارجَ النفسِ وهما شيءٌ واحدٌ، وأنَّ التي خارجَ النفسِ هيَ عنِ التي في النفسِ، مثالُ ذلكَ أنَّ الصحةَ تقالُ على ضربينِ: أحدهما على معقولِ الصحةِ التي في النفسِ، والآخرُ على الصحةِ الموجودةِ في البدنِ وهما شيءٌ واحدٌ، وأنَّ الصحةَ التي في البدنِ هيَ عنِ الصحةِ التي في النفسِ، وهذا هوَ الذي قصدَ في هذا الفصلِ أنْ يبينَ أنَّ الصناعةَ في هذا شبيهٌ بالطبيعةِ في كونِ الشيءِ يحدثُ فيها عنْ مثلهِ بالصورةِ أوْ عنْ شبيههِ، وأنَّ الصناعةَ في هذا شبيهٌ بالطبيعةِ، ولذلكَ قالَ "إنَّ الصحةَ في النفسِ هيَ صحةٌ بالمعنى الأولِ"،

وقولُهُ: "وإذا كانَ الأمرُ كذلكَ فهيَ بعدَ هذهِ أوْ هذهِ هيَ الصحةُ"، يريدُ:- فالصحةُ التي خارجَ النفسِ هيَ بعدَ الصحةِ التي في النفسِ أوِ الصحةُ التي في النفسِ هيَ الصحةُ بإطلاقٍ، والتي خارجَ النفسِ مقولةٌ بتأخيرٍ. ثمَّ أخذَ يذكرُ بعدَ ذلكَ كيفَ توجدُ الصحةُ التي خارجَ النفسِ عنِ الصحةِ التي في النفسِ، وهوَ موجودٌ في كلامِ أرسطوطاليسَ في أولِ هذا الفصلِ. فقولُ أرسطوطاليسَ: "فأما البرءُ فالكلمةُ التي في النفسِ والعلمُ أيضاً"، يريدُ:- فأما البرءُ بالحقيقةِ فهو حدُّهُ الذي في النفسِ والعلمُ بهِ، لا البرءُ الذي خارجَ النفسِ. ثمَّ قالَ: "ويكونُ برءُ الذي مرضَ على هذا النوعِ"، يريدُ:- ويكونُ البرءُ الذي خارجَ النفسِ عنِ البرءِ الذي في النفسِ على ما أقولُ. ثمَّ قالَ: "إذْ كانَ هذا برءاً فمضطرٌّ إنْ كانَ هذا برءاً أنْ يكونَ قد كانتْ لهُ طبيعةٌ مختلفةٌ"، يريدُ:- وذلكَ أنَّهُ إنْ كانَ هذا المريضُ

قد بَرِئَ فمضطرٌّ أنْ يكونَ قد كانَ استرسالُ طبعِهِ، وإنْ كانَ استرسالٌ فقد كانتْ حرارةٌ، وإنْ كانتْ فقد شربَ الدواءَ المسهلَ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وإنْ كانَ هذا فقد كانتْ حرارةٌ".

وقولُهُ: "وعلى هذا الحالِ يذكرُ شيئاً بعدَ شيءٍ أبداً حتى ينتهي في هذا بعينِهِ الذي لا يمكنُ أنْ يصيرَ شيئاً آخرَ بعدَهُ"، يريدُ:- وهكذا يذكرُ شيئاً بعدَ شيءٍ على طريقِ التحليلِ الذي هوَ فعلُ الذي يدري في البرءِ، أعني ما لا يتمُّ البرءُ إلَّا بهِ، وذلكَ بأنْ يبتدئَ منَ الغايةِ إلى أنْ ينتهي إلى الأخيرِ في الفكرةِ.

ثمَّ قالَ: "ثمَّ إنَّ الحركةَ التي منْ هذا تسمى فعلَ الذي يذهبُ إلى البرءِ حتى إنَّهُ يعرضُ بنوعٍ ما أنْ يكونَ البرءُ منْ برءِ البيتِ منْ بيتٍ"، يريدُ:- ثمَّ إنَّ الحركةَ التي تبتدئُ منَ الآخرِ في التحليلِ وهوَ التركيبُ تسمى الفعلَ الذاهبَ إلى البرءِ حتى إنَّهُ يعرضُ أنْ يكونَ البرءُ الذي خارجَ النفسِ عنِ البرءِ الذي في النفسِ، وإنما أرادَ أنَّ مبدأَ كونِ البرءِ الذي في النفسِ على مقابلةِ كونِ البرءِ الذي خارجَ النفسِ، وهذا هوَ معنى القولِ بأنَّ أولَ العملِ آخرُ الفكرةِ، وأولَ الفكرةِ آخرُ العملِ. وقولُهُ: "التي منْ غيرِ عنصرِ التي لها عنصرٌ"، يريدُ:- أنَّهُ يكونُ عنِ البيتِ الذي في النفسِ، وهوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "منْ غيرِ عنصرٍ"، البيتُ الذي خارجَ النفسِ وهوَ الذي في مادةٍ.

وقولُهُ: "فإنَّ صناعةَ الطبِّ وصناعةَ البناءِ هما صورةُ البرءِ وصورةُ البيتِ"، يريدُ:- والسببُ في ذلكَ أنَّ صناعةَ الطبِّ التي في النفسِ هيَ بعينِها صورةُ البرءِ التي خارجَ النفسِ، وكذلكَ الأمرُ في صناعةِ البناءِ وصورِ المبنياتِ .

ثمَّ قالَ: "وإنَّما أقولُ جوهرٌ منْ غيرٍ"، وانخرمَ القولُ في الترجمةِ، ويحتملُ أنْ يريدُ:- وإنَّما أقولُ جوهرٌ أيْ صورةٌ منْ غيرِ عنصرٍ الصورةُ التي في النفسِ، وصورةٌ

هيَ في عنصرِ الصورةُ التي خارجَ النفسِ، حتى يتصلَ هذا بقولِهِ: "وهذا هوَ كذا وهوَ لكذا بالقوةِ، وهذا علتُهُ التي تفعلُ، والذي منهُ الابتداءُ للحركةِ"، يريدُ:- والبرءُ يوجدُ لهُ الأحوالُ الثلاثةُ التي توجدُ لجميعِ المتكوناتِ، وذلكَ أنَّهُ يكونُ بكونِ شيءٍ ما، ومنْ شيءٍ بالقوةِ، وعنْ شيءٍ بالفعلِ وهوَ الذي منهُ ابتداءُ التحريكِ .

ثمَّ أخذَ يذكرُ أنواعَ العللِ الفاعلةِ فقالَ: "فإنَّ البرءَ إنْ كانَ منْ مهنةٍ فهو الصورةُ التي في النفسِ، وإنْ كانَ منَ الذي بذاتِهِ فالتي منْ هذا"، يريدُ:- فإنَّ البرءَ إنْ كانَ عنْ صناعةِ الطبِّ فإنَّ الفاعلَ الأولَ للبرءِ هوَ صورةُ البرءِ في النفسِ، وإنْ كانَ منْ غيرِ صناعةٍ فالفاعلُ لهُ هوَ البرءُ الذي في الجسمِ البريءِ إلَّا أنَّهُ ناقصٌ، ولذلكَ احتاجَ إلى الصناعةِ، وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ القوى الطبيعيةَ المولدةَ تشبهُ القوى الصناعيةَ.

ثم قالَ: "إذا بدأ الفاعلُ العملَ من واقعِ مهنةٍ كالعلاجِ بالطبِّ، فمن الطبيعيِّ أن تبدأَ العمليةُ بالتسخينِ عن طريقِ الدلكِ". فالحرارةُ الناشئةُ في الجسمِ إما أن تشكلَ جزءًا من الشفاءِ، أو يتبعَها شيءٌ مماثلٌ يكونُ هوَ جزءَ الشفاءِ، أو يتمَّ ذلكَ بوسائلَ متعددةٍ يكونُ الفاعلُ أحدَها، وهوَ بهذا الاعتبارِ يمثلُ أيضًا جزءًا من الشفاءِ. والمقصودُ هنا: أن الشفاءَ الناتجَ عن الصناعةِ يستلزمُ أن يكونَ منشؤُهُ التسخينَ، ويكونُ مصدرُ هذا التسخينِ إما الدلكَ أو شربَ الدواءِ وما شابهَهُ. وبناءً على ذلكَ، فإن الحرارةَ المتولدةَ في الجسمِ بفعلِ الدلكِ أو الشرابِ إما أن تكونَ جزءًا مباشرًا من الشفاءِ، أو يكونَ الأثرُ التابعُ لها جزءًا منهُ، سواءً كانَ هذا الأثرُ واحدًا أو متعددًا. وبهذا تصبحُ هذهِ العواملُ كلُّها أجزاءً من عمليةِ الشفاءِ، ويمثلُ الفاعلُ الأولُ لها -وهيَ الحرارةُ- جزءًا من الشفاءِ بوجهٍ ما. وقد أرادَ بذلكَ توضيحَ أن الشفاءَ الطبيعيَّ الذي يحدثُ دونَ تدخلِ مهنةٍ ينشأُ أيضًا من شفاءٍ ما أو جزءِ شفاءٍ، لأن المهنةَ تعتمدُ بالضرورةِ في تحقيقِ الشفاءِ على

إيجادِ هذا الجزءِ الشفائيِّ الكامنِ في الذاتِ المريضةِ. وهنا ينتهي هذا الجزءُ من السياقِ.

ونجدُ في كتابِ فيقلاوشَ ما يتسقُ تمامًا معَ هذا المعنى المعروضِ، حيثُ جاءَ في نصِّهِ: "إن البيتَ والصحةَ والكرةَ النحاسيةَ، وكلَّ ما يملكُ وجودًا ماديًّا، فإن الجزءَ المجردَ منهُ عن المادةِ يمثلُ جنسَهُ العامَّ المشتركَ. أما المادةُ الهيولية التي يتكونُ منها الشيءُ فلا تسمى دائمًا باسمِ المادةِ نفسِها على سبيلِ الاشتراكِ اللفظيِّ معَ المصنوعِ منها، كالدائرةِ المصنوعةِ من النحاسِ أو الحجارةِ، إذ لا تسمى الدائرةُ باسمِ النحاسِ أو الحجرِ ذاتِهِ". والمقصودُ من هذا: أن البيتَ والصحةَ يصدقُ على جزئِهما الماديِّ -وهيَ الصورةُ الخارجيةُ- اسمُ الصورةِ الذهنيةِ العامةِ الكائنةِ في النفسِ، وهيَ الصورةُ التي تعبرُ عن الجنسِ. أما الجزءُ الماديُّ في البيتِ والكرةِ فلا يطلقُ اسمُهُ ولا تعريفُهُ على الجسمِ المركبِ كاملًا، فكرةُ النحاسِ يصحُّ وصفُها بأنها كرةٌ، ولا يصحُّ وصفُها بأنها نحاسٌ مجردٌ، بل يطلقُ عليها اسمٌ مشتقٌ فيقالُ إنها كرةٌ نحاسيةٌ أو مصنوعةٌ من نحاسٍ. وكانَ الغرضُ من هذا الفصلِ هوَ تعريفُ طبيعةِ التكونِ، وهوَ معنى متوافقٌ معَ ما وردَ في مؤلفاتِ أرسطوطاليسَ.

وقد قال ارْسطو : إن القولَ يطلقُ بالوجهينِ، وهوَ يهدفُ بذلكَ إلى تبيينِ الفرقِ الدقيقِ بينَ الصورةِ والمادةِ، ويقدمُ تمهيدًا لإثباتِ أن الصورةَ لا تنشأُ ولا تفنى بذاتِها بل بالعرضِ، وكذلكَ الحالُ بالنسبةِ للمادةِ، في حينِ أن الكائنَ الفعلي الذي يقبلُ النشوءَ والفناءَ الحقيقيينِ هوَ الذاتُ المشخصةُ المركبةُ من الصورةِ والمادةِ معًا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٤

[ناقصٌ في اليونانيّ] يُقالُ في الكلمةِ بالنوعينِ إنَّ فيها دوائرَ كثيرةً، ونقولُ إنَّ العنصرَ نحاسٌ، ونقولُ إنَّ الصورةَ شكلٌ مثلُ هذا، وهذا هو الجنسُ الذي فيهِ أولًا يوضعُ الموضوعُ. فأمَّا النحاسيُّ ففي كلمتِه العنصرُ، وأمَّا التي تكونُ من شيءٍ كالتي تكونُ من العنصرِ فبعضُها تُقالُ إذا كُوِّنَتْ لا ما يُقالُ ذلكَ العنصرُ بلْ بالنسبةِ إليهِ، مثلُ الصنمِ لا يُقالُ حجرٌ بلْ حجريٌّ، وأمَّا الإنسانُ البريُّ فليسَ يُقالُ إنَّهُ ذلكَ الذي منهُ صارَ.

ترجمة حديثة: إذن، فمن الواضح أن الجزء يوجد بالضرورة، لأن "المادة" هي جزء، وهي موجودة في الشيء، ومنها يتكون. ولكن هل هي جزء أيضاً من الأشياء التي في "الحد" [أي التعريف]؟ إننا في الواقع نصف الدوائر الكثيرة بكلا الطريقين، فنذكر المادة، وهي النحاس، ونذكر "الصورة"، وهي "شكل كذا"، وهذا هو "الجنس" الذي توضع فيه أولاً. فالدائرة النحاسية تشتمل على المادة في حدّها ذاته. وأما الأشياء التي تتكون من شيء ما كما من مادة، فإنها تُدعى أحياناً لا "ذلك الشيء" بل "من نوع ذلك الشيء". فالتمثال لا يُقال إنه حجر، بل "حجري"، والإنسان الذي يبرأ من مرضه لا يُقال إنه "ذلك الشيء" الذي كانه [أي المريض].

التّفْسيرُ

قولُهُ: "يُقالُ في الكلمةِ بالنوعينِ إنَّ فيها دوائرَ كثيرةً" هو كلامٌ مقطوعٌ ممَّا قبلَهُ، والكلمةُ يعني بها الحدَّ، ويعني بالنوعينِ العنصرَ والصورةَ. يريدُ أنَّ حدَّ المركبِ يشتملُ على النوعينِ الذي هو المادةُ والصورةُ، مثلُ دائرةِ النحاسِ، ولذلكَ صارَ الحدُّ يشتملُ على دوائرَ كثيرةٍ من جهةٍ واحدةٍ من جهةٍ.

وقولُهُ: "ونقولُ إنَّ العنصرَ نحاسٌ ونقولُ إنَّ الصورةَ شكلٌ مثلُ هذا وهذا هو الجنسُ الذي فيهِ أولًا يوضعُ الموضوعُ"، يريدُ ونقولُ لمكانِ ما قلناهُ من الفرقِ بينَ العنصرِ والصورةِ في عنصرِ الكرةِ المشارِ إليها إنَّهُ نحاسٌ، ونقولُ في الكرةِ أيْ من جهةِ صورتِها إنَّها شكلٌ بصفةِ كذا، وإنَّما أرادَ بهذا أنْ يفرقَ بينَ المادةِ والصورةِ والمركبِ منهما، وأنَّ الحدَّ للمركبِ يكونُ من كليهما، وقولُهُ: "مثلُ هذا" يعني مستديرًا أو مربعًا أو غيرَ ذلكَ من الأشكالِ، وقولُهُ: "وهذا هو الجنسُ الذي فيهِ أولًا يوضعُ الموضوعُ"، يريدُ أنَّ الشيءَ الذي يُحملُ على الصورةِ من جهةِ ما هو أعمُّ منها، وهو الذي فيهِ يوضعُ النوعُ هو الذي يُسمَّى الجنسُ، وإنَّما أرادَ أنْ يفرقَ بهذا بينَ العنصرِ والجنسِ.

ثمَّ قالَ: "فأمَّا النحاسيُّ ففي كلمتِهِ العنصرُ"، يريدُ فأمَّا الشيءُ الكائنُ من النحاسِ والشكلِ فإنَّهُ يؤخذُ في حدِّهِ معَ الشكلِ النحاسُ، فيُقالُ دائرةٌ من نحاسٍ أو صنمٌ من نحاسٍ.

ثمَّ قالَ "وأمَّا التي تكونُ من شيءٍ كالتي تكونُ من العنصرِ فبعضُها تُقالُ إذا كُوِّنَتْ لا ما يُقالُ ذلكَ العنصرُ بلْ بالنسبةِ إليهِ مثلُ الصنمِ لا يُقالُ حجرٌ بلْ حجريٌّ"، يريدُ وأمَّا المتكوناتُ التي تكونُ من شيءٍ ما أيْ من عنصرٍ أيْ المركباتُ فبعضُها لا تُسمَّى باسمِ الذي تتكونُ منهُ أعني العنصرَ، بلْ باسمٍ مشتقٍّ منهُ مثلُ الصنمِ المتكونِ من الحجرِ فإنَّهُ لا يُقالُ فيهِ إنَّهُ حجرٌ، وإنَّما يُقالُ فيهِ إنَّهُ حجريٌّ، وأبينُ ما هو هذا في الأمورِ الطبيعيةِ مثالُ ذلكَ الإنسانُ فإنَّا نقولُ فيهِ إنَّهُ دمويٌّ ولحميٌّ، ولا نقولُ فيهِ إنَّهُ لحمٌ ولا دمٌ.

وقولُهُ: "وأمَّا الإنسانُ البريُّ فليسَ يُقالُ إنَّهُ ذلكَ الذي منهُ صارَ"، يريدُ وأمَّا بعضُها مثلُ الصحيحِ فليسَ يشتقُّ لهُ من الشيءِ الذي منهُ تغيرَ اسمٌ وهو المريضُ فيُقالُ إنَّ الصحيحَ مرضيٌّ، يريدُ أنَّ الضدَّ أبعدُ من طبيعةِ المتكونِ من العنصرِ منهُ، وإنْ كانَ كلاهما لا يصدقانِ على الشيءِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٥

وعلةُ ذلكَ أنهُ يكونُ منَ العدمِ والموضوعِ الذي نسميهِ العنصرَ، مثلُ قولنا إنَّ الإنسانَ والمريضَ أيضاً يصيرُ صحيحاً، والكونُ يقالُ منَ العدمِ أكثرَ مثلُ البرءِ منَ المريضِ أوْ منْ إنسانٍ، ولذلكَ لا يقالُ البرءُ مريضٌ بلْ يقالُ إنسانٌ وإنسانٌ برءٌ أيضاً، وأما التي عدمُها ليسَ ببينٍ ولا لهُ اسمٌ مثلُ شكلِ ما في النحاسِ أوْ بيتٍ في اللبنِ والخشبِ فإنهُ يظنُّ أنهُ يكونُ منْ هذهِ كما قيلَ هنالكَ منَ المريضِ، ولذلكَ كمثلِ ما لا يقالُ هنالكَ الشيءُ باسمِ الذي هوَ منهُ كذلكَ ولا ههنا أيضاً لا يقالُ الصنمُ خشبٌ بلْ بنوعِ النسبةِ خشبيٌّ لا خشبٌ ونحاسيٌّ لا نحاسٌ وحجريٌّ لا حجرٌ وبيتٌ لبنيٌّ لا لبنٌ.

ترجمة حديثة: وعندما يكون الشيء، فإنه يتكون من "العدم" ومن "الموضوع" الذي نسميه المادة، كما أن الإنسان والمريض كلاهما يصير صحيحاً، إلا أن القول الشائع هو أنه يصير صحيحاً من العدم، أي من المرض، أكثر مما يقال إنه يصير صحيحاً من الإنسان. ولهذا، لا يُقال عن الصحيح إنه "صحيحٌ مريض"، بل "إنسانٌ صحيح". وأما الأشياء التي يكون عدمها غير بيّن وليس له اسم، كما في النحاس لأي شكل كان، أو في الطوب والخشب للبيت، فلا يُقال

إنها تتكون من هذه الأشياء كما قيل هناك إنها تتكون من المريض. ولهذا، فكما أنه في الحالة الأولى لا يُقال عن الشيء إنه "ذلك الذي منه تكوّن"، كذلك هنا لا يُقال عن التمثال إنه "خشب"، بل يقال "بالاشتقاق" إنه "خشبي" لا "خشب"، و"نحاسي" لا "نحاس"، و"حجري" لا "حجر"، والبيت "مبني من الطوب" لا "طوب".

التّفسيرُ

لما أخبرَ أنَّ بعضَ المتكوناتِ يشتقُّ لها أسماءُ منَ التي منها تكونتْ وبعضُها لا يشتقُّ لها أخذَ يخبرُ بالعلةِ التي منْ أجلِها لمْ يسمَّ المتكونُ باسمِ العنصرِ الذي منهُ يكونُ فقالَ: "وعلةُ ذلكَ أنهُ يكونُ منَ العدمِ والموضوعِ الذي نسميهِ العنصرَ مثلُ قولنا الإنسانُ والمريضُ أيضاً يصيرُ صحيحاً"، يريدُ:- والعلةُ في ذلكَ أنَّ المكوَّنَ ليسَ يكونُ منَ العنصرِ فقطْ بلْ منَ العنصرِ والعدمِ الذي في العنصرِ، وذلكَ أنَّ قولنا الإنسانُ صارَ صحيحاً إنما معناهُ أنَّ الإنسانَ المريضَ صارَ صحيحاً.

ثمَّ قالَ: "والكونُ يقالُ منَ العدمِ أكثرَ مثلُ البرءِ منَ المريضِ أوْ منَ الإنسانِ"، يريدُ:- ونسبةُ المتكونِ إلى أنهُ تكونَ منَ العدمِ أكثرَ منْ نسبتهِ إلى الموضوعِ للعدمِ لأنَّ التكونَ يكونُ منَ العدمِ لا منَ الوجودِ، ولذلكَ يقالُ إنَّ منَ المريضِ صارَ صحيحاً أكثرَ مما يقالُ إنَّ منَ الإنسانِ صارَ صحيحاً، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "مثلُ البرءِ منَ المريضِ أوْ منَ الإنسانِ"، يريدُ:- مثلُ نسبةِ الصحةِ في التكونِ إلى المرضِ أوْ إلى موضوعِ المرضِ، يريدُ:- فإنَّ نسبةَ كونِ الصحةِ إلى المرضِ أحقُّ منْ نسبةِ كونِها إلى الإنسانِ المريضِ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ لا يقالُ البرءُ مريضٌ بلْ يقالُ إنسانٌ وإنسانٌ برءٌ أيضاً"، يريدُ:- ولذلكَ لا يشاركُ المتكونُ الضدَّ الذي منهُ يكونُ في الاسمِ، فلا يقالُ إنَّ

الصحيحَ مريضٌ ولا مرضيٌّ بلْ يقالُ الإنسانُ صارَ إنساناً صحيحاً أيِ الإنسانُ الغيرُ صحيحٍ صارَ صحيحاً.

ثمَّ قالَ: "وأما التي عدمُها ليسَ ببينٍ ولا لهُ اسمٌ مثلُ شكلٍ ما في النحاسِ أوْ بيتٍ في اللبنِ والخشبِ فإنهُ يظنُّ أنهُ يكونُ منْ هذهِ كما قيلَ هناكَ منَ المريضِ"، يريدُ:- وأما المتكوناتُ التي تتكونُ منْ موضوعٍ وليسَ عدمُها في الموضوعِ بيناً وليسَ لهُ اسمٌ فإنهُ يظنُّ أنَّ قولنا فيها إنها تتكونُ منَ الموضوعِ هوَ مثلُ قولنا منَ المريضِ يكونُ صحيحاً، أعني أنَّ قولنا منَ اللبنِ يكونُ بيتٌ ومنَ الخشبِ كرسيٌّ هوَ مثلُ قولنا منَ المريضِ يكونُ صحيحاً.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ كمثلِ ما لا يقالُ هناكَ الشيءُ باسمِ الذي هوَ منهُ كذلكَ ولا ههنا أيضاً يقالُ الصنمُ خشبٌ بلْ بنوعِ النسبةِ خشبيٌّ لا خشبٌ ونحاسيٌّ لا نحاسٌ وحجريٌّ لا حجرٌ وبيتٌ لبنيٌّ لا لبنٌ"، يريدُ:- وللشبهِ الذي بينَ العنصرِ والضدِّ لزمَ أنْ لا يسمى المتكونُ باسمِ عنصرِهِ كما لا يسمى باسمِ ضدِّهِ، فكأنْ لا يقالُ في الصحيحِ إنهُ مريضٌ كذلكَ لا يقالُ في الصنمِ إنهُ نحاسٌ ولا في البيتِ إنهُ لبنٌ ولا أنهُ حجرٌ ولا أنهُ خشبٌ بلْ بالنسبةِ صنمٌ نحاسيٌّ وبيتٌ لبنيٌّ وحجريٌّ وخشبيٌّ.

الفصل السابع: الصورةُ لا تتكوَّن، وإنما يتكوَّنُ المركَّبُ من المادةِ والصورةِ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٦

فإذْ يكونُ مثلَ ما يكونُ الصنمُ منَ الخشبِ أوِ البيتُ منَ اللبنِ، إنْ نظرَ أحدٌ نظراً شافياً لَمْ يقلْ بنوعٍ مبسوطٍ إنّهُ واحدٌ؛ وذلكَ لأنَّ الذي يكونُ منْ شيءٍ ينبغي أنْ يكونُ منْ شيءٍ يتغيرُ، لا منْ شيءٍ يبقى على حالِهِ، ولهذا يقالُ بهذا النوعِ. وإذْ يكونُ المكوَّنُ بشيءٍ يقالُ: هذا الذي منهُ ابتداءُ الكونِ، فهو منْ شيءٍ أيضاً، فليكنْ هذا لا العدمُ بلِ العنصرُ، فقدْ فصلنا فيما سلفَ بأيِّ نوعٍ يقالُ هذا. والذي يكونُ هوَ هذا، إما الكرةُ وإما الدائرةُ أوْ شيءٌ آخرُ مما أُدْرِكَ منْ سائرِ الأشياءِ؛ فإنّهُ كما أنّهُ لا يصنعُ النحاسَ الموضوعَ كذلكَ، ولا الكرةَ أيضاً إلا بنوعِ العرضِ، لأنَّ كرةَ النحاسِ هيَ كرةٌ ولذلكَ يصنعُ تلكَ. فإني أقولُ: إنَّ هذا الشيءَ يصنعُ هذا الشيءَ منَ الموضوعِ الكليِّ، أعني أنّهُ يصنعُ النحاسَ مستديراً والكرةَ، وليسَ ذلكَ شيءٌ آخرُ مثلُ هذهِ الصورةِ في شيءٍ آخرَ؛ فإنّهُ إنْ كانَ يصنعُ فمنْ شيءٍ آخرَ يصنعُ، وهذا كانَ الموضوعُ مثلَ صنعةِ كرةِ النحاسِ، وهذا بهذا النوعِ أنّهُ منْ هذا الذي هوَ نحاسٌ يصنعُ هذا الذي هوَ كرةٌ، فإنْ كانَ يصنعُ هذا أيضاً فبينٌ أنَّ ذلكَ يصنعُ أيضاً كمثلِ، وستذهبُ التكويناتُ على هذهِ الحالةِ إلى ما لا نهايةَ.

ترجمة حديثة: وحيث إن ما يتكون، إنما يتكون "بواسطة فاعل ما"، وأعني بهذا ما هو "مبدأ التكوين"؛ ويتكون "من شيء ما"، وهذا الشيء ليس هو العدم، بل المادة، وقد حددنا بالفعل كيف نقول هذا؛ وما يتكون هو إما كرة، أو دائرة، أو أي شيء آخر يحدث، فكما أن الموضوع [أي المادة] لا يصنع النحاس نفسه، كذلك لا يصنع الكرة، إلا "بالعَرَض"، لأن الكرة النحاسية هي كرة. ولكن [الفاعل] لا يصنع تلك [أي الصورة]، فإن صنع "شيء ما معيّن" هو صنعه من موضوع كلي. وأقول إن جَعْل النحاس مستديراً ليس هو صنع الاستدارة أو الكرة نفسها، بل هو إدخال هذه الصورة في شيء آخر. إنه يصنعها

من شيء آخر بالتأكيد، فهذا ما كان مفترضاً، كأن يصنع كرة نحاسية. وهذا يتم على هذا النحو: لأنه من الشيء الذي هو نحاس، يصنع هذا الشيء الذي هو كرة. فإذا كان يصنع هذا الشيء [أي الصورة] نفسه أيضاً، فمن الواضح أنه سيصنعه بطريقة مماثلة، وستستمر عمليات التكوين إلى ما لا نهاية.

التّفْسيرُ

قولهُ: "فإذْ يكونُ مثلَ ما يكونُ الصنمُ منَ الخشبِ أوِ البيتُ منَ اللبنِ، إنْ نظرَ أحدٌ نظراً شافياً لَمْ يقلْ بنوعٍ مبسوطٍ إنّهُ واحدٌ"، يريدُ: وإذْ كانَ كلُّ متكونٍ في الجوهرِ إنما يقالُ فيهِ إنّهُ يكونُ منْ هذا على جهةِ ما يقالُ إنَّ الصنمَ يكونُ منَ الخشبِ وإنَّ البيتَ يكونُ منَ اللبنِ، فبينٌ وظاهرٌ أنّهُ إنْ نظرَ أحدٌ في هذا نظراً شافياً أنّهُ لا يقولُ إنَّ المتكونَ هوَ شيءٌ واحدٌ مبسوطٌ، أيْ صورةٌ فقطْ، بلِ المتكونُ هوَ شيءٌ مؤلفٌ منْ مادةٍ وصورةٍ وعدمٍ في الموضوعِ يتقدمُ.

ولما ذكرَ هذا أتى بالسببِ فيهِ فقالَ: "وذلكَ لأنَّ الذي يكونُ منْ شيءٍ ينبغي أنْ يكونُ منْ شيءٍ يتغيرُ لا منْ شيءٍ يبقى على حالِهِ"، يريدُ: وإنما وجبَ أنْ لا يكونَ المكوَّنُ معنىً بسيطاً لأنَّ التكوينَ يكونُ بأنْ يغيرَ المكوِّنُ العنصرَ حتى يعملَ الصورةَ فيهِ، وإنما قالَ: "لا منْ شيءٍ يبقى على حالِهِ"، لأنّهُ لوْ بقى العنصرُ على حالِهِ عندَ تكوينِ المكوِّنِ للمكوَّنِ، لكانَ المكوِّنُ إنما يصنعُ الصورةَ فقطْ.

وقولهُ: "ولهذا يقالُ بهذا النوعِ"، يريدُ: والكونُ إنما يقالُ لهذا المشارِ إليهِ على هذا النوعِ، لا لصورةِ المشارِ إليهِ.

ثمَّ قالَ: "وإذْ يكونُ المكوَّنُ بشيءٍ يقالُ هذا الذي منهُ ابتداءُ الكونِ فهو منْ شيءٍ أيضاً فليكنْ هذا لا العدمُ بلِ العنصرُ"، يريدُ: وإذْ يكونُ المكوَّنُ إنما يتكونُ

بشيءٍ، أيْ عنْ شيءٍ، وهوَ الذي منهُ ابتداءُ الكونِ، فبينَّ أنَّ المكوَّنَ إنما يتكونُ منْ شيءٍ وهوَ العنصرُ، لا منَ العدمِ العارضِ للعنصرِ.

ولما كانَ هذا قدْ فصلهُ في العلمِ الطبيعيِّ قالَ: "فقدْ فصلنا فيما سلفَ بأيِّ نوعٍ يقالُ هذا" يعني: يقالُ إنَّ العنصرَ مبدأٌ وإنَّ العدمَ مبدأٌ، وعلى كمْ نوعٍ يقالُ العنصرُ.

وقولهُ: "والذي يكونُ هوَ هذا إما الكرةُ وإما الدائرةُ أوْ شيءٌ آخرُ مما أُدْرِكَ منْ سائرِ الأشياءِ"، يريدُ: وإذْ قدْ تبينَ أنَّ المتكونَ مركَّبٌ منْ مادةٍ وصورةٍ وأنَّهُ غيرُهما، فالذي يتكونُ إنما هوَ الشخصُ المشارُ إليهِ بالفعلِ، مثلَ هذهِ الكرةِ المشارِ إليها منْ هذا النحاسِ المشارِ إليهِ، أوِ الدائرةِ المشارِ إليها منَ العنصرِ المشارِ إليهِ، أوْ ما أُدْرِكَ منْ سائرِ الأشياءِ الباقيةِ بالحسِّ.

ثمَّ أتى بالحجةِ في ذلكَ فقالَ: "فإنَّهُ كما أنَّهُ لا يصنعُ النحاسَ كذلكَ ولا الكرةَ أيضاً إلا بنوعِ العرضِ"، يريدُ: والفاعلُ إنما يفعلُ منَ العنصرِ شيئاً مصوراً، لا أنَّهُ يفعلُ الصورةَ فقطْ كما أنَّهُ لا يفعلُ المادةَ، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولهِ: "كما أنَّهُ لا يصنعُ الموضوعَ كذلكَ لا يصنعُ كرةَ النحاسِ" يعني الصورةَ إلا بنوعِ العرضِ، وإنما قالَ: "بنوعِ العرضِ" لأنَّهُ إذا صنعَ شيئاً ذا صورةٍ فقدْ صنعَ الصورةَ بالعرضِ.

وقولهُ: "لأنَّ كرةَ النحاسِ هيَ كرةٌ ولذلكَ يصنعُ تلكَ"، يريدُ: لأنَّ كرةَ النحاسِ هيَ كرةٌ نحاسيةٌ، لا كرةٌ فقطْ ولا نحاسٌ فقطْ، ولذلكَ هيَ التي يصنعُها الصانعُ.

وقولهُ: "فإني أقولُ إنَّ هذا الشيءَ يصنعُ هذا الشيءَ منَ الموضوعِ الكليِّ أعني أنَّهُ يصنعُ النحاسَ مستديراً أوِ الكرةَ"، يريدُ: وإذا تقررَ هذا وجبَ أنْ يكونَ

الصانعُ شيئاً مشاراً إليهِ يصنعُ شيئاً مشاراً إليهِ، أعني أنّهُ يصيرُ النحاسَ مستديراً ويصيرُ الدمَ إنساناً وفرساً.

وقولهُ: "وليسَ ذلكَ شيءٌ آخرُ مثلُ هذهِ الصورةِ في شيءٍ آخرَ"، يريدُ: وليسَ يصنعُ شيءٌ واحدٌ في شيءٍ واحدٍ مثلَ أنْ تصنعَ صورةٌ في موضوعٍ.

وقولهُ: "فإنّهُ إنْ كانَ يصنعُ فمْنْ شيءٍ آخرَ يصنعُ وهذا كانَ الموضوعُ مثلَ صنعةِ كرةَ النحاسِ"، يريدُ: فإنّهُ منَ البينِ أنّهُ إنْ كانَ يصنعُ فإنّهُ يصنعُ منْ شيءٍ آخرَ آخرَ، لا أنّهُ يصنعُ آخرَ في آخرَ، وذلكَ أنّهُ يصنعُ منَ العنصرِ مصوراً، لا أنّهُ يصنعُ في العنصرِ صورةً.

وقولهُ: "وهذا بهذا النوعِ أنّهُ منْ هذا الذي هوَ نحاسٌ يصنعُ هذا الذي هوَ كرةٌ"، يريدُ: مثلُ قولِنا أنَّ الصانعَ إنَّما يصنعُ من هذا الَّذي هو المُشارُ إليهِ، الشيءَ الَّذي هو كرةٌ، أي الشيءَ المكوَّرَ، لا أنَّه يصنعُ كرةً. وقولهُ: "فإنْ كانَ يصنعُ هذا، فبيِّنَ أنَّ ذلكَ يُصنعُ أيضًا كمثلٍ. وسيذهبُ على هذا المثالِ إلى غيرِ نهايةٍ". يريدُ: فإنْ كانَ يصنعُ الصورةَ، فسيصنعُ الصورةَ من صورةٍ مادَّةٍ، وتلكَ الصورةُ أيضًا من صورةٍ ومادَّةٍ، حتَّى يمرَّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ. وكذلكَ الأمرُ في الهيولى، فالمكوَّنُ باضطرارٍ هو المُجتمعُ من الصورةِ والهيولى، لا الصورةُ ولا الهيولى.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٧

فقدْ تبينَ إذنْ أنَّ الصورةَ، ولا أدري أيَّ شيءٍ ينبغي أنْ يُسمى المثالَ الذي في المحسوسِ، لا تكونُ أيضاً ولا لهُ كونٌ ولا ما هوَ بالآنيةِ؛ لأنَّ هذا هوَ ما يكونُ في آخرَ، إمّا بمهنةٍ وإمّا بطبيعةٍ وإمّا بقوةٍ، وهوَ يصنعُ كرةَ النحاسِ، فإنهُ يصنعُ

منَ النحاسِ كرةً، وهوَ يصنعُ هذهِ الصورةَ في هذا الشيءِ، وهذا هوَ كرةُ النحاسِ. وأمّا إنْ كانَ كونٌ لآنيةِ الكرةِ بنوعٍ كليٍّ، فإنهُ سيكونُ شيءٌ منْ لا شيءٍ. وينبغي إذنْ أنْ يكونَ منقسماً، ويكونَ بعضهُ كذا وبعضهُ كذا، أقولُ أنْ يكونَ بعضهُ صورةً وبعضهُ عنصراً. والصورةُ التي هيَ الكرةُ إنْ كانَ، فالشكلُ الذي منَ الوسطِ الذي فيهِ بعضُ هذا، وهوَ الذي يصنعُ منْ ذلكَ وبعضهُ في ذلكَ وبعضهُ كلُّ المكونِ مثلَ كرةِ النحاسِ. فبينَ مما قيلَ أنَّ الجوهرَ الذي يقالُ كالصورةِ لا يكونُ، وأمّا الاجتماعُ الذي يقالُ بهِ يكونُ، وأنَّ في كلِّ مكونٍ عنصراً هوَ فيهِ، ومنهُ ما هوَ هذا.

ترجمة حديثة: إذن، من الجلي أن "النوع"، أو أياً كان ما يجب أن نسمي به الصورة التي في المحسوس، "لا يتكوّن"، ولا يوجد له تكوين، وليس هو "الماهية" فهذا [أي المركب] هو الذي يتكون في شيء آخر، إما بالفن، أو بالطبيعة، أو بالقوة. لكن الفاعل يجعل الكرة النحاسية "تكون": فهو يصنعها من النحاس ومن الكرة [الصورة]. إنه يصنع هذه الصورة في هذه [المادة]، وهذا هو "الكرة النحاسية". أما كونها كرة، فلو كان لـ"ماهية الكرة" تكوين على الإطلاق، لكان لا بد أن يكون من شيء ما إلى شيء ما، إذ يجب أن يكون ما يتكون قابلاً للقسمة دائماً، وأن يكون هذا هو هذا، وذاك هو ذاك. وأعني أن هذا هو المادة، وذاك هو الصورة.

فإذا كانت الكرة هي الشكل الذي تتساوى أبعاده عن المركز، فإن من هذا [المركب]، يكون أحد جزأيه هو ما سيكون فيه ما يصنعه الفاعل [أي المادة]، والآخر هو ما في ذلك [أي الصورة]؛ والكل الذي صُنِع هو، على سبيل المثال، الكرة النحاسية نفسها. إذن، يتضح مما قيل أن ذاك الذي يُدعى صورة أو "جوهراً" لا يتكون؛ وإنما "المركّب" الذي يُقال بحسب هذه [الصورة] هو الذي

يتكون. وأنه في كل ما يتكون، توجد المادة؛ ويكون هذا الشيء هو هذا [المادة]، والآخر هو هذا [الصورة].

التّفسيرُ

قولهُ: "فقدْ تبينَ إذنْ أنَّ الصورةَ، ولا أدري أيَّ شيءٍ ينبغي أنْ يُسمى المثالَ الذي في المحسوسِ، لا تكونُ أيضاً ولا لهُ كونٌ ولا ما هوَ بالآنيةِ"، يريدُ:- فقدْ تبينَ أيضاً منْ هذا القولِ أنَّ الصورَ والمثلَ، إنْ كانتِ الصورُ ينبغي أنْ تُسمى مثالاً لأنهُ لا يظهرُ لأيِّ شيءٍ في المحسوسِ هيَ مثالٌ، ليستْ تتكونُ ولا لها بالجملةِ ماهيةٌ.

ثمَّ قالَ: "لأنَّ هذا هوَ الذي يكونُ في آخرَ، إمّا بمهنةٍ وإمّا بطبيعةٍ وإمّا بقوةٍ"، يريدُ:- لأنَّ المصنوعَ والمكونَ إنما يقومُ منْ فعلِ الفاعلِ شيئاً ما، وهوَ المسمى صورةً في شيءٍ وهوَ المسمى عنصراً، فلوْ كانتِ الصورةُ مصنوعةً لكانتْ تلتئمُ منْ فعلِ الفاعلِ شيئاً ما في شيءٍ، فيكونُ للصورةِ صورةٌ ويمرُّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ. وكذلكَ الماهيةُ إنما هيَ لشيءٍ ما، فلوْ كانَ للصورةِ ماهيةٌ لكانتْ متقومةً منْ شيءٍ في شيءٍ.

ثمَّ قالَ: "وهوَ يصنعُ كرةَ النحاسِ، فإنهُ يصنعُ منَ النحاسِ كرةً، وهوَ يصنعُ هذهِ الصورةَ في هذا الشيءِ، وهذا هوَ كرةُ النحاسِ"، يريدُ:- وإذا قيلَ في الصانعِ إنهُ صنعَ كرةَ النحاسِ، فإنما يقالُ ذلكَ فيهِ بأنهُ صنعَ منْ هذا النحاسِ المشارِ إليهِ كرةً، وذلكَ بأنْ صنعَ هذهِ الصورةَ المشارَ إليها أيضاً منْ هذا النحاسِ المشارِ إليهِ.

ثمَّ قالَ: "وأمّا إنْ كانَ كونٌ لآنيةِ الكرةِ بنوعٍ كليّ، فإنهُ سيكونُ شيءٌ منْ لا شيءٍ"، يريدُ:- أنهُ لوْ كانَ الفاعلُ يُكوِّنُ الكرةَ الكليةَ لكانَ الكونُ منْ لا شيءٍ، أيْ منْ لا صورةٍ.

ثمَّ قالَ: "وينبغي إذنْ أنْ يكونَ منقسماً، ويكونَ بعضهُ كذا وبعضهُ كذا، أقولُ أنْ يكونَ بعضهُ صورةً وبعضهُ عنصراً"، يريدُ:- وإذا تبينَ أنهُ ليسَ للصورةِ المطلقةِ تكونٌ ولا للمادةِ كونٌ، فيجبُ أنْ يكونَ كلُّ متكونٍ منقسماً إلى جزءينِ بالقولِ لا بالفعلِ، أحدهما الذي يسمى مادةً والآخرُ صورةً.

وقولهُ: "والصورةُ التي هيَ الكرةُ إنْ كانَ، فالشكلُ الذي منَ الوسطِ الذي فيهِ بعضُ هذا، وهوَ الذي يصنعُ منْ ذلكَ وبعضهُ في ذلكَ وبعضهُ كلُّ المكونِ مثلَ كرةِ النحاسِ"، يريدُ:- والصورةُ التي هيَ الكرةُ مثلاً إنْ تكونتْ فإنما تكونُ متكونةً منْ قبلِ الشيءِ الذي في شكلِ المتوسطِ، أيِ المجموعِ منْ مادةٍ وصورةٍ، وهوَ الذي أرادَ بقولهِ: "فالشكلُ الذي منَ الوسطِ"، وهوَ الحادثُ منْ اجتماعِ المادةِ والصورةِ. وهذهِ الطبيعةُ فيها ثلاثةُ معانٍ: صورةٌ ومادةٌ وشيءٌ كالمتوسطِ بينَ المادةِ والصورةِ، أيْ كالممتزجِ وهوَ المتوسطُ أيْ يشبهُ المتوسطَ، ولذلكَ قالَ: "فالشكلُ الذي منَ الوسطِ". وعلى هذهِ الثلاثةِ معانٍ دلَّ بقولهِ: "الذي فيهِ بعضُ هذا وهوَ الذي يصنعُ منْ ذلكَ وبعضهُ في ذلكَ وبعضهُ كلُّ المكونِ". فأرادَ بقولهِ: "الذي فيهِ بعضُ هذا وهوَ الذي يصنعُ منْ ذلكَ"، الموضوعَ القابلَ للصورةِ المتكونِ، لأنهُ الذي يقبلُ الصورةَ المشارَ إليها، وهوَ الذي يصنعُ منْ ذلكَ أيْ منَ المادةِ. وأرادَ بقولهِ: "وبعضهُ في ذلكَ"، الصورةَ التي في موضوعها أيِ النفسَ مثلاً. وأرادَ بقولهِ: "وبعضهُ كلُّ المكونِ"، أيِ المجتمعَ منَ المادةِ والصورةِ مثلَ كرةِ النحاسِ المركبةِ منَ الكرةِ والنحاسِ، والإنسانَ المركبَ منَ النفسِ والبدنِ.

وإنما بينَ هذا ليظهرَ أنَّ الطبيعةَ التي تكونُ الأنواعَ في الأشياءِ المتناسلةِ هيَ شيءٌ متوسطٌ، أيْ مركبٌ منْ مادةٍ وصورةٍ، وأنها تفعلُ شيئاً مثلَ هذا.

وقولهُ: "فبينَ مما قيلَ أنَّ الجوهرَ الذي كالصورةِ لا يكونُ"، أيْ لا يتكونُ.

وقولهُ: "وأمّا الاجتماعُ الذي يقالُ بهِ إنهُ بهِ يكونُ"، يريدُ:- وتبينَ أنَّ المجتمعَ الحادثَ منَ الصورةِ والمادةِ هوَ الذي بهِ يقالُ في موجودٍ موجودٍ إنهُ يتكونُ.

ثمَّ قالَ: "وأنَّ في كلِّ ما يكونُ عنصرٌ هوَ فيهِ، ومنهُ ما هوَ هذا"، يريدُ:- وبينَ أنَّ كلَّ متكونٍ فمنهُ ما هوَ عنصرٌ ومنهُ ما هوَ صورةٌ، وهيَ التي يشارُ إليها بهذا.

الفصل الثامن: لا توجد صورةٌ منفصلةٌ عن الجزئيات

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٨

فأما مسألةُ السائلِ هلْ كرةٌ ما غيرُ هذهِ أوْ بيتٌ ما غيرُ اللبنِ، إذْ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لمْ يكنْ تكونٌ أبداً، فإنهُ لوْ كانَ بهذا النوعِ هذا الشيءُ لمْ يكنْ تكوينٌ، بلْ يدلُّ على شيءٍ مثلِ هذا وليسَ هذا الشيءُ المحدودُ، بلْ يصنعُ ويكونُ منْ هذا مثلُ هذا، وإذا كونَ هذا يكونُ مثلَ هذا، وكليةُ هذا هوَ سقراطسُ وقليسُ مثلُ الكرةِ النحاسيةِ، والإنسانُ والحيوانُ كالكرةِ النحاسيةِ بنوعٍ كليٍّ. فبينَ أنهُ قدِ اعتادَ بعضُ الناسِ أنْ يقولوا إنَّ الصورَ عللُ الصورِ، فإنْ كانتْ هذهِ غيرَ الجزئياتِ فليسَ ينتفعُ بها البتةَ في التكويناتِ والجواهرِ أيضاً، ولا تكونُ جواهرَ بذاتها بحالِ هذهِ. فإنهُ في بعضِ الأشياءِ بينَ أنهُ وإنْ كانَ الوالدُ مثلَ المولودِ،

لكنهُ ليسَ هوَ هوَ ولا هوَ واحدٌ بالعددِ، بلْ هوَ واحدٌ بالصورةِ مثلَ ما هوَ في الأشياءِ الطبيعيةِ، فإنَّ الإنسانَ يلدُ إنساناً إنْ لمْ يكنْ شيءٌ على غيرِ الطبيعةِ، مثلُ الرمكةِ تلدُ بغلاً. وهذهِ شبيهةٌ أيضاً، فإنهُ سميَ بالذي هوَ مشتركٌ للفرسِ والحمارِ لما تقاربَ بالجنسِ، فخليقٌ أنْ يكونَ كلاهما بالسويةِ مثلَ البغلِ. فبينَ أنهُ لا ينبغي أنْ تكونَ صورةٌ ما كالمثالِ، وإلا فقدْ كانَ يطلبُ أكثرَ ذلكَ في هذهِ الأشياءِ لأنَّ هذهِ جواهرُ أكثرَ ذلكَ، بلْ أنْ يكونَ الوالدُ قوياً على الفعلِ، وأنْ يكونَ علةَ الصورةِ في العنصرِ، أيْ أنْ يكونَ الصورةَ التي مثلُ هذهِ في هذهِ اللحومِ وهذهِ العظامِ، وأنْ يكونَ سقراطُ وقليسُ، وأنْ يكونَ شيءٌ آخرُ لمكانِ العنصرِ فإنهُ آخرُ، وأنْ يكونَ هوَ هوَ بالصورةِ لأنَّ الصورةَ لا تنفصلُ.

ترجمة حديثة: فهل هناك إذن كرةٌ ما غير هذه الكرات [الجزئية]، أو بيتٌ غير اللّبِن؟ أم أنه ما كان ليحدث [الشيء] أبدًا لو كان [الشكل] هو الماهية فحسب، بل هو ما يدل على "الكيف"؟ لكن هذا [الشكل] ليس شيئًا محددًا [بذاته]، بل هو الذي يصنع ويولّد من هذا [المادة] شيئًا "كيفيًّا". وعندما يتولّد، يكون "هذا الكيف". وهذا الكل هو "كالياس" أو "سقراط"، مثلما تكون هذه "الكرة النحاسية". وهذا أيضًا هو حيوان، مثلما تكون الكرة النحاسية ببساطة.

يتضح إذن أن علة الصور (كما اعتاد البعض أن يسميها صورًا)، إن كانت هناك صورٌ ما منفصلة عن الجزئيات، فإنها لا تفيد شيئًا في التوليد والجواهر، وليست هذه هي الجواهر بذاتها. ففي بعض الحالات يتجلى بوضوح أن المُولِّد يكون من نفس كيف ما يتولّد: ليس هو نفسه ولا واحدًا بالعدد، بل واحد بالنوع. كما في الطبيعيات، فالإنسان يلد إنسانًا، إلا إذا حدث شيء خارج عن الطبيعة،

كأن يلد الحصان بغلاً. وهذه الحالات أيضًا مشابهة، فإن الشيء المشترك بين الحصان والحمار ليس له اسمٌ كجنسٍ قريبٍ جدًا، ولكنهما ربما كانا كلاهما [تحت جنس واحد]، مثل البغل.

ولهذا يتضح أنه لا حاجة لوضع الصورة كمثال (أو نموذج). ففي هذه [الطبيعيات] يُبحث عنها على الأخص، فهذه هي الجواهر على الأخص. بل إن المُولِّد كافٍ ليصنع، والعلة هي الصورة في المادة. والكل هو بالفعل هذه الصورة الكيفية في هذا اللحم وهذه العظام، أي "كالياس" و"سقراط". وهما مختلفان بسبب المادة (لأنها مختلفة)، ولكنهما واحد بالنوع، لأن الصورة [النوعية] غير قابلة للانقسام.

التّفسيرُ

قولهُ: "فأما مسألةُ السائلِ هلْ كرةٌ ما غيرُ هذهِ أوْ بيتٌ ما غيرُ اللبنِ"، فإنهُ يريدُ: فأما مسألةُ السائلِ هلْ هنا كرةٌ مفارقةٌ للعنصرِ موجودةٌ خارجَ النفسِ غيرُ الكرةِ الجزئيةِ العنصريةِ، أوْ بيتٌ مفارقٌ منْ غيرِ لبنٍ، وبالجملةِ صورةٌ مفارقةٌ للمادةِ غيرُ صورِ الأشياءِ الجزئيةِ هيَ صورةٌ للكرةِ المركبةِ والبيتِ المكونِ، فإنَّ ذلكَ سؤالٌ مستحيلٌ. ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "إذْ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لمْ يكنْ تكونٌ أبداً"، يريدُ: لأنهُ لوْ كانتْ صورُ الأشياءِ المتكونةِ هيَ صورةٌ واحدةٌ بالعددِ، أعني صورةَ المكونِ والمتكونِ، لمْ يكنْ ههنا شيءٌ يحدثُ أصلاً، لأنَّ المكونَ والمتكونَ هما اثنانِ بالعددِ واحدٌ بالمعنى الكليِّ.

وقولهُ: "بلْ يدلُّ على شيءٍ مثلِ هذا وليسَ هذا الشيءُ المحدودُ، بلْ يصنعُ ويكونُ منْ هذا مثلُ هذا، وإذا كونَ هذا يكونُ مثلَ هذا"، يريدُ: بلِ المتكونُ يدلُّ على شيءٍ هوَ مثلُ المكونِ وليسَ هوَ والمكونُ شيئاً واحداً بالعددِ، ولا

المتكونُ هوَ المعنى المحدودُ، يريدُ: بلِ المعنى المحدودُ هوَ الذي يعمُّ المكونَ والمتكونَ.

وقولهُ: "وكليةُ هذا هوَ سقراطُ أوْ قليشُ مثلُ الكرةِ النحاسيةِ"، يريدُ: والمعنى الكليُّ إنما هوَ كليٌّ للأشخاصِ مثلِ الإنسانِ، فإنهُ كليٌّ لأشخاصِ الناسِ مثلِ سقراطَ وقليشَ، والكرةُ النحاسيةُ الكليةُ هيَ أيضاً لهذهِ الكرةِ النحاسيةِ ولهذهِ الكرةِ النحاسيةِ، أيْ للجزئياتِ.

وقولهُ: "والإنسانُ والحيوانُ كالكرةِ النحاسيةِ بنوعٍ كليٍّ"، يريدُ: والإنسانُ والحيوانُ أيِ الكليُّ هوَ مثلُ الكرةِ الكليةِ لا يتكونُ ولا يكونُ.

ولما تقررَ لهُ أنَّ الصورةَ المفردةَ منَ المادةِ ليستْ تكونُ ولا تتكونُ قالَ: "فبينَ أنهُ قد اعتادَ بعضُ الناسِ أنْ يقولوا إنَّ الصورَ عللُ الصورِ، فإنْ كانتْ هذهِ غيرَ الجزئياتِ فليسَ ينتفعُ بها البتةَ في التكويناتِ والجواهرِ أيضاً"، يريدُ: وإذا تقررَ هذا فبينَ أنَّ ما اعتادَ بعضُ الناسِ منْ أنْ يقولوا إنَّ الصورَ عللُ الصورِ، فإنهمْ إنْ كانوا أرادوا بها أنها غيرُ الجزئياتِ فليسَ ينتفعُ بها في الكونِ، لا في كونِ الجواهرِ ولا في كونِ الأعراضِ، أيْ إنْ كانوا أرادوا أنَّ الصورَ الكليةَ عللٌ فاعلةٌ للصورِ الجزئيةِ أوْ مثلٌ لها فليسَ ينتفعُ بذلكَ في الكونينِ، أعني في كونِ الجواهرِ والأعراضِ، إذْ كانَ كلُّ كونٍ بينَ أنهُ إنما يكونُ بتغيرِ العنصرِ، والمغيرُ هوَ الشخصُ المكونُ. وإنما قالَ ذلكَ لأنهُ ليسَ يمكنُ في الصورِ المفارقةِ أنْ تغيرَ العنصرَ، وإنما يغيرُ العنصرَ ما كانَ في عنصرٍ، ولذلكَ ما يلزمُ منْ قالَ إنَّ العالمَ مكونٌ أنْ يكونَ المغيرُ لهُ شخصاً منَ الأشخاصِ، أعني جسماً جزئياً.

وقولهُ: "ولا تكونُ جواهرَ بذاتها بحالِ هذهِ"، يريدُ: ولا يمكنُ أنْ تكونَ جواهرُ مفارقةٌ قائمةٌ بذاتها لمكانِ تكوينِ الجواهرِ الجزئيةِ.

ثمَّ قالَ: "فإنهُ في بعضِ الأشياءِ بينَ أنهُ وإنْ كانَ الوالدُ مثلَ المولودِ لكنهُ ليسَ هوَ هوَ ولا هوَ واحدٌ بالعددِ بلْ واحدٌ بالصورةِ"، يريدُ: فإنهُ بينَ في أكثرِ الأشياءِ المتناسلةِ أنَّ الوالدُ مثلُ المولودِ بالصورةِ، لكنْ وإنْ كانَ الوالدُ مثلَ المولودِ فليسَ هوَ هوَ، أيْ ليسَ يصدقُ أنَّ الوالدَ هوَ المولودُ كما يصدقُ الكليُّ على الجزئيِّ مثلَ قولنا في زيدٍ إنهُ انسانٌ، ولا الوالدُ والمولودُ أيضاً واحدٌ بالعددِ بلْ واحدٌ بالصورةِ.

وقولُهُ: "مثلَ ما هو في الأشياءِ الطبيعيَّةِ"، يريدُ:- مثلَ ما يوجَدُ عليه الأمرُ في الأنواعِ المتناسِلةِ التي يَجرى تناسُلُها على المجرى الطبيعيِّ، مِثلَ الإنسانِ الذي يتولَّدُ عن إنسانٍ، والفرسِ عن فرسٍ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الإنسانَ يلِدُ إنسانًا إن لم يكن شيءٌ على غيرِ الطبيعةِ"، يريدُ:- فإنَّ كلَّ نوعٍ يلِدُ نوعًا مِثلَهُ، مِثلَ الإنسانِ يلِدُ إنساناً إن لم يكنِ الإيلادُ بطريقٍ عرَضيٍّ وعلى غيرِ الطبيعةِ، مِثلَ البغلِ الذي يتولَّدُ عن الفرسِ والحمارِ، وهو الذي أرادَ بقولِهِ: "مثلَ الرمكةِ تلَدُ بغلًا". وإنَّما أتى بهذا ليُصحِّحَ المقدِّمةَ الكليَّةَ القائلةَ إنَّ الشيءَ يتولَّدُ عن مِثلِهِ بالصورةِ.

وذلِكَ أنَّهُ قد يُشَكُّ على هذهِ المقدِّمةِ بالحيواناتِ المتقارِبةِ الأنواعِ التي يتولَّدُ عن جِماعِها حيوانٌ آخَرُ بالنوعِ، مِثلَ الفرسِ والحمارِ الذي يتولَّدُ عنهُما البغلُ. والشرطُ الذي يُصحِّحُ هذهِ المقدِّمةَ أن يُقالَ إنَّ كلَّ متولِّدٍ يولَدُ تولُّدًا طبيعيًّا، أي توليدًا غيرَ منقطِعٍ، فإنَّه إنَّما يتولَّدُ عن مِثلِهِ.

وقد يُجابُ عن هذا بما أردَفَ بهِ هذا القولَ وهو قولُهُ: "وهذهِ شبيهةٌ أيضًا" فإنَّهُ سمَّى بالذي هو مشترَكٌ للفرسِ والحمارِ لما تقارَبَ بالجنسِ يريدُ:- وليسَ هذا ممَّا يدفَعُ كليَّةَ المقدِّمةِ القائلةِ إنَّ الشيءَ إنَّما يتولَّدُ عن مِثلِهِ بالصورةِ، فإنَّ البغلَ

إنَّما تولَّدَ عن طبيعةٍ شبيهةٍ به، وهي الطبيعةُ المشتَرَكةُ بينَ الفرسِ والحمارِ لتقارُبِ نوعَيهما. ثمَّ استشهَدَ على ذلكَ بشهادةٍ مشهورةٍ وهو أنَّ اسمَ البغلِ عندَهم كانَ يدُلُّ على الطبيعةِ المشتَرَكةِ.

وقولُهُ: "فخليقٌ أن يكونَ كِلاهُما بالسويَّةِ"، يريدُ:- فخليقٌ أن يتولَّدَ من بَزرَيهما طبيعةٌ مستوِيةٌ، أي معتدِلةٌ وواحدةٌ. وإنَّما أشارَ بذلكَ إلى ما تبيَّنَ في كتابِ الحيوانِ من أنَّ مَنِيَّ الحمارِ باردٌ ومَنِيَّ الفرسِ حارٌّ، فهُما يعتدِلانِ عندَ الامتزاجِ وتحدُثُ هنالكَ طبيعةٌ متوسِّطةٌ بينَ الحمارِ والفرسِ.

ثمَّ قالَ: "فبيِّنٌ أنَّهُ لا ينبَغي أن تكونَ صورةٌ كالمثالِ"، يريدُ:- للأشياءِ التي تتولَّدُ بينَ نوعَينِ اثنينِ والأشياءِ التي تتولَّدُ عن العُفونةِ.

ثمَّ أتى بالدليلِ على ذلكَ فقالَ: "وإلَّا فقد كانَ يُطلَبُ أكثَرُ ذلكَ في هذهِ الأشياءِ لأنَّ هذهِ جواهرُ أكثَرُ ذلكَ"، يريدُ:- ولو احتاجَتِ الطبيعةُ في كونِ الأشياءِ التي لا تتولَّدُ دائمًا إلى مِثلٍ تعمَلُ عليها لكانَت حاجةُ المتناسِلةِ إليها أكثَرَ، لأنَّها أحقُّ بمعنَى الجوهرِ وأشبَهُ.

ثمَّ قالَ: "بل أن يكونَ الوالدُ قويًّا على الفعلِ، وأن يكونَ علَّةَ الصورةِ في العنصرِ، أي يكونُ الصورةُ التي مِثلُ هذهِ في هذهِ اللحومِ وهذهِ العظامِ"، يريدُ:- بل يكفي في الكونِ أن يكونَ المولِّدُ فيهِ قوَّةٌ على تكوينِ مِثلِ صورتِهِ في العنصرِ الذي هو بالقوَّةِ صورتُهُ، أي ليسَ يكونُ فعلُهُ شيئًا أكثَرَ من إخراجِ ما بالقوَّةِ في العنصرِ من صورتِهِ إلى الفعلِ، ويكونُ العلَّةُ في تعدُّدِ المتكوِّناتِ عن المكوِّنِ الواحدِ تعدُّدَ العناصرِ التي يفعَلُ فيها، وبالجملةِ كونُهُ فاعلًا في الغيرِ، وأن يكونَ المكوِّنُ والمتكوِّنُ مع هذا واحدًا بالصورةِ. وهذا هو الذي أرادَ بقولِهِ: "وان يكونَ سقراطُ وقليسُ، وأن يكونَ شيءٌ آخَرُ لمكانِ العنصرِ فإنَّهُ آخَرُ، وأن يكونَ هو هو

بالصورةِ". وإنَّما يريدُ:- أنَّهُ لو كانَ التكوُّنُ عن صورٍ مفارِقةٍ لَما أمكَنَ أن تكونَ هذهِ الصورُ عِللًا لِما يظهَرُ من أنَّ المكوّنَ هو والمتكوّنَ اثنانِ بالعددِ واحدٌ بالصورةِ، وهذا لازمٌ في كلِّ مكوَّنٍ، فافهَم ذلِكَ.

الفصل التاسع: في سبب كون بعض الأشياء بالصناعة وبعضها بالاتفاق، وبعضها لا يكون على الإطلاق

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٩

وخليقٌ أنْ يُسألَ أحدٌ بالتَّحيرِ لِمَ بعضُ الأشياءِ يكونُ بالمِهنةِ وبالذي مِن ذاتِهِ أيضًا، وبعضُها لا، مثلُ البُرءِ والذي لا مثلَ البيتِ. وعلةُ ذلكَ أنَّ عنصرَ بعضِ الأشياءِ الذي هوَ ابتداءُ كونِهِ في فعلِهِ، أو في تكوُّنِ شيءٍ منهُ مِن مِهنةٍ فيها جزءٌ ما مِنَ الشيءِ هوَ بعضُهُ، مثلُ هذا الذي يقوى أنْ يتحركَ مِن ذاتِهِ، وبعضُهُ ليسَ كذلكَ. وبعضُ هذا يقوى على ما ينبغي، وبعضُهُ لا يقوى، فكثيرٌ ما يقوى أنْ يتحركَ بذاتِهِ، لكنْ لا على ما ينبغي، مثلَ الرقصِ. فجميعُ التي عنصرُها مثلُ هذا مثلُ الحجارةِ فلا تقوى أنْ تتحركَ فيما ينبغي إلا بآخرَ وبنوعٍ متحركٍ. ولذلكَ النارُ لا تكونُ بعضَ الأشياءِ مِن غيرِ الذي لهُ المِهنةُ، وتكونُ بعضَها، فإنَّهُ سيتحركُ مِن هؤلاءِ الذينَ ليسَ لهمُ المِهنةُ، لكنَّهم يقوون أنْ يتحركوا، أو مِن آخرَ ليسَ لها المِهنةُ إلا جزئيةً.

ترجمة حديثة: وقد يشك أحدهم في السبب الذي من أجله تحدث بعض الأشياء بالفن والاتفاق [الصدفة] معًا، مثل الصحة، بينما لا تحدث أشياء أخرى أبدًا [بهذه الطريقة]، مثل البيت. والسبب هو أن مادة بعض هذه الأشياء، التي هي مبدأ التوليد، تكون قادرة على أن تُحرِّك نفسها (مثلما في الأشياء الفنية التي يكون فيها جزء من الشيء المصنوع)، بينما مادة أشياء أخرى ليست كذلك.

فكل الأشياء التي تكون مادتها من هذا القبيل، كالحجارة، يستحيل أن تتحرك على هذا النحو إلا بفعل شيء آخر. أما [مادة] النار فتتحرك [بنفسها]. ولهذا السبب، لن توجد بعض الأشياء بدون من يمتلك الفن (الصنعة)، بينما ستوجد أشياء أخرى. فهذه الأخيرة ستتحرك بفعل تلك [الأشياء] التي لا تمتلك الفن، ولكنها قادرة على الحركة بنفسها، أو بفعل أشياء أخرى لا تمتلك الفن، أو من جزء [منها].

التّفْسيرُ

لَمَّا أنْ كانَ لمتشكك أنْ يُشكَ على ما وُضِعَ هٰهُنا مِن أنَّ المتكوّنَ إنَّما يكونُ عنِ المواطِئِ لهُ في الاسمِ، ما لَمْ يكُنِ التكوينُ على غيرِ المجرى الطبيعيِّ مثلَ تكوُّنِ البغلِ عنِ الفرسِ والحمارِ. وقيلَ في هذا أيضًا: إنَّهُ بوجهٍ ما مِنَ المواطِئِ. يريدُ:- أنْ يَحُلَّ شكًّا آخَرَ واردًا في هذا، وهوَ أنَّ بعضَ الأشياءِ يُلفى يتكوَّنُ عنِ الطبيعةِ والصناعةِ معًا، وبعضُها إنَّما يتكوَّنُ عنِ الصناعةِ فقطْ. وذلكَ أنَّهُ يُظنُّ بهذا أنَّهُ يتكوَّنُ عن صورتينِ صناعيةٍ وطبيعيةٍ، وهوَ يُشكُ في أنَّ المكوِّنَ يجبُ أنْ يكونَ هوَ هوَ والمتكوِّنُ واحدًا بالصورةِ.

فقالَ: "وخليقٌ أنْ يُسألَ أحدٌ بالتَّحيرِ لِمَ بعضُ الأشياءِ يكونُ بالمِهنةِ وبالذي بذاتِه، وبعضُها لا، مثلُ البُرءِ والذي لا مثلَ البيتِ"، يريدُ:- وخليقٌ أنْ يُسألَ أحدٌ في هذا الذي قُلنا سؤالًا متحيرًا شاكًّا، فيقولُ لِمَ كانَ بعضُ الأشياءِ يحدثُ عنِ الصناعةِ وعنِ الطبيعةِ، مثلَ البُرءِ فإنَّهُ يحدثُ عن صناعةِ الطبِّ وعنِ الطبيعةِ، وبعضُها لا يحدثُ إلا عنِ الصناعةِ فقطْ، مثلَ البيتِ فإنَّهُ لا يحدثُ إلا عنِ الصناعةِ.

ولمَّا ذكرَ هذا، أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "وعلةُ ذلكَ أنَّ عنصرَ بعضِ الأشياءِ الذي هوَ ابتداءُ كونِهِ في فعلِهِ، أو في تكوُّنِ شيءٍ منهُ مِن مِهنةٍ فيها جزءٌ ما مِنَ الشيءِ هوَ بعضُهُ، مثلُ هذا الذي يقوى أنْ يتحركَ بذاتِهِ، وبعضُهُ ليسَ كذلكَ"، يريدُ:- وعلةُ ذلكَ أنَّ في عنصرِ بعضِ الأشياءِ التي تتكوَّنُ عنِ المِهنةِ جزءَ قوةٍ طبيعيةٍ شبيهةٍ بالمِهنةِ، وفي بعضِها ليسَ في عنصرِها جزءُ قوةٍ طبيعيةٍ شبيهةٍ بالمِهنةِ. وهذه هيَ التي تتكوَّنُ عنِ الصناعةِ فقطْ، والتي فيها جزءُ قوةٍ طبيعيةٍ شبيهةٍ بالمِهنةِ تتكوَّنُ عنِ الأمرينِ جميعًا. وذلكَ أنَّ الأمرَ في المتكوِّناتِ شبيهٌ بالأمرِ في المتحركاتِ، فكما أنَّ مِنَ المتحركاتِ في المكانِ ما يتحركُ مِن ذاتِهِ، وما يتحركُ عن غيرِهِ، كذلكَ الأمرُ في المتكوِّناتِ. وقولُهُ: "وبعضُ هذا يقوى على ما ينبغي، وبعضُهُ لا يقوى"، يريدُ:- وبعضُ ما فيهِ جزءٌ طبيعيٌّ شبيهٌ بالمِهنةِ يقوى أنْ يتغيرَ مِن ذاتِهِ حتى يتمَّ كونُهُ على ما ينبغي، وبعضُهُ لا يقوى على ذلكَ حتى تُعينَهُ الصناعةُ.

ثمَّ قالَ: "فكثيرٌ ممَّا يقوى أنْ يتحركَ بذاتِهِ، لكنْ لا على ما ينبغي، مثلَ الرقصِ"، يريدُ:- أنَّ ما يوجدُ مِن ذلكَ في الطبيعةِ، يوجدُ أيضًا في الصناعةِ. وذلكَ أنَّ بعضَ الصنائعِ لا تقوى أنْ تفعلَ أفعالَها إلا بمعونةِ صناعةٍ أخرى، بمنزلةِ صناعةِ الرقصِ فإنَّها لا يتمُّ فعلُها إلا معَ صناعةِ الإيقاعِ.

وقولُهُ: "فجميعُ التي عنصرُها مثلُ هذا مثلُ الحجارةِ فلا تقوى أنْ تتحركَ فيما ينبغي إلا بآخرَ وبنوعٍ متحركٍ"، يريدُ:- أنَّ جميعَ الأشياءِ التي ليسَ فيها مبدأُ قوةِ حركةٍ مِن ذاتِها، وهيَ جميعُ الأشياءِ التي لا تتحركُ إلا عنِ الصناعةِ فقطْ، مثلَ الحجارةِ، فليسَ يمكنُ فيها أنْ تتحركَ مِن ذاتِها إلى التمامِ، وإنَّما تتحركُ بغيرِها. وهذهِ هيَ جميعُ هيولى الصنائعِ التي ليسَ فيها مبدأٌ طبيعيٌّ بهِ يمكنُ فيها أنْ تتحركَ بذاتِها إلى الغايةِ التي تقصدُهُ الصناعةُ، لا تامًّا ولا ناقصًا، إلا مِن قبلِ الصناعةِ. وأمَّا التي فيها مبدأٌ طبيعيٌّ تستعملُهُ الصناعةُ فهيَ مثلُ صناعةِ الطبِّ وصناعةِ الفلاحةِ وصناعةِ كسحِ الكرومِ وآبارِ النخلِ والشجرِ. وبالجملةِ، جميعُ الصنائعِ التي توجدُ الصناعةُ فيها متممةً للطبيعةِ ومعينةً لها.

وقولُهُ: "ولذلكَ النارُ لا تكونُ بعضَ الأشياءِ مِن غيرِ الذي لهُ المِهنةُ، وتكونُ بعضَها"، يريدُ:- ولهذا السببِ نجدُ بعضَ الأشياءِ لا يقوى أنْ يكونَ أشياءَ ما مِن غيرِ المِهنةِ، ويقوى أنْ يكونَ أشياءَ أُخرَ مِن ذاتِهِ، مثلَ النارِ فإنَّها لا تقوى أنْ تكونَ قدومًا أو سكينًا إلا عنِ المِهنةِ، وتقوى أنْ تكونَ نارًا أخرى مِن ذاتِها.

وقولُهُ: "فإنَّهُ سيتحركُ مِن هؤلاءِ الذينَ ليسَ لهمُ المِهنةُ، لكنَّهم يقوون أنْ يتحركوا، أو مِن آخرَ ليسَ لها المِهنةُ إلا جزئيةً"، يريدُ:- وإذْ كانَ الأمرُ هكذا، فسيعرضُ لبعضِ الأشياءِ أنْ تتحركَ مِن ذاتِها مِن غيرِ أنْ تحتاجَ إلى مِهنةٍ أصلًا، وهيَ التي لا تحتاجُ إلى مِهنةٍ لا جزئيةٍ ولا كليةٍ، وبعضُها تحتاجُ إلى مِهنةٍ جزئيةٍ تُعينُها مثلَ البرءِ الذي يكون بالطبِ في بعضِ العللِ.

الفصل العاشر: في أن جميع الأشياء مُولَّدة (كائنة)

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٠

فبيّنٌ ممّا قيلَ إنّ بنوعٍ ما كلَّ شيءٍ يكونُ منْ مشاركٍ بالاسمِ، مثلَ الذي بالطباعِ، أوْ منْ جزءٍ مشاركٍ الاسمَ، مثلَ البيتِ منَ البيتِ، أوْ بفعلٍ، فإنّ المهنةَ الصورةُ، أوْ منْ جزءٍ لهُ جزءٌ إنْ لمْ يكنْ تكونٌ بنوعِ العرضِ، فإنّ الفاعلَ هوَ قبلَ ذلكَ بذاتهِ جزءٌ، فإنّ الحرارةَ بالحركةِ صيرتْ حرارةً في الجسدِ، وهذا برءٌ أوْ جزءٌ، فإنّهُ يتبعها جزءٌ ما منْ أجزاءِ البرءِ بذاتهِ، ولذلكَ يقالُ إنّهُ يفعلُ لأنّهُ يصنعُ البرءَ بذلكَ الشيءِ الذي يتبعهُ وتعرّضُ لهُ حرارةٌ.

ترجمة حديثة: ويتضح مما قيل أن كل الأشياء، بطريقة ما، تأتي من شيء "متواطئ" [أي من نفس الاسم والنوع]، كما هي الحال في الأشياء التي تتكون بالطبيعة، أو من جزء من الشيء المتواطئ، مثل البيت [يصدر] من البيت [أي من صورة البيت في ذهن البنّاء]، أو من العقل، لأن الفن هو الصورة، أو من جزء، أو من شيء يملك جزءًا [من الصورة]، حتى وإن لم تحدث الأشياء بفعل فاعل خارجي. فإن علة الصنع الأولى بذاتها هي جزء [من الصورة]. فالحرارة في الحركة أوجدت حرارة في الجسم. وهذا [المبدأ الفاعل] إما أن يكون هو الصحة، أو جزءًا منها، أو يتبعه جزء من أجزاء الصحة، أو الصحة نفسها. ولهذا يقال إنه "يصنع"، لأن ذاك الشيء الذي يتبعه والذي تعرض للحرارة، هو الذي يُحدِث الصحة.

التّفْسيرُ

إنّهُ يذكرُ بهذا القولِ ما تقدّمَ بيانهُ ويجمعهُ، فقالَ: "فبيّنٌ ممّا قيلَ إنّ بنوعٍ ما كلَّ شيءٍ يكونُ منْ مشاركٍ بالاسمِ"، يريدُ: فبيّنٌ ممّا قيلَ إنّ كلَّ شيءٍ إنّما يتكوّنُ عنْ مواطئَ لهُ في الاسمِ والمعنى، وقولهُ: "مثلَ الذي بالطباعِ"، يريدُ: وذلكَ مثلَ الإنسانِ يكونُ عنْ إنسانٍ.

ثمّ قالَ: "أوْ منْ جزءٍ مشاركٍ الاسمَ، مثلَ البيتِ منَ البيتِ، أوْ بفعلٍ، فإنّ المهنةَ الصورةُ، أوْ منْ جزءٍ لهُ جزءٌ إنْ لمْ يكنْ تكونٌ بنوعِ العرضِ". فيعني بقولهِ: "منْ مشاركٍ الاسمَ"، المتكوّناتِ المتناسلةَ الطبيعيّةَ كما قلنا، ويعني بقولهِ: "أوْ منْ جزءٍ مشاركٍ الاسمَ"، ما يكونُ عن الصناعةِ، وإنّما قالَ في هذا: "منْ جزءٍ"، لأنّ المصنوعَ يلتئمُ منْ مادةٍ وصورةٍ، وليسَ في نفسِ الصانعِ منَ المتكوّنِ إلّا الصورةُ فقطْ، وهيَ جزءٌ منَ المتكوّنِ، ولذلكَ قالَ: "فإنّ المهنةَ الصورةُ"، يعني أنّ المهنةَ إنّما هيَ صورةُ المتكوّنِ، لا أنّها مجموعُ المادةِ والصورةِ كالحالِ في المتكوّناتِ الطبيعيّةِ، ولذلكَ لمْ يقلْ في هذهِ إنّهُ يتكوّنُ كلٌّ عنْ كلٍّ، وقولهُ: "مثلَ البيتِ منَ البيتِ، يعني مثلَ تكونِ البيتِ الذي من اللبنِ والحجارةِ عن البيتِ الذي في نفسِ الصانعِ"، ويعني بقولهِ: "أوْ بفعلٍ"، يعني أوْ بفعلٍ واحدٍ منْ أفعالِ المهنةِ لا بجميعِ أفعالها، وقولهُ: "أوْ منْ جزءٍ لهُ جزءٌ إنْ لمْ يكنْ تكونٌ بنوعِ العرضِ"، يريدُ: أوْ بفعلِ الصناعةِ في الموضوعِ بجزءٍ منْ أجزائها فيما لهُ منَ الموضوعاتِ، أيْ ما لهُ جزءٌ أيضاً منْ أجزاءِ الطبيعةِ، وهذهِ هيَ الصنائعُ التي تلتئمُ أفعالها منَ الصناعةِ والطبيعةِ، ولذلكَ تفعلُ الصناعةُ الجزءَ منَ الفعلِ الذي لها في أمثالِ هذهِ، ثمّ ينتظرُ وجودَ الغايةِ منْ قبلِ فعلِ الطبيعةِ، وهذهِ هيَ حالُ صناعةِ الطبِّ وصنائعِ الفلاحةِ مع القوى الطبيعيّةِ التي في بدنِ الحيوانِ وفي البزورِ والغروسِ والزبرِ والتلقيحِ، وقولهُ: "إنْ لمْ يكنْ تكونٌ بنوعِ العرضِ"، يريدُ: إنْ لمْ يكنْ تكونُ أحدِ

الجزءينِ عن الثاني بنوعِ العرضِ، وإنّما استثنى ذلكَ لأنّ ما تتولّدُ بعضها عنْ بعضٍ بنوعِ العرضِ ليسَ تكونُ متواطئةً.

وقولهُ: "فإنّ الفاعلَ هوَ قبلَ ذلكَ بذاتهِ جزءٌ"، يريدُ: أنّ الفاعلَ الأولَ الذي منْ قبلِ الصناعةِ هوَ موجودٌ قبلَ الجزءِ الفاعلِ الذي منْ قبلِ الطبيعةِ.

وقولهُ: "فإنّ الحرارةَ بالحركةِ صيرتْ حرارةً في الجسدِ وهوَ برءٌ أوْ جزءُ برءٍ فإنّهُ يتبعها جزءٌ منْ أجزاءِ البرءِ بذاتهِ"، يريدُ: مثلَ الحرارةِ التي تتبعُ حركةَ البدنِ فإنّها برءٌ ما لأنّها تولّدُ في البدنِ حرارةً ما وتولّدُ تلكَ الحرارةِ هوَ برءٌ أوْ يتبعها البرءُ، وبالجملةِ فإنّ الحرارةَ التي في البدنِ إمّا أنْ تكونَ جزءاً منَ البرءِ وإمّا أنْ تكونَ برءاً بالقوةِ لأنّهُ يتبعها جزءُ البرءِ الذي هوَ بمنزلةِ الكمالِ الأخيرِ لها.

وقولهُ: "ولذلكَ يقالُ إنّهُ يفعلُ لأنّهُ يصنعُ البرءَ بذلكَ الشيءِ الذي يتبعهُ وتعرّضُ لهُ حرارةٌ"، يريدُ: ولذلكَ يقالُ في الدلكِ أو الرياضةِ إنّها تفعلُ البرءَ لأنّها تفعلُ الشيءَ الذي يتبعهُ بذاتهِ البرءُ منْ قبلِ أنّ ذلكَ الشيءَ الذي تعرضُ لهُ الحرارةُ يفعلهُ الطبيبُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣١

فإذا كما قيلَ إنَّ في الجوامعِ ابتداءُ كلِّ شيءٍ الجوهرُ، وذلكَ أنَّ الجوامعَ إنَّما هيَ ممَّا هوَ كذلكَ ههنا التكويناتُ والأشياءُ التي يقُومُ بها من الطباعِ مثلُ تلكَ. فإنَّ الزرعَ يصنعُ كالتي مِن المهنةِ، وذلكَ أنَّ فيهِ الصُّورةَ بالقوَّةِ. والذي مِنهُ الزرعُ مُشاركٌ بالاسمِ بنوعٍ ما، فإنَّهُ لا ينبغي أنْ تُطلبَ جميعُ الأشياءِ على الحالِ التي يكُونُ إنسانٌ مِن إنسانٍ، فإنَّ المرأةَ مِن الرجلِ، ولذلكَ ليسَ البغلُ مِن البغلِ إلّا

أنْ يكُونُ بعضُ ما. فأمَّا جميعُ التي تكُونُ مِن ذاتِها فتكُونُ كما هناكَ جميعُ التي لعُنصرِها قوَّةٌ أنْ تتحرَّكَ مِن ذاتِها هذهِ الحركةَ التي يُحرِّكُها الزرعُ، وجميعُ التي عُنصرُها لا يقوى على ذلكَ بنوعٍ ما آخرَ لا مِنها.

ترجمة حديثة: ولهذا، فكما أن مبدأ كل شيء في الأقيسة المنطقية هو الجوهر (لأن الأقيسة تنطلق من "ما هو الشيء" [أي التعريف])، فكذلك هنا عمليات التوليد.

وعلى نحوٍ مماثل تسير الأمور التي تتكون بالطبيعة. فالبذرة تصنع، كما تفعل الأشياء المصنوعة بالفن، لأنها تحمل الصورة بالقوة. والشيء الذي أتت منه البذرة هو، بطريقة ما، متواطئ [من نفس النوع] (فلا يجب البحث في كل الحالات عن تطابق تام، كما في تولد الإنسان من الإنسان، فالمرأة تتولد من الرجل. ومن هنا فإن البغل لا يتولد من بغل)، هذا إذا لم يحدث فساد.

أما الأشياء التي تستطيع مادتها أن تتحرك بنفسها بتلك الحركة التي تحركها البذرة، فإنها تحدث بالاتفاق (بالصدفة)، كما في تلك الحالة. وأما الأشياء التي لا تستطيع مادتها ذلك، فيستحيل أن تحدث بطريقة أخرى غير أن تتولد من نظائرها.

التّفسيرُ

قولُهُ: "فإذا كما قيلَ إنَّ في الجوامعِ ابتداءُ كلِّ شيءٍ الجوهرُ"؛ يعني بالجوامعِ المقاييسَ، وبالجوهرِ ماهيَّةَ الشيءِ المصنُوعِ التي هيَ القياسُ. فهو يقُولُ: كما أنَّ ابتداءَ كلِّ شيءٍ مصنُوعٍ هيَ ماهيَّةُ الذي هوَ القياسُ، كذلكَ الأمرُ في جميعِ المتكوِّناتِ بالطبعِ هيَ عن ماهيَّتِهِ المتقدِّمةِ عليه، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وذلكَ

أنَّ الجوامعَ إنَّما هيَ ممَّا هوَ كذلكَ ههنا التكويناتُ". يُريدُ:- وذلكَ أنَّهُ كما أنَّ الجوامعَ أيْ المقاييسَ التي تتولَّدُ عنها المصنُوعاتُ إنَّما هيَ ماهيَّاتُ المصنُوعاتِ، كذلكَ الأمورُ المتكوِّنةُ هيَ متولِّدةٌ عن ماهيَّاتِها، سواءً في ذلكَ الصناعةُ والطبيعةُ. وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "والأشياءُ التي يقُومُ بها مِن الطباعِ مثلُ تلكَ". يُريدُ:- والأشياءُ التي تُوجدُ عن الطبيعةِ هيَ مثلُ تلكَ التي تُوجدُ عن الصناعةِ. وقولُهُ: "فإنَّ الزرعَ يصنعُ كالتي مِن المِهنةِ". يُريدُ:- فإنَّ الزرعَ يفعلُ المتكوِّنَ بقوَّةٍ فيهِ شبيهةٍ بالمِهنةِ؛ أيْ إنَّها ماهيَّةُ المصنُوعِ، وهذا شيءٌ قد بيَّنهُ في السادسةَ عشرَ مِن كتابِ الحيوانِ. وقولُهُ: "وذلكَ أنَّ فيهِ الصُّورةَ بالقوَّةِ". يُريدُ:- وذلكَ أنَّ صُورةَ المتكوِّنِ هيَ في الزرعِ بالقوَّةِ، كما أنَّ صُورةَ المصنُوعِ هيَ في الصانعِ بالقوَّةِ. وقولُهُ: "والذي مِنهُ الزرعُ مُشاركٌ بالاسمِ بنوعٍ ما". يُريدُ:- والذي يكُونُ مِنهُ الزرعُ يُشاركُ بالاسمِ والمعنى الذي يكُونُ عن الزرعِ بنوعٍ ما. ولمَّا كانَ قد أخبرَ أنَّهُ ليسَ المشاركةُ ههنا في كلِّ مولَّدٍ ومُتولَّدٍ بإطلاقٍ بل بالتناسلِ، أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "فإنَّهُ لا ينبغي أنْ تُطلبَ جميعُ الأشياءِ على الحالِ التي يكُونُ إنسانٌ مِن إنسانٍ، فإنَّ المرأةَ مِن الرجلِ، ولذلكَ ليسَ البغلُ مِن البغلِ إلَّا أنْ يكُونُ بعضُ ما". يُريدُ:- وإنَّما قُلنا إنَّ المولودَ هوَ مثلُ الوالدِ بنوعٍ ما؛ لأنَّهُ ليسَ يُوجدُ في جميعِ الأشياءِ المولودُ مثلَ الوالدِ بإطلاقٍ ومِن جميعِ الجهاتِ، وذلكَ مثلُ كونِ إنسانٍ ذكرٍ عن إنسانٍ ذكرٍ، إذْ قد تُوجدُ المرأةُ عن الذكرِ. وأكثرُ مِن ذلكَ أنْ يُوجدَ البغلُ لا عن بغلٍ، ولكنْ عن بغلٍ ما، وهوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "إلَّا أنْ يكُونُ بعضُ ما". يُريدُ:- إلَّا أنْ يكُونُ البغلُ عن بعضِ ما هوَ بغلٌ. وقولُهُ: "فأمَّا جميعُ التي تكُونُ مِن ذاتِها فتكُونُ كما يكُونُ هناكَ جميعُ التي لعُنصرِها قوَّةُ أنْ تتحرَّكَ مِن ذاتِها هذهِ الحركةَ التي يُحرِّكُها الزرعُ". يُريدُ:- فأمَّا جميعُ التي تتكوَّنُ مِن ذاتِها لا عن شبيهٍ بها، فإنَّها تتكوَّنُ بنحوٍ شبيهٍ بتكوُّنِ الأشياءِ التي في عُنصرِها قوَّةٌ تتكوَّنُ

عنها شبيهٌ بالقوَّةِ التي في الزرعِ، يُريدُ:- أنْ تكُونُ الأعراضُ هوَ بنحوٍ شبيهٍ بتكوُّنِ الجواهرِ التي تحدثُ عن غيرِ جنسِها، ووجهُ الشبهِ بينَهُما أنَّهُما يتكوَّنانِ لا عن ما هوَ مثلُها بالنوعِ. وقولُهُ: "وجميعُ التي عُنصرُها لا يقوى على ذلكَ بنوعٍ ما آخرَ لا منها"؛ فإنَّهُ يُريدُ بذلكَ الحيواناتِ التي تتولَّدُ من غيرِ جنسِها ولا تُولِدُ، فإنَّ عُنصرَ هذهِ ليسَ فيهِ قوَّةٌ أنْ يُولِدَ مثلُهُ، وهوَ أيضًا يتولَّدُ بنوعٍ آخرَ غيرِ نوعِ تولُّدِ الأعراضِ وغيرِ تولُّدِ التي تتولَّدُ من تلقائِها، وغيرِ نوعِ التي تتولَّدُ من البُذورِ والزروعِ. فهذا جملةُ ما قالَهُ في هذا الموضعِ من أنَّهُ إنْ كانتْ ههنا صُورٌ مفارقةٌ أنَّها ليسَ لها غناءٌ في الكونِ، وأنَّ الكونِ إنَّما يكُونُ من الأشياءِ المتَّفقةِ بالصُّورةِ المختلفةِ بالعددِ. وفي هذا الذي قالَهُ شُكوكٌ ليستْ باليسيرةِ وعويصاتٌ شديدةٌ. وذلكَ أنَّهُ إذا أُنزلَ أنَّ الذي بالقوَّةِ إنَّما يكُونُ بالفعلِ عن الشيءِ الذي هوَ من جنسِهِ أو نوعِهِ بالفعلِ، وكُنَّا نجدُ ههنا حيواناتٍ كثيرةً ونباتًا كثيرًا يخرجُ من القوَّةِ إلى الفعلِ من غيرِ زرعٍ يتولَّدُ عن مثلِهِ بالصُّورةِ، فقد يُظنُّ أنَّهُ يلزمُ أنْ تكُونُ ههنا جواهرُ وصُورٌ هيَ التي تُعطي هذهِ المتكوِّناتِ من الحيواناتِ والنباتِ الصُّورَ التي هيَ بها حيواناتٌ ونباتٌ. وهذا أقوى ما يُحتجُّ بهِ لأفلاطونَ على أرسطوطاليسَ. وقد يُقالُ أيضًا إنَّهُ إذا كانتِ الصُّورُ الجوهريَّةُ في موجودٍ موجودٍ هيَ أمرٌ زائدٌ على الصُّورِ المزاجيَّةِ في الأمورِ الممتزجةِ، وعلى الكيفيّاتِ الأُولِ في الأُسطقُسَّاتِ الأربعةِ مثلَ صُورةِ الخفَّةِ في النارِ والثقلِ في الأرضِ وبخاصَّةِ النفوسِ، فإنَّها بيِّنٌ من أمرِها أنَّها شيءٌ زائدٌ على الصُّورِ المزاجيَّةِ.

فهذهِ الصورُ الزائدةُ على الكيفياتِ الموجودةِ في هذهِ الأشياءِ لا تخلوا أن تتولدَ من ذاتِها، فيكونُ الكونُ من غيرِ مكوّنٍ، أو تتكونَ من شيءٍ من خارجٍ، والذي من خارجٍ لا يخلوا أن يكونَ شخصاً من أشخاصِ ذلكَ النوعِ، أو من جنسِهِ، أو صورةً مفارقةً. لكنْ لما كنا نجدُ صورَ الأشياءِ غيرِ المتناسلةِ تتكونُ عن

غيرِ جنسِها ونوعِها، فقد يجبُ أن يكونَ ههنا صورٌ تعطي صورَها. وليسَ يظنُّ هذا في غيرِ المتناسلةِ، بل وفي المتناسلةِ أيضاً؛ فإنَّ البزرَ ليسَ فيهِ نفسٌ بالفعلِ، وإنما هيَ فيهِ بالقوةِ، وكلُّ ما هوَ بالقوةِ فهو يحتاجُ إلى ما بالفعلِ. وكذلكَ الأمرُ في ذواتِ البزورِ؛ فإنَّ البزرَ ليسَ فيهِ نفسٌ بالفعلِ فتكونَ نفساً بالفعلِ، ولا يدّعى أنَّ النفوسَ هيَ شيءٌ متولدٌ عن المزاجِ إلا على رأيِ من يرى أنَّ النفسَ هيَ مزاجٌ. فلمكانِ هذهِ الأشياءِ قد يظنُّ أنهُ واجبٌ أن يدخلَ ههنا صورٌ مفارقةٌ، وهذا هوَ عندَ المتأخرينَ من المتفلسفينَ على فلسفةِ أرسطوطاليسَ الذي يسمونَهُ العقلَ الفعّالَ. وقد يظنُّ أنهُ ليسَ يعطي الصورَ النفسانيةَ فقط والصورَ الجوهريةَ التي للمتشابهةِ الأجزاءِ، بل والصورَ الجوهريةَ التي للأسطقساتِ؛ فإنهُ يظهرُ أنَّ الأسطقساتِ إنما تفعلُ وتنفعلُ بكيفياتِها لا بصورِها الجوهريةِ. وبالجملةِ فقد يظهرُ أنهُ ليسَ ههنا قوىً فاعلةٌ إلا الكيفياتُ الأربعُ، وهذهِ ليستْ صوراً جوهريةً؛ ولذلكَ لسنا نقولُ إنَّ الخفةَ والثقلَ قوىً فاعلةٌ ولا منفعلةٌ.

وبالجملةِ فهذا الشكُّ يدورُ على مقدماتٍ، إحداها أنَّ الشيءَ الذي بالقوةِ لا يخرجُ إلى الفعلِ إلا عن شيءٍ مخرجٍ لهُ من نوعِهِ أو من جنسِهِ، وعلى أنَّ الصورَ الجوهريةَ الماديةَ ليستْ بفاعلةٍ ولا منفعلةٍ بالذاتِ، وأنَّ المنفعلةَ والفاعلةَ إنما هيَ الكيفياتُ الأولُ. وإذا وضعتْ هذهِ المقدماتُ، لزمَ عن ذلكَ أن يكونَ الفاعلُ لهذهِ الصورِ مبادئَ ليستْ هيولانيةً؛ ولذلكَ لما انقادَ ابنُ سينا لهذهِ المقدماتِ اعتقدَ أنَّ الصورَ كلَّها عن العقلِ الفعّالِ وهوَ الذي يسميهِ واهبَ الصورِ. وقد يظنُّ أنَّ ثامسطيوس أيضاً قد ينقادُ إلى هذا الرأيِ؛ أما في الموجوداتِ التي تتكونُ من غيرِ بزرٍ فذلكَ بيّنٌ من أمرِهِ، وقد صرّحَ بذلكَ في تلخيصِهِ في مقالةِ اللامِ من هذا العلمِ. وأما في جميعِ الصورِ فحيثُ يقولُ في آخرِ مقالتِهِ السادسةِ في تلخيصِهِ لكتابِ النفسِ إنَّ النفسَ ليسَ هيَ التي فيها جميعُ الصورِ فقط، أعني المعقولَ

والمحسوسَ، بل وهيَ التي تركّزُ جميعَ الصورِ في الموادِ وتخلقُها. وهذا من قولِهِ دليلٌ أنهُ يعني بهذهِ النفسِ الصورَ المفارقةَ. والذي يظهرُ من أمرِ الإسكندرِ أنَّ رأيهُ موافقٌ لرأيِ أرسطوطاليسَ ههنا، ولما قالهُ في السادسةِ عشرةَ من كتابِ الحيوانِ؛ فإنهُ قيلَ هناكَ في تكونِ الأشياءِ عن البزورِ من ذاتِها مثلَ ما قيلَ ههنا.

وأيضاً فلقائلٍ أن يقولَ إنَّ صورَ الأسطقساتِ إنما تفيضُ عن واهبِ الصورِ بدليلِ أنّا نرى الحركةَ يتولدُ عنها نارٌ بالفعلِ مما هوَ نارٌ بالقوةِ، ولسنا نقدرُ أن نقولَ إنَّ الحركةَ تولّدُ الصورةَ الجوهريةَ التي للنارِ، فوجبَ أن تكونَ صورةُ النارِ الحادثةِ عن الحركةِ إنما وجدتْ عن واهبِ الصورِ. فهذا جملةُ ما يحتجُّ بهِ لهذا المذهبِ، فلننظرْ نحنُ في ذلكَ ونقولُ: إنهُ إذا تُؤمِّلَ برهانُ أرسطوطاليسَ في هذا الموضعِ على أنَّ الصورَ الهيولانيةَ هيَ المولدةُ للصورِ الهيولانيةِ، ظهرَ أنَّ البزورَ هيَ التي تعطي صورَ الأشياءِ المتولدةِ عن البزورِ بالصورِ التي أعطاها المبزرُ المولدُ لها. وأما المتكونةُ من ذاتِها، فالأجرامُ السماويةُ هيَ التي أعطتْ هذهِ ما يقومُ مقامَ الزرعِ، والقوةُ التي في الزرعِ هيَ التي تتولدُ من الزرعِ، وأنَّ هذهِ كلَّها قوىً طبيعيةٌ إلهيةٌ تكونُ مثلُها على ما تكونُ المهنُ الصناعيةُ مصنوعاتِها؛ ولذلكَ ما يقولُ أرسطوطاليسُ في كتابِ الحيوانِ في هذهِ القوى إنها شبيهةٌ بالعقلِ، يعني إنها تفعلُ فعلَ العقلِ، وذلكَ أنَّ هذهِ القوى تشبهُ العقلَ في إنها لا تفعلُ بآلةٍ جسمانيةٍ.

وبهذا المعنى تفارقُ هذهِ القوى المكونةُ، وهيَ التي يعرفُها الأطباءُ بالمصورةِ، القوى الطبيعيةَ التي في أبدانِ الحيوانِ؛ وذلكَ أنَّ هذهِ تفعلُ فعلَ العقلِ العمليِّ إلا أنها تفعلُ بآلةٍ محدودةٍ وأعضاءٍ مخصوصةٍ، وأما القوةُ المصورةُ فليسَ تفعلُ بعضوٍ مخصوصٍ، ولذلكَ يشكُّ جالينوسُ فيقولُ: لا أدري أهذهِ القوةُ هيَ الخالقُ أم لا، ولكنها بالجملةِ لا تفعلُ إلا بالحرارةِ التي في الزرعِ، لا على أنها صورةٌ فيها كالنفسِ في الحرارةِ الغريزيةِ، بل على أنها منحصرةٌ فيها شبيهةٌ بانحصارِ النفسِ

في الأجرامِ السماويةِ؛ ولذلكَ ما يعظمُ أرسطوطاليسُ أمرَ هذهِ القوةِ وينسبُها إلى المبادئِ الإلهيةِ لا للطبيعةِ. وأما أن تكونَ هذهِ القوةُ عاقلةً ذاتَها، فضلاً عن أن تكونَ مفارقةً، فشيءٌ لا يصحُّ.

وبرهانُ أرسطوطاليسَ الذي يعتمدهُ في ذلكَ هوَ أنَّ الصورَ ليسَ تتكونُ بذاتِها؛ لأنَّهُ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لكانَ الكونُ منْ غيرِ عنصرِ المعنصرِ، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فالمتكونُ هوَ المصورُ، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فالمكونُ لهُ هوَ الذي يحركُ العنصرَ حتى يقبلَ الصورةَ، أيِ المخرجَ لها منَ القوةِ إلى الفعلِ. والمحركُ للعنصرِ هوَ ضرورةً إمَّا جسمٌ ذو كيفيةٍ فاعلةٍ، وإمَّا قوةُ جوهرٍ تفعلُ بجسمٍ ذي كيفيةٍ فاعلةٍ. ولوْ كانَ المكونُ لموضوعِ الصورةِ غيرَ المكونِ للصورةِ لكانَ الموضوعُ وصورتُهُ اثنانِ بالفعلِ، وذلكَ مستحيلٌ. ولذلكَ ليسَ يوجدُ الموضوعُ دونَ الصورةِ إلا وهوَ مقولٌ باشتراكِ الاسمِ؛ فلكونِ موضوعِ الصورةِ لا وجودَ لهُ إلا بالصورةِ لمْ يتعلقْ فعلُ الفاعلِ بهِ إلا منْ جهةِ تعلقهِ بالصورةِ، إذْ لا يتعلقُ فعلُ الفاعلِ بالصورةِ فقطْ ولا بالموضوعِ دونَ الصورةِ. وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فبينٌ أنَّ فعلَ الفاعلِ إنَّما يتعلقُ بالموضوعِ منْ قبلِ تعلقهِ بالصورةِ؛ فالمكونُ لموضوعِ الصورةِ هوَ المكونُ للصورةِ، بلْ لا يكونُ الموضوعُ إلا منْ قبلِ تكوينهِ للصورةِ وتكوينهِ إياهُما معاً. ولوْ كانَ الموضوعُ للصورةِ يتكونُ عنْ فاعلٍ والصورةُ عنْ فاعلٍ آخرَ لكانَ المفعولُ الواحدُ بما هوَ واحدٌ يتكونُ عنْ فاعلينِ، وذلكَ مستحيلٌ؛ فإنَّهُ لا يتعلقُ بالفعلِ الواحدِ إلا فعلُ فاعلٍ واحدٍ. فعلى هذا ينبغي أنْ يعتمدَ في هذا الموضعِ، وهوَ الذي اعتمدهُ أرسطوطاليسُ.

والقومُ إنَّما أتى عليهم في هذا منْ قبلِ أنَّهمْ لمْ يفهموا برهانَ أرسطوطاليسَ في هذا الموضعِ ولا وقفوا على حقيقتهِ. وليسَ العجبُ منِ ابنِ سينا فقطْ، بلْ ومنْ أبي نصرٍ؛ فإنَّهُ يظهرُ منهُ في كتابهِ في الفلسفتينِ أنَّهُ تشككَ في هذا المعنى. وإنَّما

مالَ القومُ إلى مذهبِ أفلاطونَ لأنَّهُ رأى قريبَ الشبهِ ممَّا يعتقدهُ المتكلمونَ منْ أهلِ ملَّتنا في هذا المعنى، منْ أنَّ الفاعلَ للأشياءِ كلِّها واحدٌ وأنَّها ليسَ تؤثرُ بعضُها في بعضٍ. وذلكَ أنَّهمْ رأوا أنَّهُ يلزمُهمْ عنْ تخليقِ بعضِها لبعضٍ المرورُ في الأسبابِ الفاعلةِ إلى غيرِ نهايةٍ، فأثبتوا فاعلاً غيرَ جسمٍ.

وذلكَ لا يوصلُ إليهِ منْ هذهِ الجهةِ، فإنَّهُ إنْ وجدَ ههنا ما ليسَ بجسمٍ فليسَ يمكنُ فيهِ أنْ يغيرَ العنصرَ إلا بوساطةِ جسمٍ آخرَ غيرِ متغيرٍ، وهيَ الأجرامُ السماويةُ. ولذلكَ ما يستحيلُ أنْ تعطيَ العقولُ المفارقةُ صورةً منَ الصورِ المخالطةِ للهيولى.

وإنَّما حرَّكَ أرسطوطاليسُ إلى إدخالِ عقلٍ فاعلٍ مفارقٍ للهيولى في حدوثِ القوى العقليةِ فقطْ، لأنَّ القوى العقليةَ عندهُ هيَ غيرُ مخالطةٍ للهيولى، فوجبَ ضرورةً أنْ يتولدَ ما ليسَ بمخالطٍ للهيولى بوجهٍ ما عنْ غيرِ مخالطٍ للهيولى بإطلاقٍ، كما وجبَ أنْ يتولدَ كلُّ مخالطٍ للهيولى عنْ مخالطٍ للهيولى.

الفصل الحادي عشر: في أن الصورة لا تتولد، ليس في الجوهر فقط بل وفي سائر المقولات أيضاً

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٢

وَهذا القولُ ليسَ هوَ دليلاً على الجوهرِ فقطْ أنَّ الصورةَ لا تكونُ، بلْ هوَ قولٌ مشتركٌ لجميعِ الأشياءِ الأولِ، كمثلِ الكميةِ والكيفيةِ وغيرها من المقولاتِ، فإنهُ يكونُ مثلَ الكرةِ النحاسيةِ، ولكنْ لا الكرةُ ولا نحاسٌ، وإنْ كانَ يكونُ من

النحاسِ فقدْ ينبغي أبداً أنْ يكونَ العنصرُ قبلُ بالآنيةِ والصورةِ أيضاً، وكذلكَ ما هوَ والكيفيةِ أيضاً والكميةِ والمقولاتِ الأخرِ كمثلٍ، فإنهُ لا يكونُ الكيفيةَ، بل الخشبةُ التي لها كيفيةٌ ما، ولا الكميةَ بل خشبةٌ ذو كميةٍ أو حيوانٌ، ولكنْ يوجدُ من هذهِ أنَّ للجوهرِ خاصٌّ أنْ يكونَ باضطرارٍ أبداً جوهرٌ آخرُ هوَ من قبلُ بالفعلِ ما يفعلُ مثلَ الحيوانِ إنْ كانَ يكونُ حيوانٌ، وأما أنْ تكونَ كيفيةٌ أو كميةٌ فليسَ باضطرارٍ إلا بالقوةِ فقطْ.

ترجمة حديثة: وليس البرهانُ يبيّن أن الصورة لا تتكوّن في الجوهر فقط، بل هذا القول عام في جميع [المقولات] الأولى على السواء، مثل الكمّ والكيف وسائر المقولات. فإنه تتكوّن، على سبيل المثال، كرةٌ نُحاسية، ولكن لا تتكوّن الكرة، ولا النُحاس. وهكذا الأمر في الجملة: إذ لا بد دائمًا أن تتقدم في الوجود المادةُ والصورةُ. وهكذا الحال كذلك في "ما هو" [أي الجوهر]، وفي الكيف، وفي الكمّ، وفي سائر المقولات. فإنه لا يتكوّن الكيفُ، بل خشبٌ ذو كيف، ولا الكمُّ، بل خشبٌ أو حيوانٌ ذو كمّ. وفضلاً عن ذلك، فإن مما يُفهم من هذا نخاصّة للجوهر، هو أنه من الضروري أن يتقدم في الوجود دائمًا جوهرٌ آخر موجودٌ بالفعل، وهو الذي يصنع، فمثلاً، الحيوانُ إذا تكوّن حيوانٌ. أما "الكيفي" (ذو الكيف) أو "الكمي" (ذو الكم)، فليس من الضروري [أن يتقدما بالفعل]، إلا بالقوة فقط.""

التّفْسيرُ

قولهُ: "وَهذا القولُ ليسَ هوَ دليلاً على الجوهرِ أنَّ الصورةَ لا تكونُ بلْ هوَ قولٌ مشتركٌ لجميعِ الأشياءِ الأولِ كمثلِ الكميةِ والكيفيةِ وغيرها من المقولاتِ"،

يريدُ:- وقولنا أنَّ الصورةَ لا تكونُ ولا تفسدُ ليسَ هوَ أمراً خاصاً لجوهرٍ، بلْ هوَ أمرٌ مشتركٌ لمقولةِ الجوهرِ ولسائرِ المقولاتِ.

وقولهُ: "فإنهُ يكونُ مثلَ الكرةِ النحاسيةِ ولكنْ لا الكرةُ ولا نحاسٌ"، يريدُ:- فإنهُ إنما تتكونُ الكرةُ النحاسيةُ المشارُ إليها، وليسَ تتكونُ الكرةُ أعني الشكلَ ولا النحاسَ.

وقولهُ: "وإنْ كانَ يكونُ من النحاسِ فقدْ ينبغي أبداً أنْ يكونَ العنصرُ قبلُ بالآنيةِ والصورةِ أيضاً"، يريدُ:- وإنْ كانَ تتكونُ الكرةُ من المادةِ والصورةِ، فقدْ ينبغي أنْ تكونَ الصورةُ والمادةُ تتقدمانِ على المركبِ منهما وهوَ المتكونُ.

وقولهُ: "وكذلكَ ما هوَ والكيفيةِ والكميةِ والمقولاتِ الأخرِ كمثلٍ"، يريدُ:- وكذلكَ مقولةُ الكيفيةِ وسائرُ المقولاتِ المتكونِ فيها إنما هوَ المركبُ من الجوهرِ والعرضِ.

وقولهُ: "فإنهُ لا يكونُ الكيفيةَ بل الخشبةُ التي لها كيفيةٌ ما ولا الكميةَ بل خشبةٌ ذو كميةٍ أو حيوانٌ"، يريدُ:- فإنهُ لا تتكونُ الكيفيةُ التي هي كالصورةِ، بلْ إنما يتكونُ جسمٌ ذو كيفيةٍ ما، مثلَ تكونِ هذهِ الخشبةِ المشارِ إليها التي فيها بياضٌ ما، وكذلكَ في الجوهرِ لا تتكونُ الصورةُ مثلَ قولنا حيوانٌ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ "أو حيوانٌ".

ثمَّ قالَ: "ولكنْ يوجدُ من هذهِ أنَّ للجواهرِ خاصٌّ أنْ يكونَ باضطرارٍ أبداً جوهرٌ آخرُ هوَ من قبلُ بالفعلِ ما يفعلُ مثلَ الحيوانِ إنْ كانَ يكونُ حيوانٌ"، يريدُ:- والذي يخصُّ الجوهرَ من بينِ سائرِ المقولاتِ هوَ أنْ يكونَ قبلَ المتكونِ منهُ جوهرٌ آخرُ فاعلٌ لهُ هوَ بالفعلِ من نوعِ الشيءِ الذي يفعلهُ، مثلَ الحيوانِ الذي يكونُ حيواناً مثلهُ.

ثمَّ قالَ: "وأما أنْ تكونَ كيفيةٌ أو كميةٌ فليسَ باضطرارٍ إلا بالقوةِ فقطْ"، يريدُ:- وأما أنْ يكونَ قبلَ الكيفيةِ المتكونةِ كيفيةٌ أخرى فاعلةٌ لها فليسَ باضطرارٍ، بل الذي يجبُ أنْ يكونَ قبلَ الكيفيةِ المتكونةِ ما هوَ بالقوةِ كيفيةٌ وهوَ العنصرُ مثلاً، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ الكيفياتِ منها ما تتولدُ عن كيفيةٍ مثلها، ومنها ما يكونُ تولدها تابعاً لصورةِ امتزاجِ الكيفياتِ الأولى.

الفصل الثاني عشر: حل الشكوك؛ هل توضع حدود الأجزاء في حد الكل، وهل الأجزاء أسبق من الكل

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٣

فَإذا الحدُّ كلمةٌ، ولكلِّ كلمةٍ أجزاءٌ، وكما أنَّ الكلمةَ إلى الشيءِ، كذلكَ جزءُ الكلمةِ إلى جزءِ الشيءِ، يتحيَّرُ في ذلكَ هل ينبغي أن تكونَ كلمةُ الأجزاءِ داخلةً في كلمةِ الكلِّ أو لا؟ فقد نرى بعضَها داخلةً وبعضَها فلا، فإنَّ كلمةَ الدائرةِ ليسَ فيها التي للأجزاءِ، وأمَّا كلمةُ السُّولابيِّ ففيها كلمةُ الحروفِ، وإن كانتِ الدائرةُ تنفصلُ في الأجزاءِ، كما تنفصلُ السُّولابيُّ في الحروفِ أيضاً وأيضاً، إن كانَ الجزءُ قبلَ الكلِّ، والحادَّةُ جزءُ القائمةِ، والإصبعُ جزءُ حيوانٍ، فَإذاً ستكونُ الحادَّةُ قبلَ القائمةِ، والإصبعُ قبلَ الإنسانِ، ولكن تظنُّ تلكَ أنَّها قبلُ؛ لأنَّ هذهِ تقالُ بالكلمةِ أنَّها من تلكَ، وبأنَّها من غيرِ تلكَ فهيَ قبلُ أيضاً، أو نقولُ بأنَّ الجزءَ يقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ، واحدُ تلكَ الأنواعِ الذي يعدُّ بالكميةِ.

ترجمة حديثة: ولمّا كان الحدّ هو القول (التعريف)، ولكل قولٍ أجزاء، وكما أنّ نسبة القول إلى الشيء، كذلك نسبة جزء القول إلى جزء الشيء، فمن المشكوك فيه هل يجب أن يكون قول الأجزاء موجوداً في قول الكل، أم لا. ففي بعض الأشياء يظهر أنها (أي أجزاء القول) موجودة فيه، وفي بعضها الآخر لا. فإن قول (حدّ) الدائرة ليس فيه قول قِطَعِها، أما قول المقطع اللفظي ففيه قول عناصره (حروفه). ومع ذلك، فإن الدائرة تنقسم إلى قِطَع، كما ينقسم المقطع اللفظي إلى عناصر.

وأيضاً، إذا كانت الأجزاء أقدم من الكل، وكانت الزاوية الحادة جزءاً من الزاوية القائمة، والإصبع جزءاً من الحيوان، لكانت الزاوية الحادة أقدم من القائمة، والإصبع أقدم من الإنسان. ولكن يبدو أن هذه (القائمة والإنسان) هي الأقدم، لأنها (الحادة والإصبع) تُعرَّف بتلك، ولأنها (القائمة والإنسان) يمكن أن توجد بدونها، فهي أقدم. ربما يُقال "الجزء" بمعانٍ كثيرة، أحدها هو ما يقيس الشيء بحسب الكم.

التّفسيرُ

لَمَّا بيَّنَ أنَّ الحدَّ هوَ الذي يدلُّ على ماهيةِ الشيءِ، وأنَّهُ إنَّما يوجدُ للجوهرِ فقط، وإن وُجِدَ لسائرِ المقولاتِ فبتأخيرٍ، وأنَّ الحدَّ والمحدودَ شيءٌ واحدٌ بالفعلِ، وإنَّما الكثرةُ في أجزائِهِ بالقوةِ، وبيَّنَ من قبلِ ذلكَ أنَّهُ إن كانت للأشياءِ ماهياتٌ وصورٌ قائمةٌ بأنفسِها أنَّها ليست تكونُ هيَ والأشياءُ التي هيَ لها صورٌ شيئاً واحداً، وأنَّهُ لمكانِ ذلكَ ليسَ يكونُ لها غناءٌ في علمِ الأشياءِ التي هيَ صورٌ لها، وأنَّ الصورَ أيضاً والمُثُلَ إن كانت موجودةً فليسَ لها غناءٌ في كونِ الأشياءِ التي هيَ جواهرُ

محسوسةٌ، من قبلِ أنَّ كلَّ جوهرٍ فإنَّما يتكونُ من جوهرٍ مثلِه، إذ كانَ الكونُ ليسَ هوَ للصورةِ ولا للمادةِ، وإنَّما هوَ للمجموعِ منهما الذي هوَ شيءٌ مشارٌ إليهِ، عادَ إلى النظرِ في الحدودِ ليتمَّ القولُ فيما كانَ بقيَ عليه من أمرِها، فقالَ: "فإذا الحدُّ كلمةٌ ولكلِّ كلمةٍ أجزاءٌ" إلى قولِهِ "يتحيَّرُ في ذلكَ" يريدُ: ولمَّا كانَ الحدُّ قولاً، وكانَ كلُّ قولٍ لهُ أجزاءٌ تدلُّ على أجزاءٍ من الشيءِ على ما قيلَ في حدِّ القولِ في باري أرمينياسَ (كتاب العبارة)، وكانَ يظهرُ أنَّهُ كما أنَّ نسبةَ الكلمةِ أي الحدِّ إلى الشيءِ كذلكَ يجبُ أن تكونَ نسبةُ جزءِ الكلمةِ إلى جزءِ الشيءِ، أي كما أنَّ الكلمةَ تعرِّفُ ماهيةَ الشيءِ كذلكَ جزءُ الكلمةِ يعرِّفُ جزءَ ماهيةِ الشيءِ، فإنَّهُ قد يعرضُ في ذلكَ شكٌّ محيِّرٌ.

ثمَّ ذكرَ الشكَّ فقالَ: "هل ينبغي أن تكونَ كلمةُ الأجزاءِ داخلةً في كلمةِ الكلِّ أو لا؟" يريدُ: والشكُّ هوَ هل ينبغي أن تكونَ جميعُ حدودِ أجزاءِ الشيءِ هيَ أجزاءَ الحدِّ حتى تكونَ متقدمةً على الشيءِ وعلى حدِّهِ؟ أعني أن تكونَ حدودُ الأجزاءِ هيَ الحدَّ بأسرِهِ ومتقدمةً عليه، أم ليست جميعُ حدودِ أجزاءِ المحدودِ هيَ أجزاءَ الحدِّ، بل هيَ أمورٌ متأخرةٌ عن الشيءِ وعن حدِّهِ، وإنَّما قصدَ بهذا الفحصِ ليعرفَ أيُّ أجزاءِ الحدِّ هيَ التي تدلُّ على أجزاءِ ماهيةِ الشيءِ لا على أجزاءِ عنصرِهِ، وأيُّ هيَ التي لا تدلُّ.

ثمَّ قالَ: "فقد نرى بعضَها داخلةً وبعضَها فلا، فإنَّ كلمةَ الدائرةِ ليسَ فيها التي للأجزاءِ، وأمَّا كلمةُ السُّولابيِّ ففيها كلمةُ الحروفِ"، يريدُ: والذي يوقعُ الشكَّ في ذلكَ أنَّا نجدُ بعضَ الأشياءِ حدَّ أجزائِها غيرَ داخلٍ في حدودِها، مثلَ حدودِ أجزاءِ الدائرةِ فإنَّها ليست منحصرةً في حدِّ الدائرةِ، وذلكَ أنَّ ثلثَ الدائرةِ أو ربعَ الدائرةِ ليسَ هوَ داخلاً في حدِّ الدائرةِ، ولا حدُّ الدائرةِ منحلاً إلى حدودِها، بل الدائرةُ مأخوذةٌ في حدِّ الجزءِ، وأمَّا حدودُ المقاطعِ ففيها كلمةُ الحروفِ التي

تركبُ منها المقاطعُ، وذلكَ أنَّ الحروفَ منها مصوتٌ وغيرُ مصوتٍ، والمصوتُ منهُ ممدودٌ ومنهُ مقصورٌ، والمقطعُ هوَ الذي يأتلفُ من حرفينِ مصوتٍ وغيرِ مصوتٍ، فإن كانَ المقطعُ مقصوراً قيلَ في حدِّهِ إنَّهُ الذي يأتلفُ من حرفينِ مصوتٍ وغيرِ مصوتٍ، فكانَ منحصراً في حدِّهِ حدُّ الحرفِ المصوتِ وغيرِ المصوتِ، وكذلكَ المقطعُ الممدودُ ينحصرُ في حدِّهِ حدُّ الحرفِ الغيرِ مصوتٍ والمصوتِ الممدودِ، وليسَ ينحصرُ في حدِّ الدائرةِ حدُّ نصفِها ولا حدُّ ربعِها، وذلكَ معروفٌ بنفسِهِ، لا بل نقولُ في حدِّ الدائرةِ إنَّهُ الشكلُ الذي يحيطُ بهِ خطٌّ واحدٌ في داخلِهِ نقطةٌ كلُّ الخطوطِ الخارجةِ منها إلى المحيطِ متساويةٌ، ونقولُ في نصفِ الدائرةِ إنَّها القوسُ من الدائرةِ التي يجوزُها الخطُّ المارُّ بالمركزِ وهوَ المسمَّى قطراً، فتكونُ الدائرةُ مأخوذةً في حدِّ نصفِ الدائرةِ لا حدُّ نصفِ الدائرةِ مأخوذاً في حدِّ الدائرةِ، بل الأمرُ بالعكسِ، أعني أنَّ الدائرةَ تؤخذُ في حدِّ جزءِ الدائرةِ.

وقولُهُ: "وإن كانتِ الدائرةُ تنفصلُ في الأجزاءِ كما تنفصلُ السُّولابيُّ في الحروفِ أيضاً"، يريدُ: ومعَ الاختلافِ الذي يظهرُ من أمرِ هذهِ الأجزاءِ، نجدُ الكلَّ من كلِّ واحدٍ من هذينِ الصنفينِ ينقسمُ إلى أجزائِهِ على حالةٍ واحدةٍ، وذلكَ أنَّ المقاطعَ تنقسمُ إلى الحروفِ كما تنقسمُ الدائرةُ إلى أجزائِها.

وقولُهُ: "وأيضاً إنْ كانَ الجزءُ قبلَ الكلِّ، والحادةُ جزءَ القائمةِ، والإصبعُ جزءَ حيوانٍ، فإذًا ستكونُ الحادةُ قبلَ القائمةِ، والإصبعُ قبلَ الإنسانِ"، يريدُ:- ويلزمُ عنْ قولِنا أيضاً في هذا الصنفِ، أعني في مثلِ الدائرةِ، إنَّ الجزءَ متقدمٌ على الكلِّ، أنْ تكونَ الحادةُ قبلَ القائمةِ، والأمرُ بالعكسِ. أعني إنَّ حدَّ القائمةِ يدخلُ في حدِّ الحادةِ، وكذلكَ في حدِّ المنفرجةِ. وكذلكَ حدُّ الدائرةِ يتقدمُ على أجزائِها، وحدُّ الحيوانِ يتقدمُ على الإصبعِ.

وقولُهُ: "ولكنْ يظنُّ أنَّها قبلُ؛ لأنَّ هذهِ تقالُ بالكلمةِ أنَّها منْ تلكَ، وبأنَّها منْ غيرِ تلكَ هيَ قبلُ أيضاً"، يريدُ:- ولكنْ يظنُّ إنَّ القائمةَ قبلَ الحادةِ؛ لأنَّ هذهِ تحدُّ بالقائمةِ، ويظنُّ بالحادةِ أنَّها أيضاً قبلَ القائمةِ؛ لأنَّ هذهِ قدْ توجدُ منْ غيرِ أنْ توجدَ القائمةُ. يريدُ:- على جهةِ ما توجدُ الأجزاءُ متقدمةً في الكونِ على الكلِّ.

ثمَّ قالَ: "أوْ نقولُ بأنَّ الجزءَ يقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ، وأحدُ تلكَ الأنواعِ الذي يعدُّ بالكميةِ"، يريدُ:- أوْ قدْ يخلُّ أيضاً هذا الشكُّ بأنْ نقولَ إنَّ الأجزاءَ تقالُ على نوعينِ، على أجزاءِ كيفيةٍ وأجزاءِ كميةٍ. فأمَّا الأجزاءُ التي هيَ أجزاءُ كميةٍ فحدودُها متأخرةٌ عنْ حدِّ الكلِّ والكلِّ، وأمَّا التي هيَ أجزاءُ كيفيةٍ فحدودُها متقدمةٌ على حدِّ الكلِّ والكلِّ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٤

ولكنْ لنتركْ هذا ولنفحصْ عنِ التي منها الجوهرُ وهيَ كالأجزاءِ، فإنْ كانَ بعضُه عنصراً وبعضُه صورةً وبعضُه الذي منْ هذهِ، فالجوهرُ أيضاً والعنصرُ والذي منْ هذهِ فربما قيلَ جزءُ شيءٍ كما يقالُ عنصرٌ أيضاً، وربما لا يقالُ، بلِ التي منها كلمةُ الصورةِ مثلَ اللحمِ الذي ليسَ هوَ جزءَ العمقِ، فإنَّه العنصرُ الذي فيهِ يكونُ العمقُ، وهوَ جزءُ الفطوسةِ، والنحاسُ جزءُ كليةِ الصنمِ وليسَ هوَ جزءَ الصنمِ الذي يقالُ كالصورةِ. فلتقلِ الصورةُ على ما لكلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ صورةٌ، وأما العنصرُ فلا يقالُ بذاتِهِ البتةَ. ولذلكَ لا يقالُ في كَلِمةِ الدائرةِ كَلِمُ الأجزاءِ، ويكونُ في كَلِمةِ السولابي كَلِمةُ الحروفِ، فإنَّ حروفَ الكلمةِ أجزاءُ الصورةِ وليستْ بعنصرٍ. وأما أجزاءُ الدائرةِ فهيَ أجزاءٌ كالعنصرِ الذي تكونُ عليها، وهيَ أقربُ إلى الصورةِ منَ النحاسِ إذا كانتِ الدائرةُ تكونُ في نحاسٍ. وربما أمكنَ ألا

تكونَ جميعُ حروفِ السولابي في الكلمةِ مثلَ هذهِ السمعيةِ أوِ التي في الهواءِ، فإنَّ هذهِ أيضاً جزءُ السولابي لأنَّها محسوسةٌ بالعنصرِ، فإنَّ الخطَّ لا يفسدُ لأنَّه يتجزأ أبداً في الأنصافِ، أوِ الإنسانَ في العظامِ والعصبِ واللحمِ، ولذلكَ هيَ منْ هذهِ على هذهِ الحالِ كأنَّها أجزاءُ الجوهرِ، بلْ كأنَّها منْ عنصرٍ؛ أما للكلِّ فأجزاءٌ، وأما للصورةِ والذي لهُ الكلمةُ فليستْ. وكذلكَ في الكَلِمِ أيضاً؛ أما في بعضِها فلا يكونُ ولا واحدٌ منْ كَلِمِ الأجزاءِ التي مثلَ هذهِ، وفي بعضِها فلا ينبغي أنْ تكونَ واحداً إنْ لمْ يكنِ الذي هوَ مجتمعٌ، فإنَّ بهذهِ بعضَ الأشياءِ هيَ منها لأنَّها أوائلُ وفيها تفسدُ وبعضُها فليستْ. فجميعُ التي صورتُها وعنصرُها مجتمعٌ مثلَ الأفطسِ ودائرةِ النحاسِ فإنَّها تفسدُ في هذهِ، والعنصرُ جزءٌ لها. وجميعُ التي لا تجتمعُ معَ العنصرِ بلْ كَلِمُ الصورةِ واحدُها منْ غيرِ العنصرِ، فأما أنَّها لا تفسدُ البتةَ أوْ لا تفسدُ كفسادِ تلكَ. فإذاً أما في تلكَ فالتي تحتَها هيَ أوائلُ وأجزاءٌ لها، وأما الصورةُ فليستْ هذهِ لا أجزاءَ ولا أوائلَ لها. ولهذا السببِ يفسدُ الصنمُ الترابيُّ في الترابِ، والكرةُ في النحاسِ، وقليشٌ في اللحومِ والعظامِ، وأيضاً الدائرةُ في الأجزاءِ. فأيُّ شيءٍ ما اجتمعَ معَ العنصرِ ويقالُ باشتراكِ الاسمِ دائرةٌ التي تقالُ بنوعٍ مبسوطٍ والتي هيَ جزئيةٌ، وذلكَ أنَّه ليسَ للجزئياتِ اسمٌ خاصٌ.

ترجمة حديثة: ولكن لندع هذه الأمور جانباً، ولننظر في الأجزاء التي يتألف منها الجوهر. فإذا كان هذا مادة، وهذا صورة، وهذا [المركب] منهما؛ والجوهر هو المادة، والصورة، وما هو منهما: فإن المادة من وجهٍ ما تُقال إنها جزء من الشيء، ومن وجهٍ آخر لا. وذلك لأن الأجزاء التي هي بحسب قول الصورة، كأجزاء التقعير مثلاً، ليست أجزاءً من الأنف الأفطس، بل هي أجزاء المادة التي يحدث فيها [الأفطس]. أما النحاس فهو جزء من التمثال ككل، ولكنه

ليس جزءاً من التمثال من حيث هو صورة. إذ يجب أن يُعرَّف الشيء بماهيته كصورة، وبقدر ما له صورة، أما الشيء المادي في حد ذاته فلا يُعرَّف أبداً.

ولهذا السبب، فإن قول الدائرة ليس فيه قول قِطَعِها، أما قول المقطع اللفظي ففيه قول عناصره. ذلك لأن العناصر (الحروف) هي أجزاء للقول من حيث هو صورة وليست مادة، أما قِطَع الدائرة فهي أجزاء لها كالمادة التي تعرض فيها الدائرة؛ مع أنها أقرب إلى الصورة من النحاس الذي تُصنع منه الدائرة المستديرة. ولكن، من وجه آخر، لن تكون كل عناصر المقطع اللفظي داخلة في قوله، مثل هذه الحروف المصنوعة من الشمع أو الموجودة في الهواء، فهذه أيضاً أجزاء من المقطع اللفظي، ولكن بوصفها مادة محسوسة.

لأن الخط أيضاً إذا انقسم إلى نصفيه لم يفسد، والإنسان لم يفسد إلى عظام وأعصاب ولحوم، بل إنما هي أجزاء منه، ولكن بوصفها مادة. وهي أجزاء للكل (المركب)، لكنها ليست أجزاء للصورة أو لماهيته؛ ولهذا السبب لا توجد في الأقوال (التعاريف). ولذلك، فإن قول بعض هذه الأجزاء سيدخل في التعريف، وقول بعضها الآخر لا يجب أن يدخل، إلا إذا كانت أجزاء للمركب المأخوذ ككل. فلهذا السبب، بعض الأشياء تتألف من هذه [الأجزاء المادية] كمبادئ تفسد إليها، وبعضها لا.

فالأشياء التي هي مركبة من صورة ومادة معاً، كالأنف الأفطس أو الدائرة النحاسية، فإنها تفسد إلى هذه [المكونات المادية]، والمادة جزء منها. أما الأشياء التي لا تؤخذ مع المادة، بل هي مجردة من المادة، كأقوال الصورة وحدها، فهذه لا تفسد إطلاقاً، أو على الأقل ليس على هذا النحو. ولهذا، فبالنسبة لتلك [المركبات] تكون [المادة] مبادئ وأجزاء، أما بالنسبة للصورة فليست أجزاء ولا

مبادئ من هذا النوع. ولهذا السبب يفسد التمثال الطيني إلى طين، والكرة النحاسية إلى نحاس، وكالياس (اسم شخص) إلى لحم وعظام، وكذلك الدائرة [المرسومة] إلى قِطَعِها، لأن هناك شيئاً ما يُؤخذ مع المادة. فاسم "الدائرة" يُقال باشتراك (بمعنيين)، أحدهما الذي يُقال على الإطلاق (أي الصورة المجردة)، والآخر الذي يُقال على الأفراد (أي الدوائر المادية)، لأنه ليس للدوائر الجزئية اسم خاص بها.

التّفْسيرُ

قولُه: "ولكنْ لنتركْ هذا ولنفحصْ عنِ التي منها الجوهرُ وهيَ كالأجزاءِ"، يريدُ:- ولكنْ لنتركْ حلَّ هذا الشكِّ منَ الاشتراكِ الذي في اسمِ الجزءِ، ولنجعلِ الفحصَ منَ الاشتراكِ الذي في اسمِ الجوهرِ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانَ بعضُه عنصراً وبعضُه صورةً وبعضُه الذي منْ هذهِ، فالجوهرُ أيضاً والعنصرُ والذي منْ هذهِ فربما قيلَ جزءُ شيءٍ كما قيلَ عنصرٌ، وربما لا يقالُ، بلِ التي فيها كلمةُ الصورةِ مثلَ اللحمِ الذي ليسَ هوَ جزءَ العمقِ، فإنَّه العنصرُ الذي فيهِ يكونُ العمقُ وهوَ جزءُ الفطوسةِ، والنحاسُ جزءُ كليةِ الصنمِ وليسَ هوَ جزءَ الصنمِ الذي يقالُ كالصورةِ"، يريدُ:- فإنْ كانَ اسمُ الجوهرِ ينطلقُ مرةً على عنصرِ الجوهرِ المركبِ منْ مادةٍ وصورةٍ وعلى صورتِهِ وعلى المركبِ منَ المادةِ والصورةِ، فإنَّ صورةَ الجوهرِ يقالُ فيها إنَّها جوهرُ الشيءِ إذْ كانتْ هيَ المعرفةُ لذاتِه. وأما العنصرُ فقدْ يقالُ فيهِ باعتبارِ الجوهرِ الذي هوَ مجموعُ المادةِ والصورةِ إنَّها جزءُ جوهرٍ. وأما باعتبارِ الجوهرِ المعرفِ لذاتِ الشيءِ فإنَّه لا يقالُ فيها إنَّها جزءٌ للجوهرِ، بلْ يقالُ فيها إنَّها القابلةُ للصورةِ ولحدِّها. مثالُ ذلكَ الفطسُ الذي يقالُ في حدِّهِ إنَّه عمقٌ في الأنفِ أوْ في لحمِ الأنفِ، فإنَّ الأنفَ هوَ جزءُ

جوهرٍ لما يدلُّ عليه اسمُ الفطسِ وهوَ مجموعُ الأنفِ والعمقِ، وليسَ هوَ جزءَ حدِّ للعمقِ وإنَّما هوَ موضوعٌ لهُ. وهذا الذي قالَهُ إنَّما يعرضُ في الأشياءِ التي أسماؤُها تدلُّ على شيءٍ في موضوعٍ لا على شيءٍ موجودٍ بذاتِهِ. وكذلكَ النحاسُ هوَ جزءُ حدِّ الصنمِ المعمولِ منْ نحاسٍ وليسَ هوَ جزءَ صورةِ الصنمِ.

ولما أعطى الفرقَ بينَ الجزءِ منَ الحدِّ الذي هوَ عنصرٌ وبينَ الجزءِ الذي هوَ صورةٌ، احتاجَ أنْ يعرفَ الفرقَ بينَ الصورةِ والعنصرِ فقالَ: "فلتقلِ الصورةُ على ما لكلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ صورةٌ، وأما العنصرُ فلا يقالُ بذاتِهِ"، يريدُ:- والفرقُ بينَ الصورةِ والعنصرِ أنَّ الصورةَ هيَ التي تحملُ بذاتِها على ذي الصورةِ منْ طريقِ ما هوَ، وهيَ التي تعرفُ ماهيتَهُ الجوهريةَ. وأما العنصرُ فليسَ يحملُ على ذي العنصرِ حملاً صادقاً فضلاً على أنْ يحملَ عليه بذاتِهِ، وذلكَ أنَّ الصنمَ لا يصدقُ عليه أنَّه نحاسٌ، ولا الإنسانَ أنَّه لحمٌ، ولا الفطسَ أنَّه أنفٌ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ لا يقالُ في كلمةِ الدائرةِ كَلِمُ الأجزاءِ، ويكونُ في كلمةِ السلابى كلمةُ الحروفِ، فإنَّ حروفَ الكلمةِ أجزاءُ الصورةِ وليستْ بعنصرٍ، وأمَّا أجزاءُ الدائرةِ فهيَ أجزاءٌ كالعنصرِ"، يريدُ:- أنَّهُ لما كانَ بعضُ الأشياءِ يظهرُ في حدودِها العنصرُ، وهيَ المركَّبةُ من عنصرٍ بالفعلِ وصورةٍ، لم تكنْ حدودُ جميعِ أجزائِها هيَ أجزاءَ الحدِّ. ولما كانتْ بعضُ الأشياءِ، وهيَ الأشياءُ البسيطةُ، ليسَ يظهرُ في حدودِها العنصرُ بالفعلِ، وكانتْ أجزاءُ الحدِّ فيها هيَ أجزاءَ الصورةِ، لزمَ في مثلِ هذهِ الأشياءِ أن تكونَ حدودُ جميعِ أجزائِها كلِّها هيَ أجزاءَ الحدِّ. وكانتْ حدودُ المقاطعِ من هذا الجنسِ، لزمَ أن تكونَ حدودُ الحروفِ أجزاءَ حدِّ المقطعِ. ولما كانتْ حالُ الدائرةِ معَ أجزائِها حالَ عنصرِ الشيءِ معَ صورتِهِ، لم تؤخذْ أجزاءُ الدائرةِ في حدِّ الدائرةِ؛ لأنَّ حدَّ الدائرةِ ليسَ من الحدودِ التي يظهرُ فيها العنصرُ. هذا هوَ الذي قصدَ أن يحلَّ بهِ هذا الشكَّ في هذا الموضعِ.

ولما كانتْ أجزاءُ الدائرةِ ليستْ تظهرُ في حدِّ الدائرةِ كما يظهرُ العنصرُ في حدِّ الأشياءِ ذواتِ العنصرِ، أعني مثلَ ظهورِ النحاسِ في حدِّ دائرةِ النحاسِ، وكانَ قد يعترضُ عليه بذلكَ فيما قالَهُ في حلِّ هذا الشكِّ، قالَ: "وأمَّا أجزاءُ الدائرةِ فهيَ أجزاءٌ كالعنصرِ الذي تكونُ عليها، وهيَ أقربُ إلى الصورةِ من النحاسِ إذا كانتِ الدائرةُ تكونُ في نحاسٍ"، يريدُ:- وأجزاءُ الدائرةِ وإن لم تكنْ عنصراً يظهرُ في حدِّ الدائرةِ، فهيَ شبيهةٌ بالعنصرِ الذي يظهرُ في حدودِ الأشياءِ، وهيَ أقربُ إلى الصورةِ من العنصرِ الذي يظهرُ في حدِّ الدائرةِ التي تكونُ من النحاسِ، أعني التي يظهرُ في حدِّها النحاسُ. فلما أشبهتْ أجزاءُ الدائرةِ العنصرَ الذي يظهرُ في حدودِ الأشياءِ ذواتِ العنصرِ، لم تكنْ حدودُ الأجزاءِ أجزاءً لحدِّ الدائرةِ كما كانتْ حدودُ الحروفِ أجزاءً لحدودِ المقاطعِ.

وقولُهُ: "وربَّما أمكنَ ألا تكونَ جميعُ حروفِ السلابى في الكلمةِ مثلَ هذهِ السمعيَّةِ أو التي في الهواءِ، فإنَّ هذهِ أيضاً جزءُ السلابى لأنَّها محسوسةٌ بالعنصرِ"؛ فإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ المقطعَ إذا نظرَ فيهِ من حيثُ هوَ حركةٌ مؤلَّفةٌ من حركتينِ، كانَ من الأشياءِ التي يظهرُ في حدودِها العنصرُ، ولم يكنْ حدُّ كلِّ جزءٍ منهُ جزءاً من حدِّ الكلِّ. وإذا نظرَ فيهِ من حيثُ هوَ صوتٌ مركَّبٌ من صوتينِ، كانَ من الأشياءِ التي لا يظهرُ في حدِّها العنصرُ، وكانَ حدُّ كلِّ جزءٍ منهُ جزءاً من الحدِّ.

ثمَّ نجدُ بعدَ هذا متَّصلاً بهِ: "فإنَّ الخطَّ لا يفسدُ لأنَّهُ يتجزأ أبداً في الأنصافِ، أو الإنسانَ في العظامِ والعصبِ واللحمِ". والظاهرُ أنَّهُ سقطَ ممَّا بينَ الفصلينِ شيءٌ ممَّا يتَّصلُ بهِ الكلامُ، وذلكَ أنَّ الكلامَ إنَّما هوَ في تفصيلِ حدودِ الأشياءِ التي لا يدخلُ العنصرُ في حدِّها مثلَ الخطِّ والسطحِ، والتي يدخلُ العنصرُ في حدِّها مثلَ الإنسانِ الذي لا يوجدُ أبداً إلا في لحمٍ وعصبٍ وعظمٍ، والأشياءِ التي إذا أخذتْ بجهةٍ دخلَ في حدِّها العنصرُ، وإذا أخذتْ بجهةٍ لم يدخلْ في حدِّها العنصرُ مثلَ

الدائرةِ، إذا أخذتْ من حيثُ هيَ دائرةُ نحاسٍ دخلَ في حدِّها العنصرُ، وإذا أخذتْ من حيثُ هيَ دائرةٌ لم يدخلْ في حدِّها العنصرُ، وبعضُها يشكُّ فيها. ولذلكَ قالَ بأثرِ هذا القولِ: "ولذلكَ هيَ من هذهِ على هذهِ الحالِ كأنَّها أجزاءُ الجوهرِ، بل كأنَّها من عنصرٍ؛ أمَّا للكلِّ فأجزاءٌ، وأمَّا للصورةِ والذي لهُ الكلمةُ فليستْ"، يريدُ:- ولذلكَ كانتِ الأجزاءُ العنصريَّةُ من الأشياءِ التي يوجدُ في حدودِها العنصرُ هيَ من جهةٍ جزءَ جوهرٍ، ومن جهةٍ ليستْ بجزءِ جوهرٍ. وذلكَ أنَّهُ إمَّا بالقياسِ إلى المجتمعِ من الصورةِ والعنصرِ فجزءُ جوهرٍ، وإمَّا بالقياسِ إلى الذي لهُ الحدُّ الحقيقيُّ، وهيَ الصورةُ، فليسَ بجزءِ جوهرٍ.

ثمَّ قالَ: "أمَّا في بعضِها فلا يكونُ ولا واحدٌ من كلِمِ الأجزاءِ التي مثلُ هذهِ، وفي بعضِها فلا ينبغي أن تكونَ واحداً إن لم يكنِ الذي هوَ مجتمعٌ"، يريدُ:- ولكونِ الموجوداتِ توجدُ بهاتينِ الحالتينِ، أعني صورةً بغيرِ عنصرٍ وصورةً في عنصرٍ، كانَ بعضُها لا يدخلُ في حدودِها شيءٌ واحدٌ من حدودِ الأشياءِ التي هيَ عنصرٌ، وهيَ التي أجزاؤها أجزاءٌ صوريَّةٌ ولا توجدُ في غيرِها إلا بالعرضِ، وبعضُها لا بدَّ أن يدخلَ في حدِّها العنصرُ، وهيَ الأشياءُ التي لا يوجدُ واحدٌ منها إلا وهوَ في شيءٍ بالضرورةِ وبالذاتِ.

ثم قالَ: "فإنَّ بهذهِ بعضَ الأشياءِ هيَ منها، لأنَّها أوائلُ وفيها تفسدُ، وبعضُها فليستْ"، يريدُ:- لأنَّ التي يدخلُ في حدِّها العنصرُ الذي بالفعلِ بعضُ الموجوداتِ التي هيَ غيرُها، وهوَ العنصرُ الذي بالفعلِ هيَ منهُ ومنْ أوائلِها، ولذلكَ إذا فسدَ العنصرُ فسدتْ هذهِ الأشياءُ.

ثم قالَ: "وجميعُ التي لا تجتمعُ معَ العنصرِ بلْ كلِّ الصورةِ واحدُها منْ غيرِ العنصرِ، فأمَّا إنَّها لا تفسدُ البتةَ أوْ لا تفسدُ كفسادِ تلكَ"، يريدُ:- فأمَّا الأشياءُ

التي لا يظهرُ في حدّها العنصرُ المحسوسُ، وإنَّما يظهرُ في حدّها أجزاءُ الصورةِ، فأمَّا ألَّا تكونَ فاسدةً أصلاً، وإمَّا أنْ تكونَ فاسدةً بنوعِ العرضِ.

ثم قالَ: "فإذنْ أمَّا في تلكَ فالتي تحتَها هيَ أوائلُ لها وأجزاءُ لها، وأمَّا الصورةُ فليستْ هذهِ لا أجزاءً ولا أوائلَ لها"، يريدُ:- ولذلكَ أمَّا التي وجودُها إنَّما هوَ في غيرِها، فإنَّ ذلكَ الغيرَ أوائلُ وأجزاءٌ لها، وأمَّا التي ليستْ بطبيعتِها موجودةً في غيرِها وإنَّما في طبيعتِها صورتُها، فليسَ غيرُها أجزاءً ولا أوائلَ لها.

ثم قالَ: "ولهذا السببِ يفسدُ الصنمُ الترابيُّ في الترابِ، والكرةُ في النحاسِ، وقليسُ في اللحمِ والعظامِ، والدائرةُ في الأجزاءِ"، يريدُ:- ولكونِ بعضِ الموجوداتِ وجودُها في غيرِها، مثلَ صنمِ الترابِ في الترابِ، وكرةِ النحاسِ في النحاسِ، وزيدٍ في اللحمِ والعظمِ، والدائرةِ في أجزائِها. يريدُ:- لأنَّ أجزاءَها منها بمنزلةِ العنصرِ، وإنْ كانَ عنصراً غيرَ محسوسٍ، بلْ معقولاً على ما سيقولُهُ بعدُ، فكأنَّ الدائرةَ التعاليميةَ إذا قيستْ إلى أجزائِها تشبهُ منَ الموجوداتِ ما هيَ في غيرِها.

ثم قالَ: "فأيُّ شيءٍ اجتمعَ معَ العنصرِ ويقالُ باشتراكِ الاسمِ دائرةٌ، التي تقالُ بنوعٍ مبسوطٍ والتي هيَ جزئيةٌ، وذلكَ أنَّهُ ليسَ للجزئياتِ اسمٌ خاصٌّ"، يريدُ:- وإذا كانَ الأمرُ هكذا، فاسمُ الدائرةِ إذا أُطلقَ مرةً على الدائرةِ المطلقةِ، وأُطلقَ أخرى على الدائرةِ التي هيَ أخصُّ منْ هذهِ، وهيَ كالجزئيِّ بالإضافةِ إليها لكونِها في نحاسٍ أوْ ترابٍ، فاسمُ الدائرةِ مقولٌ عليها باشتراكٍ، وذلكَ أنَّ أكثرَ الأشياءِ التي بهذهِ الصفةِ ليسَ لها اسمٌ يخصُّها، يعني أنَّهُ ليسَ يوجدُ اسمٌ خاصٌّ يدلُّ على الدائرةِ التي منْ نحاسٍ أوْ منْ حجرٍ وهيَ التي يظهرُ في حدّها العنصرُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٥

فقدْ قلنا حينَنا هذا قولًا خفيًّا، ولكنْ على حالٍ فلنقلْ شيئًا أبينَ بعدَ أنْ نعيدَ كمْ أجزاءُ الكلمةِ، وفيما تتجزأ الكلمةُ، فإنَّ هذهِ هيَ قبلُ إمّا كلُّها وإمّا بعضُها، وأمّا كلمةُ القائمةِ فليستْ تتجزأ في كلمةِ الحادّةِ، بلِ التي للحادّةِ في القائمةِ، فإنَّ الذي يحدُّ الحادّةَ يستعملُ القائمةَ، وذلكَ أنَّ الحادّةَ أقلُّ مِنَ القائمةِ، والدائرةُ ونصفُ الدائرةِ شبيهةٌ بهذهِ، فإنَّ نصفَ الدائرةِ تحدَّدُ بالدائرةِ، والإصبعُ بالكلِّ، فإنَّ الإصبعَ جزءٌ مثلُ هذا مِنْ أجزاءِ الإنسانِ، فجميعُ الأجزاءِ التي كالعنصرِ والتي فيها ينقسمُ كالتي في العنصرِ الأخيرِ، وجميعُ التي للكلمةِ وللجوهرِ الذي تدلُّ عليه الكلمةُ إمّا كلُّها وإمّا بعضُها، وأيضًا نفسُ الحيوانِ فإنَّ هذا هوَ جوهرٌ لحيوانٍ متنفسٍ بالجوهرِ الذي هوَ كالكلمةِ والصورةِ، وما هوَ بالآنيّةِ لمثلِ هذا الجزءِ، نعمْ فكلُّ واحدٍ مِنَ الأجزاءِ إنْ كانَ يحدُّ نعمًا فلا يحدُّ مِنْ غيرِ الفعلِ الذي لا يكونُ مِنْ غيرِ الجنسِ، فإذًا أجزاؤهُ هيَ قبلُ إمّا كلُّها وإمّا بعضُها أكثرُ مِنْ أجزاءِ الحيوانِ المجتمعِ، وكذلكَ في جميعِ الجزئيّاتِ، وأمّا الجرمُ وأجزاؤهُ فهيَ بعدَ هذا الجوهرِ، وتنقسمُ هذهِ كالتي تنقسمُ في عنصرٍ لا بأنّها جوهرٌ بلْ لأنّها الجميعُ، فهذهِ قبلَ الجميعِ وربّما ليستْ، فإنّها لا تقوى أنْ تكونَ منفصلةً، ولا يكونُ الذي هوَ بنوعٍ آخرَ على حالٍ إصبعَ حيوانٍ إلّا باشتراكِ الاسمِ مثلَ الميتِ، وتماثلُ التي هيَ بالحقيقةِ والذي فيهِ الكلمةُ أوّلًا، والجوهرُ مثلَ القلبِ أوِ الدماغِ أوْ ما كانَ منها، فليسَ في ذلكَ خلافٌ أيّما كانَ منها، وأمّا الإنسانُ والفرسُ والتي على هذهِ الحالِ في الجزئيّاتِ وليستْ بنوعٍ كلّيٍّ، بلْ شيءٌ كلٌّ مجتمعٌ مِنْ هذهِ الكلمةِ والعنصرِ كجزئيٍّ الكلّيِّ الأخيرِ وهوَ سقراطسُ، وكذلكَ في سائرِ الأشياءِ، وللصورةِ أيضًا جزءٌ، وأقولُ صورةُ ما هوَ بالآنيّةِ، وللكلِّ المجتمعِ أيضًا مِنَ الصورةِ والعنصرِ بعينهِ،

ولكنْ إمّا أجزاءُ الكلمةِ فهيَ التي للصورةِ فقطْ، فأمّا الكلمةُ فهيَ للكلِّيّ، فإنَّ آنيّةَ الدائرةِ والدائرةَ، وآنيّةَ النفسِ والنفسَ هوَ هوَ، وأمّا الشيءُ الكلِّيُّ المجتمعُ مثلُ هذهِ الدائرةِ أوْ شيءٌ ما مِنَ الجزئيّاتِ إمّا محسوسٌ وإمّا معقولٌ، وإنّما أقولُ معقولاتٌ مثلَ التعليميّةِ، وأقولُ محسوساتٌ مثلَ النحاسيّةِ والخشبيّةِ، فإنّهُ ليسَ لهذهِ حدٌّ بلْ تعرفُ معَ الفكرةِ أوِ الحسِّ، فإذا ذهبتْ مِنَ العقلِ فليسَ ببيّنٍ هلْ هيَ أوْ ليسَ هيَ، واحدٌ لا يقالُ، ويعرفُ بالقولِ الكلِّيّ، وأمّا العنصرُ فبذاتهِ لا يعرفُ، وبعضُ العنصرِ محسوسٌ وبعضُهُ معقولٌ، فالمحسوسُ مثلُ النحاسِ والخشبِ، وجميعُ التي تحرّكُ العنصرَ، والمعقولُ الذي في المحسوساتِ لا بأنّها محسوساتٌ مثلَ التعليميّةِ.

ترجمة حديثة: إذن، فما قيل الآن هو الحق، ولكن لنَعُد فنقوله بوضوح وتفصيل أكبر. فأيُّ أجزاءٍ كانت للقول [الحدّ]، والتي ينقسم إليها القول، تكون هي المتقدمة، إما كلها أو بعضها. ولكن قول الزاوية القائمة لا ينقسم إلى قول الزاوية الحادة، بل قول [الزاوية] الحادة [ينقسم] إلى [قول الزاوية] القائمة. ذلك أن من يحدُّ [أو يعرِّف] الزاوية الحادة يستخدم [في حده] الزاوية القائمة، لأن الحادة أصغر من القائمة. والأمر كذلك في علاقة الدائرة بنصف الدائرة، فنصف الدائرة يُحدُّ بالدائرة. وكذا الإصبع بالكل [أي الجسم]، فالإصبع هو جزء من إنسان بعينه.

ولهذا، فإن الأجزاء التي هي كالمادة، والتي ينقسم إليها الشيء كما ينقسم إلى مادة، تكون متأخرة. أما الأجزاء التي هي كأجزاء القول [الحدّ]، والجوهر الذي هو بحسب القول، فتكون متقدمة، إما كلها أو بعضها.

فالنفس هي جوهر الحيوان (لأنها جوهر الكائن الحي) بحسب القول وصورة الجوهر، وهي ماهية مثل هذا الجسم. فكل جزء من أجزاء [الحيوان]، إن حُدَّ تحديداً جيداً، فلن يُحدَّ بدون وظيفته، والتي لا توجد بدون إحساس. وعليه، فإن أجزاء النفس متقدمة على الكل [الحيواني]، إما كلها أو بعضها. وكذلك الأمر في كل حالة على حدة. أما الجسم وأجزاؤه فهي متأخرة عن هذا الجوهر [النفس]، وينقسم الكل إليها كما ينقسم إلى مادة، لا الجوهر نفسه، بل الكل المركب.

إذن، فباعتبارٍ ما تكون هذه [الأجزاء المادية] متقدمة، وباعتبار آخر لا تكون، إذ لا يمكنها أن توجد منفصلة. فالإصبع، كيفما كانت حالته، ليس إصبع حيوان إلا بالاشتراك في الاسم [فقط]، كإصبع الميت. وبعض الأجزاء تكون معه في الوجود [أي مع الكل]، وهي الأجزاء الرئيسية التي يكمن فيها القول [الحدّ] والجوهر أولاً، مثل القلب أو الدماغ (إذ لا يهم أيهما هو كذلك).

أما الإنسان والفرس والأشياء التي هي على هذه الشاكلة من الجزئيات، فالكليّ منها ليس جوهراً، بل هو كلٌّ مركب من هذا القول [الصورة] وهذه المادة بصفته كلياً. أما الجزئي المتكون من المادة الأخيرة فهو "سقراط" الآن، وهكذا دواليك في الباقي.

فالجزء إذن هو جزء من الصورة (وأعني بالصورة الماهية)، وجزء من الكل المركب من الصورة والمادة معاً. ولكن أجزاء القول [الحدّ] هي أجزاء الصورة وحدها، والقول هو قول الكلي؛ فمفهوم "أن تكون دائرة" و"الدائرة" شيء واحد، و"أن تكون نفساً" و"النفس" شيء واحد. أما الكل المركب، مثل "هذه الدائرة" و أي فرد من الأفراد المحسوسة أو المعقولة (وأعني بالمعقولة الرياضية، وبالمحسوسة

النحاسية والخشبية)، فهذه، أقول، ليس لها حدّ [تعريف]، بل تُعرف بالتعقل أو بالحس. وعندما تخرج من الفعل [إلى القوة]، لا يكون واضحاً هل هي موجودة أم لا؛ ولكنها دائماً تُقال وتُعرف بالقول الكلي. أما المادة في ذاتها فهي غير معروفة. والمادة منها ما هو محسوس، ومنها ما هو معقول. فالمحسوسة مثل النحاس والخشب وكل مادة متحركة. وأما المعقولة فهي التي توجد في المحسوسات، لا من حيث هي محسوسة، مثل الموضوعات الرياضية.

التّفسيرُ

قولهُ "فقدْ قلنا حينَنا هذا قولًا خفيًّا ولكنْ على حالٍ فلنقلْ شيئًا أبينَ بعدَ أنْ نعيدَ كَمْ أجزاءَ الكلمةِ وفيما تتجزأ الكلمةُ فإنَّ هذهِ هيَ قبلُ إمّا كلُّها وإمّا بعضُها"؛ إنّما قالَ ذلكَ لأنَّ الذي تبيّنَ لهُ مِنَ القولِ المتقدّمِ إنّما هوَ أنَّ الحدودَ صنفانِ: صنفٌ أحدُ أجزائهِ هيَ المادةُ، والصنفُ الثاني ليسَ يظهرُ في حدّهِ المادةُ أصلًا، وأنَّ الذي يظهرُ في حدّهِ المادةُ فليسَ حدُّ هذا الجزءِ جزءَ حدِّ الكلِّ، وأمّا التي لا يظهرُ في حدودِها المادةُ فحدُّ كلِّ جزءٍ منها هوَ جزءُ حدِّ الكلِّ، وهذا فغايةُ ما ظهرَ منهُ لِمَ كانَ حدُّ بعضِ أجزاءِ الحدودِ جزءًا مِنَ الحدِّ وبعضُها ليسَ كذلكَ، ولمْ يظهرْ منهُ حلُّ الشكِّ المفروضِ وهوَ لِمَ أُخذَ الكلُّ في حدِّ الجزءِ الذي مِنْ قبلِ الكميّةِ ولمْ يؤخذِ الجزءُ في حدِّ الكلِّ، وإنّما الذي ظهرَ منهُ أنّهُ مِنَ الحدودِ التي يظهرُ فيها العنصرُ أوْ ما هوَ كالعنصرِ، فلهذا كلهِ قالَ: "فقدْ قلنا قولًا خفيًّا ولكنْ على حالٍ فلنقلْ قولًا أبينَ". وإنّما قالَ: "بعدَ أنْ نعيدَ كَمْ أجزاءَ الكلمةِ وفيما تتجزأ الكلمةُ فإنَّ هذهِ هيَ قبلُ إمّا كلُّها وإمّا بعضُها"؛ لأنَّ هذا هوَ مبدأُ الفحصِ عنْ حلِّ الشكِّ الذي يرومُ حلهُ.

وقولهُ: "فإنَّ هذهِ هيَ قبلُ إمّا كلُّها وإمّا بعضُها"، يريدُ: فإنَّ هذهِ هيَ قبلَ الحدِّ إمّا كلُّها وإمّا بعضُها، وذلكَ أنّهُ إنْ كانتْ كلُّها أجزاءً للصورةِ كانتْ كلُّها قبلُ، وإنْ كانَ بعضُها أجزاءً للصورةِ وبعضُها للعنصرِ كانَ بعضُها متقدّمًا على جملةِ الحدِّ وبعضُها ليسَ كذلكَ.

ثمَّ قالَ: "أمّا كلمةُ القائمةِ فليسَ تتجزأ في كلمةِ الحادّةِ، إلى قولهِ: فإنَّ الإصبعَ جزءٌ مثلُ هذا مِنْ أجزاءِ الإنسانِ"، يريدُ: إنَّ حدَّ الزاويةِ الحادّةِ ليسَ هوَ جزءٌ مِنْ حدِّ القائمةِ بلِ الأمرُ بالعكسِ وهوَ أنَّ القائمةَ جزءٌ مِنْ حدِّ الحادّةِ، وكذلكَ الأمرُ في حدِّ الجزءِ مِنَ الدائرةِ معَ الدائرةِ، والإنسانِ معَ جزءٍ منهُ وهوَ الإصبعُ منهُ مثلًا أوْ أيِّ جزءٍ كانَ، أعني أنَّ الإنسانَ يؤخذُ في حدِّ الجزءِ وليسَ يؤخذُ الجزءُ في حدِّ الإنسانِ، وهذهِ الحدودُ التي يؤخذُ الكلُّ في حدِّ الجزءِ منها هيَ مِنْ جنسِ الحدودِ التي تظهرُ فيها المادةُ لا التي لا يظهرُ فيها إلّا ما هوَ جزءٌ للصورةِ.

وقولُهُ بعدَ هذا: "جميعُ التي للكلمةِ وللجوهرِ الذي تدلُّ عليه، إمَّا كلُّها وإمَّا بعضُها"، يريدُ: وإذا تبيَّنَ أنَّ الحدودَ منها ما يظهرُ فيها العنصرُ، ومنها ما لا يظهرُ، فجميعُ أجزاءِ الحدودِ وأجزاءِ الشيءِ الذي تدلُّ عليه، هي أجزاءٌ للمحدودِ، إمَّا كلُّها وذلكَ في الحدودِ التي لا يظهرُ فيها العنصرُ، وإمَّا بعضُها وهي الحدودُ التي يظهرُ فيها العنصرُ. ولما أرادَ أنْ يعرفَ أيُّ الأشياءِ هي التي لا يظهرُ فيها إلا الصورةُ وأجزاؤُها، وأيضاً أيُّ يظهرُ فيها الأمرانِ، تمثَّلَ في ذلكَ بالحيوانِ، إذْ كانَ هذانِ الصنفانِ منَ الحدودِ ظاهرٌ وجودُهُما في الحيوانِ، فقالَ: "وأيضاً نفسُ الحيوانِ، فإنَّ هذا هو جوهرٌ لحيوانٍ متنفسٍ بالجوهرِ الذي هو كالكلمةِ والصورةِ، وما هو بالإنيَّةِ لمثلِ هذا الجزءِ فنعمْ"، يريدُ: إنَّ النفسَ هي جوهرٌ موجودٌ في الجسمِ الذي هو قابلٌ للنفسِ، وهو الذي يدلُّ على مجموعِهما باسمِ الحيوانِ، وإنَّ الحدودَ التي كلُّها أجزاءُ الصورةِ هي لمثلِ هذا الجزءِ منَ الجوهرِ الذي هو النفسُ

ولما يشبهُه. يريدُ: إنَّ النفسَ يظهرُ منْ أمرِها أنَّ الحدَّ الذي يعطى ماهيتَها هو نفسُ وجودِها، وأنهُ ليسَ يظهرُ في حدّها عنصرٌ أصلاً، وهذهِ هي الأشياءُ التي لا يظهرُ في حدّها غيرُها، وأمَّا التي يظهرُ في حدّها العنصرُ، فهي التي يظهرُ في حدودِها غيرُها، والحدُّ بتقديمٍ إنَّما يقالُ لتلكَ، ولهذهِ بتأخيرٍ على ما تبيَّنَ في أولِ هذهِ المقالةِ.

وقولُهُ بعدَ هذا: "وكلُّ واحدٍ منَ الأجزاءِ إنْ كانَ يحدُّ نعماً فلا يحدُّ منْ غيرِ الفعلِ الذي لا يكونُ منْ غيرِ الجنسِ"؛ يريدُ: وكلُّ واحدٍ منْ أجزاءِ الحدودِ، سواءً كانَ منَ الحدودِ التي يظهرُ فيها غيرُ المحدودِ أو لا يظهرُ فيها إلا المحدودُ، فإنهُ لا يحدُّ منْ غيرِ أنْ يظهرَ في حدِّهِ الجنسُ والفصلُ، وإنَّما أرادَ أنْ يعرفَ بهذا أنَّ هذا لازمٌ لجميعِ الحدودِ، وللأشياءِ التي لها حدودٌ.

وقولُهُ بعدَ هذا: "فإذاً أجزاؤُهُ هي قبلُ، إمَّا كلُّها وإمَّا بعضُها أكثرُ منْ أجزاءِ الحيوانِ المجتمعِ، وكذلكَ في جميعِ الجزئياتِ"؛ يريدُ: وإذا تقرَّرَ هذا، فأجزاءُ كلِّ حدٍّ هي قبلَ المحدودِ أكثرَ منْ كونِ أجزاءِ المحدودِ التي منْ قبلِ الكميةِ قبلَ الكلِّ التي هي أجزاؤُهُ، إمَّا كلُّها إنْ لمْ يكنِ الحدُّ يظهرُ في أجزائِهِ العنصرُ، وإمَّا بعضُها إنْ كانَ الحدُّ يظهرُ في أجزائِهِ العنصرُ. وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ الشكَّ المتقدمَ كانَ: لِمَ لا تؤخذُ الأجزاءُ في حدِّ الكلِّ، أعني التي منْ قبلِ الكميةِ، ويؤخذُ الكلُّ في حدِّ الأجزاءِ؟ فقالَ: "لأنَّ أجزاءَ الحدِّ متقدمةٌ على هذهِ الأجزاءِ، أعني التي منْ قبلِ الكميةِ، إمَّا كلُّها إذا كانتْ أجزاءُ الحدِّ صوريةً، وإمَّا بعضُها إذا كانَ بعضُها صورياً وبعضُها عنصرياً". وإنَّما أرادَ بهذا كلِّهِ أنهُ إذا كانَ الأشدُّ تقدماً ينبغي أنْ يؤخذَ في حدِّ الأشياءِ المتأخرةِ، فبالواجبِ أخذتِ القائمةُ، وهي الكلُّ في حدِّ الجزءِ، ولمْ يؤخذِ الجزءُ في حدِّها، أعني الذي منْ قبلِ الكميةِ؛ لأنَّ تقدمَ الكلِّ على الجزءِ أشدُّ تقدماً منْ تقدمِ الجزءِ على الكلِّ، لأنَّ تقدمَ الكلِّ على الجزءِ هو منْ بابِ تقدمِ الصورةِ على المادةِ، وتقدمَ الجزءِ على الكلِّ هو منْ بابِ تقدمِ

المادةِ على الصورةِ، أعني تقدماً زمانياً شخصياً. ولذلكَ كانتْ أجزاءُ الدائرةِ إنَّما تتقدمُ الدائرةَ الشخصيةَ لا الدائرةَ الكليةَ، والحدُّ إنَّما هو للأجزاءِ المتقدمةِ على النوعِ، وهذا هو أحدُ ما يحلُّ بهِ الشكُّ المتقدمُ، وهو القائلُ: لِمَ لا يؤخذُ الجزءُ في حدِّ الكلِّ والجزءُ متقدمٌ على الكلِّ، إذْ كانَ مستقلَّ الوجودِ بنفسِهِ، والكلُّ لا يوجدُ إلا معَ أجزائِهِ، أيْ قوامُهُ بالأجزاءِ؟

وقولُهُ: "وكذلكَ في جميعِ الجزئياتِ"، يريدُ: وكذلكَ يوجدُ الأمرُ في جميعِ الكلياتِ معَ الجزئياتِ التي تحتَها، أيْ أجزاءُ الكلِّ هي متقدمةٌ في الحدِّ على الجزئياتِ، لا حدُّ الجزئياتِ على حدِّ الكلِّ، مثلَ حالِ الجنسِ معَ الأنواعِ التي تحتَهُ. وهذا كلُّهُ إنَّما قالَهُ لأنَّ هذهِ هي حالُ القائمةِ معَ الحادةِ، والدائرةِ معَ أجزائِها، وبالجملةِ الأجناسِ معَ الأجزاءِ التي منْ قبلِ الكميةِ، فكأنهُ سوَّى في هذا بينَ أجزاءِ الشيءِ التي منْ قبلِ الكيفيةِ والتي منْ قبلِ الكميةِ، لكونِ تقدمِ الكيفيةِ كتقدمِ الصورةِ، وتقدمِ الأجزاءِ تقدمَ المادةِ، وتقدمِ الكلِّ على الجزءِ منْ بابِ تقدمِ الصورةِ، ولذلكَ قالَ: "وأمَّا الجرمُ وأجزاؤُهُ فهي بعدَ هذا الجوهرِ" يعني الصورةَ.

وقولُهُ: "تنقسمُ هذهِ كالتي تنقسمُ في عنصرٍ لا بأنها جوهرٌ بلْ لأنها للجميعِ"؛ يريدُ: وتنقسمُ الأشياءُ كلُّها في أجزائِها التي منْ طريقِ الكميةِ، كالانقسامِ الذي يكونُ للأشياءِ منْ قبلِ عناصرِها، يعني مثلَ انقسامِ النوعِ إلى شخصٍ.

ثمَّ أخذَ يضعفُ تقدمَ الأجزاءِ التي منْ طريقِ الكميةِ على الكلِّ في كونِهِ تقدماً عنصرياً، فقالَ: "فهذهِ قبلَ الجميعِ وربما ليستْ، فإنها لا تقوى أنْ تكونَ منفصلةً"؛ يريدُ: والأجزاءُ التي منْ قبلِ الكميةِ إنَّما تقدمُها منْ جهةِ الزمانِ وفي الكونِ، ومعَ هذا فليسَ يوجدُ هذا التقدمُ لجميعِها، وهيَ الأجزاءُ التي لا يمكنُ فيها أنْ تفارقَ

الصورةُ، ولا أنْ تتقدمَ بالوجودِ عليها، ولا أنْ تتأخرَ عنها، مثلُ أجزاءِ الحيوانِ معَ الحيوانِ، فإنهُ إذا فارقتِ النفسُ لمْ تسمَّ باسمِها الحقيقيِّ إلا أنْ سميتْ باشتراكِ الاسمِ، مثلُ الإصبعِ، فإنَّ وجودَها للميتِ غيرُ وجودِها للحيِّ، ولذلكَ إنْ قيلَ فيها إصبعٌ فباشتراكِ الاسمِ، وكذلكَ قبلَ أنْ يوجدَ فيها الحسُّ، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فإنها لا تقوى أنْ تكونَ منفصلةً، ولا يكونُ الذي هو بنوعٍ آخرَ على حالِ إصبعِ حيوانٍ إلا باشتراكِ الاسمِ مثلُ الميتِ"؛ يريدُ: فإنهُ لا يمكنُ في هذهِ الأجزاءِ أنْ تنفصلَ منَ الصورةِ، ولا تنقلبَ إلى نوعٍ آخرَ منَ الوجودِ هو والنوعُ الأولُ داخلانِ تحتَ جنسٍ واحدٍ بعينِهِ، إلا أنْ يكونَ النوعُ الأولُ والآخرُ الذي انقلبَ إليهِ يقالُ عليهما الاسمُ باشتراكٍ، مثلُ اسمِ اليدِ المقولِ على يدِ الحيِّ ويدِ الميتِ.

ثمَّ قالَ: "وتماثلُ التي هي بالحقيقةِ والتي فيها الكلمةُ أولًا مثلُ القلبِ أوِ الدماغِ أو ما كانَ منها، فليسَ في ذلكَ خلافٌ أيما كانَ منها"؛ يريدُ: وجميعُ أجزاءِ الحيوانِ هي في هذا المعنى مثلُ الجزءِ الحقيقيِّ الذي فيهِ مبدأُ النفسِ؛ إما القلبُ على ما يراهُ قومٌ، أوِ الدماغُ على ما يراهُ آخرونَ، فإنَّ الاختلافَ في ذلكَ غيرُ ضارٍّ فيما يعتقدُ منْ أنَّ الجزءَ الأولَ يقالُ عليه الاسمُ إذا فارقَ الحياةَ باشتراكِ الاسمِ معَ وجودِ الحياةِ فيهِ، وأيما كانَ منها فهذهِ لا يشكُّ أحدٌ أنهُ إذا لمْ يكنْ فيها الصورةُ لمْ يكنِ اسمُها منطلقًا عليها إلا باشتراكِ الاسمِ، ولا يضرُّهُ الشكُّ الواقعُ هلْ هو القلبُ أو الدماغُ.

ثمَّ قالَ: "وأما الإنسانُ والفرسُ والتي على هذهِ الحالِ في الجزئياتِ، وليستْ بنوعٍ كليٍّ، بلِ شيءٌ كلُّ مجتمعٍ منْ هذهِ الكلمةِ والعنصرِ، كجزئيِّ الكليِّ الأخيرِ وهو سقراطسُ، وكذلكَ في سائرِ الأشياءِ"؛ يريدُ: وأما الإنسانُ المشارُ إليهِ والفرسُ المشارُ إليهِ وكلُّ ما هو منَ الجزئياتِ وليسَ بنوعٍ كليٍّ يحملُ على أكثرَ

منْ جزئيٍّ واحدٍ، بل هو كلُّ مشارٌ إليهِ مجتمعٌ منْ صورةٍ مشارٍ إليها وعنصرٍ مشارٍ إليهِ، فإنهُ في نوعِهِ الأخيرِ مثلُ سقراطَ في نوعِ الإنسانِ، وكذلكَ سائرُ الجزئياتِ في نوعِها. يريدُ: وإنْ لمْ يكنْ لها أسماءٌ مثلُ ما لسقراطسَ وأفلاطونَ، وإنما أرادَ أنَّ اسمَ النوعِ منها يقالُ على الشخصِ والنوعِ باشتراكٍ.

ثمَّ قالَ: "وأما الصورةُ فجزءٌ، وأقولُ صورةُ ما هو بالإنيّةِ وللكلِّ المجتمعِ أيضًا منَ الصورةِ والعنصرِ بعينِهِ"؛ يريدُ: وأما الصورةُ فهيَ جزءٌ، ولكنَّ اسمَ الصورةِ يقالُ على الصورةِ العامةِ التي تعرفُ ماهيةَ النوعِ، وعلى الصورةِ الجزئيةِ التي هي صورةٌ للعنصرِ المشارِ إليهِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ إما أجزاءُ الكلمةِ فهيَ التي للصورةِ فقطْ، فأما الكلمةُ فهيَ للكلِّ أيضًا، فإنَّ إنيّةَ الدائرةِ والدائرةَ وإنيّةَ النفسِ والنفسَ هو هو"؛ يريدُ: لكنْ إما أجزاءُ الحدِّ الحقيقيِّ فهيَ أجزاءٌ للصورةِ العامةِ، وأما الحدُّ فهو للكلِّ أيْ للنوعِ لا للشخصِ، فإنَّ ماهيةَ الدائرةِ والدائرةَ شيءٌ واحدٌ بعينِهِ عندَ العقلِ، وكذلكَ النفسُ الكليةُ وماهيةُ النفسِ.

ثمَّ قالَ: "فأما الشيءُ الكليُّ المجتمعُ مثلُ هذهِ الدائرةِ أو شيءٍ منَ الجزئياتِ، إما محسوسٌ وإما معقولٌ، وإنما أقولُ معقولاتٌ مثلُ التعليميةِ، وأقولُ محسوساتٌ مثلُ النحاسيةِ والخشبيةِ، فإنهُ ليسَ لهذهِ حدٌّ، بل تعرفُ معَ الفكرةِ أوِ الحسِّ"؛ يريدُ: وأما الشخصُ المجتمعُ منَ المادةِ والصورةِ المشارُ إليهِ مثلُ هذهِ الدائرةِ أو شيءٍ منَ الجزئياتِ وهيَ التي في عنصرٍ مشارٍ إليهِ، إما محسوسٌ وإما مدركٌ بالعقلِ وجودُهُ في المحسوسِ مثلُ الأشخاصِ التي في التعاليمِ، فإنهُ ليسَ لهذهِ حدٌّ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "فإنهُ ليسَ لهذهِ حدٌّ، بل تعرفُ معَ الفكرةِ أوِ الحسِّ، فإذا ذهبتْ منَ الحسِّ فليسَ يتبينُ هلْ هيَ أو ليسَ هيَ"؛ يريدُ: والمعروفةُ بالحدِّ لا يتبدلُ جوهرُها منْ قبلِ أنهُ لا يتبدلُ علمُها فهيَ غيرُ الأشخاصِ.

وقولُهُ: "واحدٌ لا يقالُ ولا يعرفُ بالقولِ الكليِّ، وأما العنصرُ بذاتهِ لا يعرفُ. يريدُ: والواحدُ بالعددِ لا يعرفُ أصلًا بالحدِّ وإنما يعرفُ بالحسِّ"؛ يريدُ: ولذلكَ لمْ يكنْ لهُ حدٌّ. وقولُهُ: "وأما العنصرُ بذاتهِ لا يعرفُ"، يريدُ: بل إنما يعرفُ منْ قبلِ الصورةِ.

وقولُهُ: "وبعضُ العنصرِ محسوسٌ وبعضُهُ معقولٌ، فالمحسوسُ مثلُ النحاسِ والخشبِ وجميعِ التي تحركُ العنصرَ، والمعقولُ الذي في المحسوساتِ لا بأنها محسوساتٌ مثلُ التعاليمية"؛ يريدُ: والمعقولُ هو الذي يدركُ في المحسوساتِ ويقضي العقلُ أنهُ ليسَ في المحسوساتِ بما هيَ محسوساتٌ، مثلُ الخطِّ المشارِ إليهِ والسطحِ والجسمِ، فإنَّ هذهِ هيَ عناصرُ الأشكالِ ذواتِ الزوايا وغيرِ ذواتِ الزوايا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٦

فقدْ قيلَ كيفَ هوَ في الكلِّ والجزءِ وفي القبلِ والبعدِ، ولكنْ مضطرٌّ أنْ يكونَ الجوابُ على قدرِ المسألةِ، إذا سألَ أحدٌ هل القائمةُ والدائرةُ والحيوانُ هيَ قبلُ أو الأجزاءُ التي تتجزأُ فيها وهيَ منها، فإنَّهُ ليسَ إنيّةُ القائمةِ بنوعٍ مبسوطٍ، ولا النفسُ بنوعٍ مبسوطٍ حيوانٌ أو متنفسٌ، ولا كلُّ واحدةٍ من الدوائرِ، وما لكلِّ واحدةٍ من الدوائرِ بأنَّهُ دائرةٌ، والقائمةُ وإنيّةُ القائمةِ بأنَّها قائمةٌ، والجوهرُ الذي هو للقائمةِ. فأمّا الذي يقالُ بعدُ، وبعدُ ليسَ مثلَ التي في الكلمةِ، وبعدُ أيُّ قائمةٍ،

فإنَّ القائمةَ التي معَ العنصرِ النحاسيّةِ قائمةٌ، والتي في الخطوطِ الجزئيّةِ. وأمّا التي هيَ من غيرِ عنصرٍ، فهيَ بعدَ الأجزاءِ التي في الكلمةِ، وهيَ قبلَ الأجزاءِ التي في الجزئيّاتِ، ولا يقالُ بنوعٍ مبسوطٍ وإنْ كانَ أحدُها أو كانتْ ليسَ مثلَ النفسِ إنْ كانَ حيوانٌ، فبهذا النوعِ يقالُ إنَّها بعضُ الأشياءِ وبعضُها لا يقالُ كما قيلَ.

ترجمة حديثة: لقد قيل إذن كيف هي علاقة الكل بالجزء، والمتقدم بالمتأخر. وأما عند السؤال، فمن الضروري أن نجيب حين يسأل سائل: هل الزاوية القائمة والدائرة والحيوان متقدمة، أم الأجزاء التي تنقسم إليها وتتكون منها هي المتقدمة؟ [فنجيب] بأن الأمر ليس على إطلاقه. فإنه حتى لو كانت النفس هي الحيوان أو الكائن الحي، أو كان كل واحد هو ماهيته، وكانت الدائرة هي ماهية الدائرة، والقائمة هي ماهية القائمة، فإنه مع ذلك يجب القول إن شيئاً ما يكون متأخراً عن شيء آخر باعتبار ما.

مثلاً، بالنسبة للأشياء الموجودة في القول [الحدّ] وفي زاوية قائمة معينة؛ فإن الزاوية القائمة النحاسية التي معها مادة، وتلك الموجودة في خطوط جزئية، [تكون متأخرة]. أما [الزاوية القائمة] التي بدون مادة، فهي متأخرة عن الأجزاء التي في القول [الحدّ]، ومتقدمة على الأجزاء التي في الجزئي. ولكن لا ينبغي إطلاق القول.

وإن كانت النفس شيئاً مختلفاً وليست هي الحيوان، فكذلك يجب القول في بعض الحالات، وفي بعضها لا يجب، كما قيل.

التّفسيرُ

قولُهُ: "فقدْ قيلَ كيفَ هوَ في الكلِّ والجزءِ وفي القبلِ والبعدِ"، يريدُ: فقدْ قيلَ كيفَ الأمرُ في حالِ الكلِّ عندَ الجزءِ في التقدمِ والتأخرِ. ثمَّ قالَ: "ولكنْ مضطرٌّ أنْ يكونَ الجوابُ على قدرِ المسألةِ إذا سألَ أحدٌ هل القائمةُ والدائرةُ والحيوانُ هيَ قبلُ أو الأجزاءُ التي تتجزأُ فيها وهيَ منها"، يريدُ: ولكنْ يجبُ أنْ يكونَ الجوابُ في المسائلِ التي تقالُ باشتراكٍ بعدَ أنْ تفصلَ الأسماءُ المشتركةُ في تلكَ المسألةِ ويجابَ عن كلِّ واحدٍ منها بالجوابِ الذي يخصُّهُ، مثالُ ذلكَ أنَّهُ إذا سألَ أحدٌ هذهِ المسألةَ وهيَ هل الزاويةُ القائمةُ أو الدائرةُ أو الحيوانُ هيَ قبلَ أجزائِها أو الأجزاءُ قبلُ، فإنَّهُ ينبغي أنْ يفصلَ على كمْ وجهٍ تقالُ القائمةُ أو الحيوانُ أو الدائرةُ، وعلى كمْ وجهٍ يقالُ الجزءُ والكلُّ والبعدُ والقبلُ. ثمَّ أخذَ يخبرُ أنَّ هذهِ الأسماءَ مشتركةٌ، فقالَ: "فإنَّهُ ليسَ إنيّةُ القائمةِ بنوعٍ مبسوطٍ ولا النفسُ بنوعٍ مبسوطٍ حيوانٌ أو متنفسٌ ولا كلُّ واحدٍ من الدوائرِ وما لكلِّ واحدٍ من الدوائرِ بأنَّهُ دائرةٌ"، يريدُ: فإنَّهُ ليسَ المعنى الذي يدلُّ عليه اسمُ القائمةِ معنىً واحداً، ولا نسبةُ النفسِ إلى الحيوانِ أو المتنفسِ نسبةً واحدةً، يعني أنَّهُ قدْ تنسبُ النفسُ إلى الحيوانِ نسباً مختلفةً بعضُها صادقةٌ عليه وبعضُها كاذبةٌ مثلَ أنْ يقالَ إنَّ النفسَ أو إنَّ المتنفسَ حيوانٌ. وقولُهُ: "والقائمةُ وإنيّةُ القائمةِ بأنَّها قائمةٌ والجوهرُ الذي هوَ للقائمةِ"، يريدُ: إنَّ هذهِ كلَّها تقالُ باسمٍ مشتركٍ ونسبةٍ مشتركةٍ، وذلكَ أنَّ ماهيّةَ القائمةِ العامةِ وهيَ الصورةُ تنسبُ إلى القائمةِ على طريقِ أنَّها هيَ هيَ، فإنّا نقولُ إنَّ ماهيّةَ القائمةِ هيَ القائمةُ، وقدْ نقولُ إنَّ ماهيّةَ القائمةِ أيْ صورتَها موجودةٌ في القائمةِ، وعلى هذا لا تكونُ صورةُ القائمةِ هيَ القائمةُ كما لا تكونُ النفسُ هيَ الحيوانُ.

ثمَّ قالَ "فأمّا التي تقالُ بعدُ، وبعدُ ليسَ مثلَ التي في الكلمةِ"، يريدُ: وكذلكَ القبلُ والبعدُ الذي يقالُ في هذهِ الأشياءِ، فإنَّ بعدُ يقالُ على معانٍ، وذلكَ أنَّ

الذي هوَ بعدُ بجهةٍ وليسَ بعدُ بجهةٍ هوَ مثلُ المحدودِ معَ أجزائِهِ الحديّةِ وأجزائِهِ التي من طريقِ الكميّةِ.

ثمَّ قالَ: "وبعدُ أيُّ قائمةٍ، فإنَّ القائمةَ التي معَ العنصرِ النحاسيّةِ قائمةٌ والتي في الخطوطِ"، يريدُ: فإذا قلنا في أجزاءِ القائمةِ إنَّها بعدَ قائمةٍ، فينبغي أنْ نميزَ أيَّ قائمةٍ أردنا وأيَّ أجزاءٍ أردنا. ثمَّ قالَ: "فإنَّ القائمةَ التي معَ العنصرِ النحاسيّةِ قائمةٌ والتي في الخطوطِ الجزئيّةِ، وأمّا التي هيَ من غيرِ عنصرٍ فهيَ بعدَ الأجزاءِ التي في الكلمةِ وهيَ قبلَ الأجزاءِ التي في الجزئيّاتِ"، يريدُ: فإنَّ الزاويةَ القائمةَ تقالُ على التي في العنصرِ وهيَ الجزئيّةُ، وتقالُ على التي هيَ في غيرِ عنصرٍ وهيَ الكليّةُ، وكذلكَ الأمرُ في الدائرةِ تقالُ على المعنيينِ جميعاً، فأمّا الكليّةُ من هذه فهيَ بعدَ أجزاءِ حدّها وهيَ بعينِها قبلَ الأجزاءِ التي في الجزئيّةِ وقبلَ الجزئيّةِ. ثمَّ قالَ: "ولا تقالُ بنوعٍ مبسوطٍ إنْ كانتْ أحدُها أو كانتْ ليسَ مثلَ النفسِ إنْ كانَ حيوانٌ"، يريدُ: ولا ينسبُ أحدُها إلى الآخرِ نسبةً صادقةً بأيِّ نوعٍ من النسبةِ اتفقَ، مثلَ نسبةِ النفسِ إلى الحيوانِ، فإنَّهُ إنْ قيلَ إنَّ الحيوانَ نفسٌ كانَ ذلكَ كذباً، وإنْ قيلَ إنَّهُ متنفسٌ كانَ حقّاً. ثمَّ قالَ: "فبهذا النوعِ يقالُ إنَّها بعضُ الأشياءِ وبعضُها لا يقالُ كما قيلَ"، يريدُ: فبهذا النوعِ ينسبُ الصدقُ إلى الأشياءِ التي هيَ فيها في حدودِ الأشياءِ التي يظهرُ في حدّها العنصرُ. وأشارَ بقولِهِ "كما قيلَ" إلى ما قالَ قبلُ في الفصلِ الذي قيلَ فيهِ: "فجميعُ أجزاءِ الحدودِ التي للجوهرِ الذي لهُ الحدُّ إمّا كلُّها وإمّا بعضُها"، يريدُ: إمّا أنْ يصدقَ حملُها بإطلاقٍ على المحدودِ وهيَ الحدودُ الجوهريّةُ، وإمّا أنْ يصدقَ بعضُها وبعضُها لا يصدقُ، أيْ يصدقُ بنحوٍ ولا يصدقُ بنحوٍ آخرَ، هذا هوَ الأظهرُ في تفسيرِ الموضعِ الذي تقدمَ لا ما فسرناهُ بهِ قبلُ.

الفصل الثالث عشر: في أيّ الصور وأيّ أجزاء المركّب تدخل في الحد نفسه

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٧

وخليقٌ أنْ يتحيرَ أحدٌ ويسألَ أيُّ أجزاءِ الصورةِ وأيُّ ليستْ أجزاؤُها بلْ هيَ للمجتمعِ، فإنْ لمْ يكنْ هذا بيّناً فليسَ يمكنُ تحديدُ كلِّ واحدٍ، فإنَّ الحدَّ للكلِّيِّ وللصورةِ، فأيُّ عنصرٍ للأجزاءِ وأيُّ إذا كانَ لمْ يكنْ شيءٌ فلا تكونُ الكلمةُ التي للشيءِ بيّنةً أيضاً، فجميعُ التي تُرَى أنَّها تكونُ بالصورةِ في شيءٍ آخرَ مثلِ الدائرةِ في النحاسِ والخشبِ والحجرِ فهذهِ يُظَنُّ أنَّها، وذلكَ أنَّ النحاسَ ليسَ هوَ شيئاً منْ جوهرِ الدائرةِ ولا الحجرَ لأنَّها تفارقُها، وأمَّا جميعُ التي لا تُرَى أنَّها تفارقُ فليسَ يمنعُها شيءٌ أنْ تكونَ مثلَ هذهِ كمثلِ ما لوْ كانتْ تُرَى جميعُ الدائرةِ نحاسيةً، فإنَّه لوْ كانَ ذلكَ فلمْ يكنِ النحاسُ دونَ الصورةِ البتةَ، لكنَّه يعسرُ أنْ يكونَ هذا مفارقاً بالوهمِ مثلَ صورةِ الإنسانِ التي تُرَى أبداً في لحومٍ وعظامٍ وأجزاءٍ مثلِ هذهِ، فهلْ هذهِ أيضاً أجزاءُ الصورةِ والكلمةِ أوْ لا، بلْ هيَ عنصرٌ؟ ولكنْ لأنَّها لا تفارقُ في شيءٍ آخرَ أيضاً نعجزُ أنْ نعرفَها، فإنَّ هذا يُظَنُّ أنَّه ممكنٌ ولكنَّه ليسَ يتبينُ في وقتٍ ما.

ترجمة حديثة: ولكن عن صوابٍ يُشَكّ أيضًا أيُّ الأجزاء هي أجزاءٌ "للصورة"، وأيّها ليست كذلك، بل هي أجزاء للمجموع المركّب [من الصورة والمادة]. إذ ما لم يتضح هذا، فلا يمكن تعريف كل شيء على حدة. فتعريف

الكلي هو تعريف الصورة. فما هو حال الأجزاء إذن؟ أيّها هي "كالمادة" وأيّها ليست كذلك؟ فإذا لم تكن هذه الأمور واضحة، فلن يكون "حَدُّ" الشيء واضحًا كذلك.

فكل ما يظهر كعوارض في أنواع مختلفة، مثل الدائرة في النحاس والخشب والحجر، يبدو من الواضح أن هذه [المواد] ليست من جوهر الدائرة، إذ إن الدائرة تنفصل عنها. أما ما لا يبدو أنه ينفصل، فلا مانع من أن يكون حاله كحال ما سبق، كما لو أن كل الدوائر التي نراها كانت نحاسية؛ فما كان النحاس ليقلل من كونه جزءًا من صورة الدائرة نفسها. ولكن من الصعب إزالة هذا [الاقتران المادي] من الذهن، كأن نقول إن صورة الإنسان تظهر دائمًا في اللحم والعظام وأمثال هذه الأجزاء. فهل هذه الأجزاء هي أيضًا أجزاءٌ للصورة والحدّ؟ أم لا، بل هي مادة؟ ولكن لأنها لا توجد في أشياء أخرى، فلا يمكننا أن نفصلها. ومع أنه يبدو أن هذا يحدث، فمتى يحدث، ليس بواضح.

التّفْسيرُ

لَمَّا بيَّنَ أيُّ الأجزاءِ هيَ المتقدمةُ حدودُها على حدِّ الكلِّ، وأيُّها هيَ المتقدمةُ على المحدودِ فقطْ لا على حدِّ الكلِّ، وأيُّ الأجزاءِ الكلُّ متقدمٌ عليها وهيَ التي منْ قبلِ الكميةِ، يريدُ الآنَ أنْ يطلبَ أيُّ هيَ أجزاءُ الصورةِ والصورةِ وأيُّ هو العنصرُ، فقالَ: "وخليقٌ أنْ يتحيرَ أحدٌ ويسألَ أيُّ أجزاءِ الصورةِ وأيٌّ ليستْ أجزاؤُها بلْ هيَ للمجتمعِ"، يريدُ بذلكَ العنصرَ، ومتى لمْ يكنْ هذا كما قالَ معروفاً منْ أمرِ المحدوداتِ لمْ تكنِ الحدودُ معروفةً، وهوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "فإنْ لمْ يكنْ هذا بيّناً فليسَ يمكنُ تحديدُ كلِّ واحدٍ"، يريدُ فإنَّه إذا لمْ تكنِ الأجزاءُ التي هيَ للصورةِ متميزةً عندنا منْ الأجزاءِ التي هيَ للمجتمعِ منْ الصورةِ والمادةِ لمْ تكنِ

الحدودُ معروفةً عندنا، ولا أمكنَ أنْ نحدَّ الشيءَ الذي هوَ عندنا بهذهِ الصفةِ حتى تبينَ لنا أجزاؤُه الصوريةُ منْ أجزاءِ المجتمعِ منْ الصورةِ والمادةِ.

ثمَّ أتى بالسببِ الذي منْ قبلهِ منْ لمْ يعرفِ الصورةَ وأجزاءَها لمْ يمكنْ أنْ يأتيَ بحدِّ الشيءِ، فقالَ: "فإنَّ الحدَّ للكلِّي والصورةِ"، يريدُ والسببُ في ذلكَ أنَّ الحدَّ هوَ للمعنى الكليِّ والصورةِ، أيْ للصورةِ العامةِ والخاصةِ، لا للمعنى المجتمعِ منْ المادةِ والصورةِ، وذلكَ على ما تبينَ في كتابِ البرهانِ.

ثمَّ قالَ: "فأيُّ عنصرٍ الأجزاءُ وأيُّ إذا كانَ لمْ يكنْ شيءٌ"، يريدُ فينبغي أنْ نبينَ أيُّ هوَ العنصرُ الذي منْ قبلهِ توجدُ الأجزاءُ للمجتمعِ منهُ ومنْ الصورةِ، وأيُّ هوَ الجزءُ منْ الشيءِ الذي إذا كانَ لمْ يجبْ أنْ يكونَ الشيءُ، فإنَّ هذا هوَ العنصرُ، وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ الفرقَ بينَ الجزءِ الذي هوَ العنصرُ والجزءِ الذي هوَ الصورةُ أنَّ الصورةَ هيَ الجزءُ الذي إذا كانَ كانَ الشيءُ، والعنصرُ هوَ الذي إذا كانَ لمْ يجبْ أنْ يكونَ الشيءُ، وقولهُ: "فلا تكونِ الكلمةُ التي للشيءِ بيّنةً"، يريدُ أنَّه إذا لمْ يعرفْ هذا منْ أمرِ الشيءِ لمْ يكنِ الحدُّ لهُ معروفاً.

ثمَّ أخذَ يفحصُ عنْ ذلكَ فقالَ: "فجميعُ التي تُرَى أنَّها تكونُ بالصورةِ في شيءٍ آخرَ مثلِ الدائرةِ في النحاسِ والخشبِ والحجرِ فهذهِ يُظَنُّ أنَّها"، يريدُ أنَّه منْ البيّنِ أنَّ جميعَ الأشياءِ التي تُرَى موجودةً بحالِ صورِها في موضوعاتٍ كثيرةٍ أنَّ كونَ صورِها هيَ غيرَ عناصرِها أمرٌ معروفٌ بنفسهِ، مثلَ الدائرةِ التي تكونُ مرةً في نحاسٍ ومرةً في حجرٍ وفي غيرِ ذلكَ منْ الموادِ، ولذلكَ قالَ: "فهذهِ يُظَنُّ أنَّها، وذلكَ أنَّ النحاسَ ليسَ هوَ شيئاً منْ جوهرِ الدائرةِ ولا الحجرَ لأنَّها تفارقُها"، يريدُ وذلكَ أنَّه منْ المعروفِ بنفسهِ أنَّ النحاسَ ليسَ هوَ جزءاً منْ جوهرِ الدائرةِ ولا

الخشبَ، لأنَّ الدائرةَ تفارقُها إذْ كانتْ توجدُ تارةً في نحاسٍ وتارةً في خشبٍ، ولوْ كانَ واحدٌ منْ هذهِ منْ جوهرِ الدائرةِ لما كانتِ الدائرةُ دائرةً إلَّا بهِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا جميعُ التي لا تُرَى أنَّها تفارقُ فليسَ يمنعُها شيءٌ أنْ تكونَ مثلَ هذهِ كمثلِ ما لوْ كانتْ تُرَى جميعُ الدائرةِ نحاسيةً"، يريدُ وأمَّا جميعُ الصورِ التي لا توجدُ في أكثرَ منْ مادةٍ واحدةٍ بلْ إنَّما توجدُ في مادةٍ واحدةٍ لا تفارقُها، فإنَّه ليسَ ذلكَ مما يعوقُ الذهنَ أنْ يفهمَ أنَّ فيها شيئاً يجري مجرى العنصرِ وشيئاً يجري مجرى الصورةِ، كما لوْ كانتِ الدائرةُ لا توجدُ أبداً إلَّا في نحاسٍ لمْ يكنْ ذلكَ بمانعٍ منْ أنْ يفهمَ أنَّ النحاسَ ليسَ هوَ صورةَ الدائرةِ ولا جزءَ صورةٍ لها.

وقولُهُ: "فإنهُ لو كانَ ذلكَ كذلكَ فلَمْ يكنِ النحاسُ دونَ الصورةِ البتةَ"، يريدُ: أنهُ لو كانتْ صورةُ الدائرةِ خاصةً بالنحاسِ والنحاسُ خاصاً بها على ما عليه الأمرُ في عناصرِ الأشياءِ الطبيعيةِ معَ صورِها، لَمَا أمكنَ أنْ يوجدَ النحاسُ دونَ الصورةِ إلا أنْ يُسمَّى نحاساً باشتراكِ الاسمِ، كما لا يمكنُ أنْ يوجدَ اللحمُ دونَ الحسِّ والحركةِ إلا باشتراكِ الاسمِ.

وقولُهُ: "لكنْ يعسرُ أنْ يكونَ هذا مفارقاً بالوهمِ مثلَ صورةِ الإنسانِ التي تُرَى أبداً في لحمٍ وعظامٍ وأجزاءٍ مثلِ هذهِ"، يريدُ: لكنْ الفرقُ بينَ الصورِ التي ليسَ لها موادُّ خاصةٌ وهيَ الصورُ التعاليميةُ، وبينَ الصورِ التي لها موادُّ خاصةٌ وهيَ الصورُ الطبيعيةُ التي لها موضوعٌ خاصٌّ مثلَ صورةِ الإنسانِ التي لا تكونُ أبداً إلا في لحمٍ وعظمٍ، أنَّ هذهِ الصورَ الطبيعيةَ يعسرُ تجريدُها بالوهمِ والتصورِ منْ موادِّها، إذْ لا يمكنُ أنْ يُتصوَّرَ إنسانٌ في غيرِ لحمٍ وعظمٍ. والصورُ التعاليمية التي توجدُ في أكثرَ منْ عنصرٍ واحدٍ تُتصوَّرُ مجردةً منَ الموادِّ. وإنما أرادَ أنَّ العقلَ يدركُ التفرقةَ بينَ الصورةِ والمادةِ، أما في التعاليمية فبسهولةٍ لكونِهِ يجردُها منَ

العنصرِ، وأما في الطبيعيةِ فبعسرٍ لكونِهِ لا يقدرُ أنْ يجردَها عندَ التصورِ منَ العنصرِ. ولذلكَ يقعُ الشكُّ في أمثالِ هذهِ الأشياءِ بينَ الأجزاءِ التي منْ قبلِ العنصرِ وبينَ التي منْ قبلِ الصورةِ. ولذلكَ قالَ: "فهلْ هذهِ هيَ أجزاءُ الصورةِ والكلمةِ أوْ لا بلْ هيَ عنصرٌ؟" يريدُ: ولذلكَ يُتشكَّكُ في مثلِ هذهِ الموجوداتِ الطبيعيةِ مثلِ الحيوانِ والإنسانِ هلْ هيَ كلُّها عناصرُ أوْ ههنا صورٌ خارجةٌ عنها أوْ هيَ مركبةٌ منْ عنصرٍ وصورةٍ، مثلَ العظمِ واللحمِ هلْ هوَ جزءٌ منَ الصورةِ في الحيوانِ أوْ جزءٌ منَ العنصرِ؟

ثمَّ أتى بالسببِ في هذا الشكِّ فقالَ: "ولكنْ لأنها لا تفارقُ في أشياءَ أُخرَ أيضاً نعجزُ أنْ نعرفَها فإنَّ هذا يُظنُّ أنهُ ممكنٌ ولكنْ ليسَ يتبينُ في وقتٍ ما"، يريدُ: والسببُ في أنا قدْ نعجزُ عنْ معرفةِ الفرقِ بينَها وبينَ الصورةِ في هذهِ الأشياءِ أنَّ الصورةَ لا تكونُ في موادَّ أُخرَ بلْ في مادةٍ واحدةٍ بعينِها. وقولُهُ: "فإنَّ هذا يُظنُّ أنهُ ممكنٌ ولكنْ ليسَ يتبينُ في وقتٍ ما"، يريدُ: أنَّ تميزَ الصورِ منَ الموادِّ هوَ ممكنٌ أنْ يُوقفَ عليه في جميعِ الأشياءِ، وإنْ كانَ ليسَ يتبينُ في وقتٍ ما، وهوَ أولُ ما تنشأُ الحكمةُ، هذا هوَ الذي قالَهُ في إدخالِ الصورِ والأعدادِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٨

وقَدْ تحيَّرَ بعضُ الناسِ في الدائرةِ وفي ذي ثلاثِ زوايا كأنهُ لا ينبغي أنْ تُحدَّ أنها خطوطٌ وأنها متصلةٌ، بلْ أنْ يُقالَ إنَّ جميعَ هذهِ كمثلِ ما يُقالُ لحمُ إنسانٍ وعظامهُ ونحاسٌ وحجرٌ للدائرةِ كأنها أعضاءُ الدائرةِ، ونسبوا جميعَ الأشياءِ إلى الأعدادِ، ويقولونَ إنَّ كلمةَ الخطِّ هيَ كلمةُ الاثنينِ، وبعضُ الذينَ يقولونَ بالصورِ يقولونَ إنهُ خطٌّ لأنَّ الخطَّ أولُ بعدٍ والاثنينِ أولُ بعدٍ منَ الاثنينِ، وبعضٌ إنهُ

صورةُ الخطِّ، فإنَّ بعضَ الأشياءِ هيَ هوَ صورةٌ والذي لهُ الصورةُ مثلُ الاثنينِ وصورةِ الاثنينِ وليسَ ذلكَ في الخطِّ، فيعرضُ أنْ تكونَ صورةٌ واحدةٌ لأشياءَ كثيرةٍ التي صورتها يُرى أنها أخرى، وهذا العرضُ كانَ يعرضُ لأصحابِ فيثاغورسَ أيضاً، وأنهُ يمكنُ أنْ يكونَ هوَ صورةً لجميعِ الأشياءِ وألا تكونَ الأخرُ صورةً، وعلى هذا الحالِ تكونُ جميعُ الأشياءِ شيئاً واحداً.

ترجمة حديثة: بل إن البعض يشكّون حتى في أمر الدائرة والمثلث؛ إذ يرون أنه لا يليق تعريفهما بالخطوط والمتصل، بل يقولون إن كل هذه [الخطوط والمتصل] هي مثل اللحم والعظام للإنسان، والنحاس والحجر للدائرة. وهم يرجعون كل شيء إلى "الأعداد"؛ ويقولون إن حَدَّ الخط هو "الاثنينية". وأولئك الذين يقولون "بالمُثُل" [الأفلاطونيون]، بعضهم يجعل الخط ذاته هو "الاثنينية"، وبعضهم يجعله صورة الخط. فإن بعض الأشياء تكون هي نفسها الصورة والشيء الذي له الصورة، مثل "الاثنينية" وصورة "الاثنينية". أما في الخط فليس الأمر كذلك. فينتج عن ذلك أن تكون صورة واحدة لأشياء كثيرة تبدو أنواعها مختلفة (وهو ما حدث للفيثاغوريين أيضًا)، ويترتب على ذلك أن يُجعَل كل شيء هو الصورة نفسها، وما عداها ليس بصور. وبهذه الطريقة، ستكون كل الأشياء شيئًا واحدًا.

التّفسيرُ

قولهُ: "وقَدْ تحيَّرَ بعضُ الناسِ في الدائرةِ وفي ذي ثلاثِ زوايا كأنهُ لا ينبغي أنْ تُحدَّ أنها خطوطٌ وأنها متصلةٌ"؛ يريدُ:- وقَدْ تحيَّرَ بعضُ الناسِ في الدائرةِ والمثلثِ وفي سائرِ الأشكالِ إذْ رأوا أنها لا تُحدُّ بأنها خطوطٌ ولا بأنها منْ طبيعةِ

المتصلِ، بلْ رأوا أنَّ الأمورَ التعاليميةَ بمنزلةِ العناصرِ وأنَّ لهذهِ صوراً هيَ التي تُعرِّفُ جوهرها، وأنَّ منزلةَ هذهِ في الموجوداتِ هيَ منزلةُ العظمِ واللحمِ، وهو الذي دلَّ عليه بقولهِ: "بلْ أنْ تُقالَ جميعُ هذهِ كمثلِ ما يُقالُ لحمُ إنسانٍ وعظامهُ ونحاسٌ وحجرٌ للدائرةِ كأنها أعضاءُ الدائرةِ".

ثمَّ قالَ: "ونسبوا جميعَ الأشياءِ إلى الأعدادِ"؛ يريدُ:- إنهمْ لمكانِ هذا الاعتقادِ جعلوا صورَ جميعِ الأشياءِ هيَ الأعدادَ، وجعلوا جميعَ الأشياءِ التي تلحقها عناصرَ لها.

ثمَّ قالَ حكايةً عنْ هؤلاءِ: "ويقولونَ إنَّ كلمةَ الخطِّ هيَ كلمةُ الاثنينِ"؛ يريدُ:- ويقولُ هؤلاءِ الذينَ يجعلونَ الأعدادَ صورَ الأشكالِ إنَّ حدَّ الخطِّ هوَ حدُّ الاثنينِ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُ الذينَ يقولونَ بالصورِ يقولونَ إنهُ خطٌّ لأنَّ الخطَّ أولُ بعدٍ والاثنينِ أولُ بعدٍ منَ الاثنينِ وبعضٌ إنهُ صورةُ الخطِّ"؛ يريدُ:- وبعضُ القائلينَ بالصورِ ليسَ يقولونَ إنَّ حدَّ الخطِّ هوَ حدُّ الاثنينِ، بلْ يقولونَ حدُّ الخطِّ هوَ خطٌّ وفيهِ أولٌ وبعدٌ جزءاً منَ الخطِّ كما نقولُ نحنُ في الحدودِ معَ المحدوداتِ، وكذلكَ يقولونَ في الاثنينيةِ إنَّ هنا أولاً وبعداً منَ الاثنينيةِ، أيْ في هذهِ الأشياءِ ما يجري مجرى الصورةِ والعنصرِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وبعضٌ إنهُ صورةُ الخطِّ".

ثمَّ قالَ: "فإنَّ بعضَ الأشياءِ هيَ هوَ صورةٌ والذي لهُ الصورةُ مثلُ الاثنينِ وصورةِ الاثنينِ وليسَ ذلكَ في الخطِّ"، يريدُ:- ويقولُ بعضُ هؤلاءِ إنَّ بعضَ الأشياءِ تنقسمُ إلى الصورةِ العدديةِ وإلى الشيءِ الذي لهُ تلكَ الصورةُ مثلِ الاثنينِ المشارِ إليها وصورةِ الاثنينيةِ، وبعضها هيَ عنصرٌ فقطْ مثلِ الخطِّ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وليسَ ذلكَ في الخطِّ".

ولما عرفَ أنَّ هؤلاءِ القومَ صيَّروا الأشياءَ كلها بمنزلةِ العناصرِ وقالوا بالصورِ والأعدادِ قالَ: "فيعرضُ أنْ تكونَ صورةٌ واحدةٌ لأشياءَ كثيرةٍ التي صورتها يُرى أنها أخرى"؛ يريدُ:- فيلزمُ هؤلاءَ أنْ تكونَ صورةٌ واحدةٌ للأشياءِ الكثيرةِ التي نرى أنَّ كلَّ واحدٍ منها غيرُ صاحبِهِ بالصورةِ والحدِّ، وأنْ يكونَ ما نرى منْ ذلكَ باطلاً، وأنْ تكونَ جميعُ الأنواعِ واحدةً بالصورةِ، مثالُ ذلكَ أنهُ إنْ كانتِ الاثنينيةُ التي توجدُ في الإنسانِ والجمادِ واحدةً بعينها وجبَ أنْ تكونَ صورةُ الإنسانِ والجمادِ واحدةً، وكذلكَ الأمرُ في الوحداتِ فلا يكونُ اسمُ الواحدِ مقولاً بتناسبٍ ولا اشتراكٍ بلْ مقولاً بتواطؤٍ.

ثمَّ قالَ: "وهذا العرضُ كانَ يعرضُ لأصحابِ فيثاغورسَ أيضاً"؛ وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ أصحابَ فيثاغورسَ كانوا يعتقدونَ أيضاً أنَّ الأعدادَ هيَ مبادئُ الموجوداتِ، لكنْ لمْ يكونوا يعتقدونَ أنها مبادئُ منْ جهةِ أنها صورٌ، بلْ منْ جهةِ أنها أسطقساتُ الموجوداتِ، وكلا الفريقينِ اللازمُ لهمْ واحدٌ وهوَ أنْ تكونَ صورُ الأشياءِ التي تشتركُ في صورةٍ واحدةٍ منَ الصورِ العدديةِ لها صورةٌ واحدةٌ، فتكونُ الثلاثيةُ الموجودةُ في الكمِّ المتصلِ والمنفصلِ والحجارةِ والحيوانِ والسماواتِ طبيعتها طبيعةً واحدةً فلا يكونُ هنالك فرقٌ بينَ الموجوداتِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وأنهُ يمكنُ أنْ يكونَ هوَ صورةً لجميعِ الأشياءِ وألا تكونَ الأخرُ صورةً"؛ يريدُ:- وعلى هذا يلزمُ أنْ يكونَ العددُ هوَ صورةً لجميعِ الأشياءِ وألا تكونَ الأمورُ الأخرُ التي نقولُ فيها أنها صورٌ صورةً أصلاً.

ثمَّ قالَ: "وعلى هذا الحالِ تكونُ جميعُ الأشياءِ شيئاً واحداً"؛ أيْ تكونُ جميعُ الأشياءِ عدداً ولا يكونُ ههنا شيءٌ أصلاً خارجٌ عنْ طبيعةِ العددِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٩

فقدْ قيلَ إنَّ في الحدودِ تحيراً ما، ولأيِّ علةٍ؟ وإنَّ ذلكَ لأنَّ جميعَ الأشياءِ تنسبُ على هذهِ الحالِ، ولأنَّ العنصرَ بنوعٍ منَ الفعلِ، فخليقٌ أنْ يكونَ بعضهُ مثلَ هذا في هذا، أوْ كما ينبغي أنْ تكونَ التي هيَ أبداً. وإذِ المثلُ الذي اعتادَ سقراطُ الحديثَ أنْ يذكرهُ في الحيوانِ ليسَ بجيدٍ، فإنهُ يذهبُ عنِ الحقِّ، ويظنُّ بهِ كأنهُ يمكنُ فيهِ أنْ يكونَ الإنسانُ منْ غيرِ أجزاءٍ، كمثلِ الدائرةِ منْ غيرِ نحاسٍ، وهذا لا يشبهُ، فإنهُ خليقٌ أنْ يكونَ الحيوانُ شيئاً ذا حسٍ، وليسَ هوَ يحدُّ منْ غيرِ حركةٍ، ولذلكَ لا يكونُ منْ غيرِ الأجزاءِ، وكونها بنوعٍ ما. فإنَّ اليدَ ليسَ هيَ جزءَ الإنسانِ على كلِّ حالٍ، بلْ إذا كانتْ تقوى على تمامِ الفعلِ، فإذاً إذا كانتْ متنفسةً، وإذا لمْ تكنْ متنفسةً فليستْ بجزءٍ. فأما في التعليميةِ، فلمَ ليستْ كَلِمُ أجزاءِ الكَلِمِ مثلَ أنصافِ الدوائرِ أجزاءَ الدوائرِ؟ لأنَّ هذهِ ليستْ محسوسةً، أوْ ليسَ في ذلكَ فصلٌ، فإذاً سيكونُ عنصرٌ أيضاً لبعضِ الأشياءِ التي ليستْ محسوسةً، ولكلِّ واحدٍ الذي ليسَ هوَ ما هوَ بالآنيةِ. أما للدائرةِ الكليةِ فلا تكونُ أجزاءٌ، وأما للجزئياتِ فتكونُ هذهِ الأجزاءُ كما قيلَ أولاً؛ لأنَّ بعضَ العنصرِ محسوسٌ وبعضهُ معقولٌ، فبيّنَ أنَّ أما النفسُ فالجوهرُ الأولُ، وأما الجسدُ فالعنصرُ، وأما الإنسانُ فالحيوانُ أوِ الذي منْ كليهما كالكليِّ. فأما سقراطُ ومحدفٌ (اسم شخص)، فإما أنْ كانتْ والنفسُ فمضعفٌ، فإنَّ بعضهمْ مثلُ النفسِ، وبعضهمْ مثلُ الكلِّ والمجتمعِ، وإنْ كانَ بنوعٍ مبسوطٍ فهذهِ النفسُ وهذا الجسدُ كالكليِّ والجزئيِّ. وأما إنْ كانَ جوهرٌ ما آخرُ غيرَ العنصرِ منَ الجواهرِ، مثلَ التي مثلُ هذهِ، وهلْ ينبغي أنْ تطلبَ جواهرُ أخرُ لها مثلَ الأعدادِ، أوْ شيءٌ ما مثلَ هذا؟ فلنفحصْ عنْ ذلكَ منْ بعدُ، فإنا بسببهِ نرومُ أنْ نفصلَ التفصيلاتِ

في الجواهرِ المحسوسةِ أيضاً، فإنهُ بنوعٍ ما الفحصُ عنِ الجواهرِ المحسوساتِ والنظرُ فيها للفلسفةِ الطبيعيةِ التي هيَ ثانيةً أيضاً، وعملٌ لها؛ فإنهُ ينبغي للطبيعيِّ أنْ لا يكونَ عندهُ معرفةُ العنصرِ فقطْ، بلْ والمعرفةُ التي تكونُ بالكلمةِ، وأنْ تكونَ هذهِ أكثرَ.

ترجمة حديثة: إذًا، فإن الأمور المتعلقة "بالحدود" تنطوي على بعض الشك، وقد ذكرنا سبب ذلك. ولهذا، فإن اختزال كل شيء بهذه الطريقة وتجريده من المادة هو أمر زائد عن الحاجة؛ فربما تكون بعض الأشياء هي [صورة في مادة]، أو على هذه الحال من الارتباط بأجزائها.

والمقارنة التي اعتاد "سقراط الشاب" أن يذكرها عن الحيوان ليست مقارنة جيدة، فهي تُبعِد عن الحقيقة وتجعل المرء يظن أنه من الممكن أن يوجد الإنسان بدون أجزائه، كما توجد الدائرة بدون نحاس. ولكن الأمر ليس كذلك؛ فالحيوان ربما هو شيء "محسوس"، ولا يمكن تعريفه بدون الحركة، وبالتالي لا يمكن [تعريفه] بدون أجزاء تتصف بحالٍ معين. فليست اليد جزءًا من الإنسان على الإطلاق، بل تلك [اليد] التي يمكنها إنجاز وظيفتها؛ لذلك، حين تكون حية فهي جزء، أما [اليد] غير الحية فليست جزءًا.

أما فيما يتعلق بالرياضيات، فلماذا لا تكون الحدود [أو الأقوال التعريفية] أجزاءً للحدود، مثل أنصاف الدائرة للدائرة؟ ذلك أن هذه الأشياء ليست محسوسة. أم أن الأمر لا يهم؟ فإنه ستكون هناك مادة حتى لبعض الأشياء غير "المعقولة" [غير المحسوسة]، وكل ما ليس هو "ما كان عليه الشيء" [أي ليس هو الماهية]. إذن، لن تكون هذه الأجزاء أجزاءً للكلي، بل للجزئي، كما قيل سابقًا، فهناك مادة محسوسة، ومادة معقولة.

ومن الواضح أن "النفس" هي الجوهر الأول [بمعنى الصورة]، أما الجسم فهو المادة. والإنسان أو الحيوان هو المجموع منهما. أما سقراط وكوريسكوس، فإذا كانت النفس [هي المقصودة] فالأمر مزدوج، فهؤلاء يقولون "النفس"، وأولئك "المجموع الكلي". ولكن إذا كان [المقصود] ببساطة هو هذه النفس وهذا الجسم، كما هو الحال الكلي، فهو أيضًا جزئي. وأما هل يوجد إلى جانب مادة هذه الجواهر [المحسوسة] مادة أخرى، وهل يجب البحث عن جوهر آخر لها، كالأعداد أو شيء من هذا القبيل، فهذا ما يجب النظر فيه لاحقًا. ولهذا السبب نحاول الآن أن نضع حَدًّا للجواهر المحسوسة، إذ إن النظر في الجواهر المحسوسة هو على نحو ما عمل الفيلسوف الطبيعي والفيلسوف الثاني. فلا يجب على الفيلسوف الطبيعي أن يعرف المادة فقط، بل أيضًا [الجوهر] الذي يوافق الحدّ، بل وأكثر.

التّفسيرُ

قولهُ: "فقدْ قيلَ إنَّ في الحدودِ تحيراً ما ولأيِّ علة؟" يريدُ: فقدْ قيلَ إنَّ في الحدودِ شكاً ما، وقيلَ في حلِّ هذا الشكِّ. وقولهُ: "وإنَّ ذلكَ لأنَّ جميعَ الأشياءِ ليستْ على هذهِ الحالِ"، يريدُ: وظهرَ أنَّ الشكَّ إنما انحلَّ منْ قبلِ أنَّ حدودَ الأشياءِ ليستْ هيَ على ما اعتقدَ فيها القائلونَ بالصورِ. وقولهُ: "ولأنَّ العنصرَ بنوعٍ منَ الفعلِ نخليقُ أنْ يكونَ بعضهُ مثلَ هذا في هذا أوْ كما ينبغي أنْ يكونَ"، يريدُ: ولأنَّ العنصرَ قدْ تبينَ منْ أمرهِ أنهُ لا يمكنُ أنْ يخلوَ منْ صورةٍ، فبيّنَ أنَّ الصورَ الطبيعيةَ، إما جلّها وإما جميعها، لا تخلو منَ الهيولى.

ثمَّ قالَ: "وإذِ المثلُ الذي اعتادَ سقراطُ الحديثَ أنْ يذكرهُ في الحيوانِ ليسَ بجيدٍ، فإنهُ يذهبُ عنِ الحقِّ، ويظنُّ بهِ كأنهُ يمكنُ فيهِ أنْ يكونَ الإنسانُ منْ غيرِ أجزاءٍ"، يريدُ: وإذا تبينَ أنهُ ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ الصورةُ منْ غيرِ عنصرٍ، إذْ لا

يمكنُ في العنصرِ أنْ يكونَ منْ غيرِ صورةٍ، فإذنِ الذي يعتقدُ سقراطُ، يعني بهِ أفلاطونَ، منْ أنَّ هاهنا حيواناً مفارقاً وإنساناً مفارقاً هوَ أمرٌ باطلٌ خارجٌ عنِ القياسِ، فإنهُ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لأمكنَ أنْ يوجدَ إنسانٌ منْ غيرِ جسدِ إنسانٍ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "كأنهُ يمكنُ أنْ يكونَ الإنسانُ منْ غيرِ أجزاءٍ"، وإنما قالَ ذلكَ لأنهُ إنْ أمكنَ أنْ يوجدَ إنسانٌ مفارقٌ، أمكنَ أنْ يوجدَ إنسانٌ منْ غيرِ جسدٍ، وامتناعُ ذلكَ منَ المعروفِ بنفسهِ، ولذلكَ قالَ: "كمثلِ الدائرةِ منْ غيرِ نحاسٍ"، أيْ إنَّ قولَ سقراطَ يوهمُ أنهُ ليسَ يجبُ أنْ يظهرَ عنصرُ الإنسانِ في حدِّ الإنسانِ، كما ليسَ يجبُ أنْ يظهرَ عنصرُ الدائرةِ في حدِّ الدائرةِ مثلَ النحاسِ والحجرِ وغيرِ ذلكَ، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ ما يفارقُ بالقولِ قدْ يظنُّ بهِ أنهُ يفارقُ بالوجودِ، وأما ما لا يفارقُ بالقولِ فهوَ أحرى أنْ يظنَّ بهِ أنهُ غيرُ مفارقٍ في الوجودِ، ولذلكَ عذلَ سقراطَ في هذا الرأيِّ. وقولهُ: "وهذا لا يشبهُ فإنهُ خليقٌ أنْ يكونَ الحيوانُ شيئاً ذا حسٍ وليسَ هوَ منْ غيرِ حركةٍ"، يريدُ: إنَّ الأشياءَ الطبيعيةَ في هذا بخلافِ الأمورِ التعاليميةِ، وذلكَ أنَّ الأشياءَ الطبيعيةَ ليسَ يمكنُ أنْ تفهمَ ماهياتها دونَ حركةٍ ولا حسٍ، كما يمكنُ أنْ تفهمَ ماهياتُ التعاليميةِ، ولما أخبرَ أنَّ الحيوانَ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ حيواناً دونَ حسٍ وحركةٍ قالَ: "ولذلكَ لا يكونُ منْ غيرِ الأجزاءِ"، يريدُ: ولهذا السببِ الذي اقتضى وجودَ صورةِ الحيوانِ في مادةٍ ليسَ يمكنُ أنْ يوجدَ حيوانٌ دونَ أنْ تكونَ لهُ أجزاءٌ عنصريةٌ.

ثمَّ قالَ: "وكونها بنوعٍ ما فإنَّ اليدَ ليستْ هيَ جزءَ الإنسانِ على كلِّ حالٍ بلْ إذا كانتْ تقوى على تمامِ الفعلِ"، يريدُ: وكونُ الأجزاءِ إذا فارقتِ الحسَّ هيَ بنوعٍ غيرِ النوعِ الذي كانتْ عليه في حالِ الحسِّ، فإنَّ اليدَ مثلاً ليستْ هيَ جزءاً منَ الإنسانِ على أيِّ حالٍ وجدتْ، بلْ إذا كانتْ تفعلُ فعلَ اليدِ، لا إذا كانت بائنةً عن الحيوانِ. وقولهُ: "فإذا إذا كانت متنفسةً، وإذا لم تكن متنفسةً فليست

بجزءٍ"؛ يريدُ: أنَّ أعضاءَ الحيوانِ كاليدِ مثلاً أو غيرِهِ إذا كانت متنفسةً كانت جزءاً من الحيوانِ، وإذا لم تكن متنفسةً لم تكن جزءاً منهُ.

ولما قالَ: "إنَّ هذهِ الأمورَ الطبيعيةَ إنما صارت ذاتَ أجزاءٍ من قبلِ الكميةِ"، من قبلِ أنها لا تُفهمُ إلا معَ الموادِّ والعنصرِ، وكانتِ التعاليمية قد تُفهمُ من غيرِ العنصرِ المحسوسِ، فقد يُظنُّ أنهُ يجبُ عن ذلكَ ألا يكونَ للتعاليميةِ أيضاً أجزاءٌ متأخرةٌ عن حدِّ الكلِّ، لكنْ لما كانَ يوجدُ لها أجزاءٌ بهذهِ الصفةِ عرضَ الشكُّ في ذلكَ، فهو يريدُ: أنْ يبينَ كيفَ الأمرُ في ذلكَ، فقالَ: "فأما في التعاليمية، فلِمَ ليست كلُّ أجزاءِ الكلِ مثلَ أنصافِ الدوائرِ أجزاءَ الدوائرِ؟ لأنَّ هذهِ غيرُ محسوسةٍ"، يريدُ: وذلكَ أنَّ لقائلٍ أنْ يقولَ على طريقِ الشكِّ علينا: إنما لم تكن حدودُ جميعِ الأجزاءِ قبلَ حدِّ الكلِّ من قبلِ أنَّ التي بهذهِ الصفةِ لها عناصرُ محسوسةٌ، فما بالُ الأمورِ التعاليمية ليست تكونُ حدودُ الأجزاءِ فيها قبلَ حدِّ الكلِّ مثلَ حدِّ أنصافِ الدوائرِ؟ لأنَّ هذهِ ليست لها عناصرُ محسوسةٌ.

ثم قالَ: "أو ليسَ في ذلكَ فصلٌ، فإذاً سيكونُ عنصرٌ أيضاً لبعضِ الأشياءِ التي ليست محسوسةً؟"؛ يريدُ: والجوابُ في ذلكَ أنْ يُقالَ: إنَّ هذهِ لها أيضاً عنصرٌ كما لتلكَ، وأنهُ ليسَ بينهما في ذلكَ فصلٌ، إلا أنَّ بعضَ الأشياءِ لها عنصرٌ محسوسٌ وهيَ الأمورُ الطبيعيةُ، وبعضُها لها عنصرٌ معقولٌ وهيَ التعاليمية كما تقدمَ.

ثم قالَ: "ولكلِّ واحدٍ الذي ليسَ هو ما هو بالأنيةِ"؛ يريدُ: ولكلِّ واحدٍ من صنفي الأجزاءِ، أعني التي من قبلِ الكميةِ في الجنسينِ جميعاً، أعني التعالميَّ والطبيعيَّ، ليسَ لها حدٌّ، وهو الذي أرادَ بقولهِ: "الذي ليسَ هو ما هو بالأنيةِ".

ثم قالَ: "أما للدائرةِ الكليةِ فلا تكونُ أجزاءٌ، وأما للجزئياتِ فتكونُ هذهِ الأجزاءُ كما قيلَ أولاً"، يريدُ: أنَّ الأجزاءَ التي من قبلِ العنصرِ، وهيَ المتأخرةُ في

الحدِّ عن حدِّ الكلِّ، ليسَ توجدُ للنوعِ المعقولِ من الدائرةِ وما أشبهَها، بلْ إنما توجدُ منها للجزئياتِ، أعني الأشخاصَ المتوهمةَ، وذلكَ كالحالِ في الأمورِ الطبيعيةِ.

وقولُه: "لأنَّ بعضَ العنصرِ محسوسٌ وبعضُه معقولٌ"؛ يريدُ: لأنَّ كليهما إنما تشخصتْ لكونِها في عنصرٍ، ولذلكَ قالَ في أثرِ هذا: "فبينٌ أنَّ أما النفسَ فالجوهرُ الأولُ، وأما الجسدَ فالعنصرُ"؛ يريدُ: ولذلكَ كانَ الأمرُ في ذلكَ الحيوانِ بيناً، أعني كونَ الصورةِ منهُ في عنصرٍ، وذلكَ أنهُ من المعروفِ بنفسهِ أنَّ النفسَ في الحيوانِ هيَ الصورةُ الأولى، وأنَّ الجسدَ هو العنصرُ.

وقولُه: "وأما الإنسانُ فالحيوانُ أو الذي من كليهما كالكلِّيِّ"؛ يريدُ: وأما الإنسانُ والحيوانُ فهو الكلُّ المجموعُ من النفسِ والبدنِ.

ثم قالَ: "فأما سقراطُ ومُضعفٌ، إما إنْ كانت والنفسُ فمُضعفٌ"؛ يريدُ: فأما أسماءُ الأشخاصِ إذا دُلَّ بها على النفسِ والبدنِ، فهيَ تدلُّ على جوهرٍ مضاعفٍ، أيْ على نفسٍ وبدنٍ، ولذلكَ قالَ: "فإنَّ بعضَهم مثلُ النفسِ وبعضَهم مثلُ الكلِّ"؛ يريدُ: أنَّ الاسمَ قد يُدَلُّ بهِ على النفسِ، وقد يُدَلُّ بهِ على النفسِ والبدنِ.

وقولُه: "وإنْ كانَ بنوعٍ مبسوطٍ فهذهِ النفسُ وهذا الجسدُ كالكلِّيِّ والجزئيِّ"؛ يريدُ: فما يدلُّ على الكلِّ المجتمعِ من الأجزاءِ على حدةٍ وعلى الأجزاءِ أيضاً على حدةٍ، أيْ إذا دُلَّ على أجزاءِ الشخصِ دلالةً على معنىً بسيطٍ لأمرٍ مركبٍ، قيلَ: هذهِ النفسُ وهذا الجسدُ، كما يُدَلُّ على مجموعِهما أيضاً بالإشارةِ، مثلَ: هذا الحيوانُ وهذا الإنسانُ. وقولُه: "كالكلِّيِّ والجزئيِّ"، يريدُ: أنَّ هاتينِ الدلالتينِ إحداهما دلالةٌ على المجتمعِ وهو قولُنا فليش، وهيَ دلالةٌ شبيهةٌ بالدلالةِ الموضوعةِ على الكلِّ المجتمعِ من أكثرَ من شيءٍ واحدٍ، والثانيةُ دلالةٌ على الأجزاءِ التي منها

تركَّبَ الكلُّ، وهو قولُنا: هذهِ النفسُ وهذا البدنُ، وإنما أرادَ أنَّ الوجودينِ من نوعٍ واحدٍ، أيْ شخصياً، أعني وجودَ الكلِّ ووجودَ أجزائِهِ.

ولما تبيَّنَ لهُ أنَّ هذهِ الجواهرَ كلَّها في عناصرَ، ولذلكَ كانت حدودُ بعضِ أجزائِها متأخرةً عن حدِّ الكلِّ، وكانت أجزاؤُها التي من قبلِ الكميةِ ليسَ لها حدودٌ إذْ كانَ ليسَ تقدمُها على الكلِّ تقدمَ الحدِّ بلْ كانَ تقدمَ العنصرِ على الصورةِ، قالَ: "وأما إنْ كانَ جوهرٌ ما غيرُ العنصرِ من الجواهرِ، مثلَ التي مثلُ هذهِ، وهلْ ينبغي أنْ تُطلبَ جواهرُ أُخَرُ لها مثلُ الأعدادِ أو شيءٌ ما مثلُ هذا، فنفحصُ عن ذلكَ من بعدُ"؛ يريدُ: أنَّ الذي ظهرَ من هذا القولِ أنَّ الجوهرَ الذي يدلُّ عليه الحدُ هو في عنصرٍ، فأما هلْ هنا جوهرٌ ما من غيرِ عنصرٍ شبيهٌ بمثلِ هذهِ الجواهرِ التي تكونُ في عنصرٍ، أو هلْ توجدُ لهذهِ جواهرُ هيَ غيرُ هذهِ الجواهرِ المحسوسةِ مثلَ ما نقولُ في الأعدادِ، فسنفحصُ عنه فيما بعدُ.

ثمَّ قالَ: "فإنا بسببهِ نرومُ أنْ نفصلَ التفصيلاتِ في الجواهرِ المحسوسةِ أيضاً"، يريدُ:- فإنا إنما فحصنا عن الجواهرِ المحسوسةِ في هذا القولِ، وفصلنا أنواعها هذا التفصيلَ، واستقصينا الأمرَ في ذلكَ من قبلِ قصدنا إلى الفحصِ عن الجوهرِ غيرِ المحسوسِ، ولهذا الذي قالهُ كانَ صاحبُ هذا العلمِ إنما ينظرُ في الجواهرِ المحسوسةِ لا بما هيَ محسوسةٌ، بلْ بما هيَ جواهرُ، وصاحبُ علمِ الطبائعِ ينظرُ فيها من جهةِ أنها جواهرُ محسوسةٌ، ولهذا قالَ: "فإنهُ بنوعٍ ما الفحصُ عن الجواهرِ المحسوسةِ والنظرُ فيها للفلسفةِ الطبيعيةِ التي هيَ ثانيةٌ وعملٌ لها"، يريدُ:- أنَّ الفلسفةَ الطبيعيةَ ليسَ تفحصُ عن الجوهرِ بما هوَ جوهرٌ كما تفعلُ هذهِ الصناعةُ، وإنما تفحصُ عن الجواهرِ بما هيَ محسوسةٌ، وإنما قالَ في الفلسفةِ الطبيعيةِ أنها ثانيةٌ للفلسفةِ الأولى وعملٌ لها لأنَّ الأمورَ المفارقةَ التي هيَ الموضوعُ الخاصُ بالفلسفةِ الأولى هيَ مبدأُ موضوعِ العلمِ الطبيعيِّ، فكانَ العلمُ الطبيعيُّ هوَ ثانٍ لها في المرتبةِ،

وموضوعهُ أيضاً عملٌ من أعمالِ موضوعِ الفلسفةِ الأولى التي هيَ الأمورُ الإلهيةُ، وإنما سمى ما بعدَ الطبيعةِ بحسبِ مرتبتهِ في التعليم لا في الوجودِ.

وقولهُ: "فإنهُ ينبغي للطبيعيِّ ألا يكونَ عندهُ معرفةُ العنصرِ بلْ والمعرفةُ التي تكونُ بالكلمةِ وأنْ تكونَ هذهِ أكثرَ"، يريدُ:- فإنهُ ليسَ ينبغي أنْ يكونَ صاحبُ العلمِ الطبيعيِّ إنما يفحصُ عن الجوهرِ الذي هوَ العنصرُ لكونِ العنصرِ خاصّاً بالموجوداتِ الطبيعيةِ، بلْ وعن الجوهرِ الذي هوَ الصورةُ لكنْ إلى مقدارٍ ما، وأنْ يكونَ فحصُهُ عن هذا الجوهرِ أكثرَ من الجوهرِ الذي من قبلِ العنصرِ، وهذا شيءٌ قدْ بينهُ في الثانيةِ من السماعِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٠

وإذِ الأجزاءُ التي في الكلمةِ هيَ بنوعٍ ما أجزاءُ الحدودِ أيضًا، وإنَّما الحدُّ كلمةٌ واحدةٌ لأنَّ الشيءَ واحدٌ، وذلكَ بيّنٌ. وأمَّا الشيءُ فبأيِّ شيءٍ هوَ واحدٌ فلهُ أجزاءٌ، فسنفحصُ عنهُ من بعدُ، فقدْ قيلَ ما هوَ بالآنيَّةِ وكيفَ هوَ بذاتهِ، أنَّهُ كليٌّ على كلٍّ، ولمَ في بعضِ الأشياءِ الكلمةُ التي هيَ ما هيَ بالآنيَّةِ فيها أجزاءُ المحدودِ وفي بعضِها لا، وأنَّ الأجزاءَ التي هيَ مثلُ عنصرٍ لا تكونُ في كلمةِ الجوهرِ لأنَّهُ ليسَ لذلكَ الجوهرِ أجزاءٌ، بلِ الأجزاءُ للجوهرِ المجتمعِ، ولهذا أيضًا بنوعٍ ما كلمةٌ وليستْ لهُ أيضًا، فإنَّهُ إذا كانَ معَ العنصرِ فليستْ لهُ، وذلكَ أنَّهُ غيرُ محدودٍ بالجوهرِ الأوَّلِ، مثلُ كلمةِ نفسِ الإنسانِ، فإنَّ الجوهرَ هوَ الصورةُ التي فيهِ، ومنهُ يقالُ اجتماعُ العنصرِ جوهرًا أيضًا، مثلُ العمقِ فإنَّهُ منهُ ومنِ الأنفِ الأفطسِ والفطوسةِ، ويكونُ الأنفُ في هذهِ مرَّتينِ.

ترجمة حديثة: أما في الحدود (التعريف)، فيجب النظر لاحقًا في كيفية كون الأجزاء التي في القول [التعريفي]، ولماذا يكون القول تعريفًا واحدًا (فمن الواضح أنها شيء واحد: والشيء الواحد على نحو ما له أجزاء). إذن، ما هي الماهية (ما به كان الشيء)، وكيف تكون هي بنفسها، كما قيل عن كل شيء. ولماذا يتضمن قولُ ماهيةِ بعض الأشياء أجزاءَ التعريف، بينما لا يتضمنها قولُ ماهيةِ أشياء أخرى. وأن الأجزاء التي هي كالمادة في قول الجوهر لا تدخل فيه، إذ ليست أجزاءً لذلك الجوهر [أي الصورة]، بل للكل. ولهذا [الكل المركب] قولٌ على نحو ما، وليس له قول على نحو آخر، لأن المادة لا تدخل في التعريف. أما القول فهو بحسب الجوهر الأول، كقول نفس الإنسان. فالجوهر هو الصورة الكامنة (الحالّة)، التي منها ومن المادة يتكون الجوهر الكلي المذكور، مثل التقعّر. فمن هذا [التقعر] والأنف، يتكون الأنف الأفطس والفَطَس. وفي هذه [الأشياء المركبة] سيدخل الأنف."

التّفْسيرُ

قولُهُ: "وإذ الأجزاءُ التي في الكلمةِ هيَ بنوعٍ ما أجزاءُ الحدودِ أيضًا، وإنَّما الحدُّ كلمةٌ واحدةٌ لأنَّ الشيءَ واحدٌ، وذلكَ بيِّنٌ، إلى قولِهِ فسنفحصُ عنهُ من بعدُ"، يريدُ: وإذْ قدْ تبيَّنَ أنَّ أجزاءَ الحدِّ هيَ بنوعٍ ما أجزاءُ المحدودِ، وكانَ الحدُّ قولًا واحدًا لأنَّ الشيءَ المحدودَ واحدٌ بالذاتِ، فسنقولُ كيفَ صارَ الحدُّ واحدًا وهوَ ذو أجزاءٍ. وإنَّما قالَ "بنوعٍ ما" لأنَّ الحدَّ إنَّما هوَ والمحدودُ واحدٌ من طريقِ الحملِ، لا أنَّ نفسَ الحدِّ الذي هوَ الصورةُ هوَ نفسُ المحدودِ، أعني الذي لهُ الصورةُ. ولما وصلَ إلى هذا الموضعِ أخذَ يذكّرُ بما تبيَّنَ منَ المطالبِ ويعدّدُها، فقالَ: "فقدْ قيلَ ما هوَ بالآنيَّةِ وكيفَ هوَ بذاتِهِ أنَّهُ كلِّيٌّ على كلٍّ ولمَ في بعضِ الأشياءِ الكلمةُ

التي هيَ ما هيَ بالآنيَّةِ فيها أجزاءُ المحدودِ وفي بعضِها لا"، يريدُ: فقدْ تبيَّنَ ما هوَ الجوهرُ الذي هوَ ماهيَّةُ الشيءِ، وكيفَ صارَ هذا الجوهرُ محمولًا على الشيءِ الذي هوَ جوهرٌ بذاتِه، وأنَّ ذلكَ لهُ من طريقِ أنَّهُ كليٌّ يحملُ على كلٍّ، أي من طريقِ ما هوَ موجودٌ، وتبيَّنَ أيضًا لمَ كانتْ بعضُ الحدودِ أجزاؤُها جميعُها هيَ أجزاءُ الحدودِ، وبعضُ الحدودِ ليستْ جميعُ أجزائِها أجزاءً للحدودِ بلْ للمحدودِ نفسِهِ.

ثمَّ قالَ: "وأنَّ الأجزاءَ التي هيَ مثلُ عنصرٍ لا تكونُ في كلمةِ الجوهرِ لأنَّهُ ليسَ لذلكَ الجوهرِ أجزاءٌ بلِ الأجزاءُ للجوهرِ المجتمعِ"، يريدُ: وتبيَّنَ أيضًا أنَّ أجزاءَ الشيءِ التي هيَ من قِبلِ عنصرٍ، وهيَ التي هيَ أجزاءٌ من قِبلِ الكميَّةِ، إنَّها غيرُ مأخوذةٍ في حدِّ الجوهرِ الذي هوَ الصورةُ، لأنَّهُ ليسَ لهذا الجوهرِ أجزاءٌ كميَّةٌ، بلْ هذهِ الأجزاءُ هيَ للجوهرِ المجتمعِ منَ الصورةِ والعنصرِ، وهوَ الشيءُ المشارُ إليهِ، يريدُ: مثلُ أجزاءِ الدائرةِ وأجزاءِ القائمةِ التي تمثَّلَ بها.

ثمَّ قالَ: "ولهذا كلمةٌ بنوعٍ ما وليستْ لهُ، فإنَّهُ إذا كانَ معَ العنصرِ فليستْ لهُ، وذلكَ أنَّهُ غيرُ محدودٍ بالجوهرِ الأوَّلِ"، يريدُ: وتبيَّنَ أيضًا أنَّ الجوهرَ الذي هوَ الصورةُ لهُ حدٌّ بنوعٍ ما وليسَ لهُ الحدُّ الحقيقيُّ، وذلكَ أنَّ حدَّ هذا الجوهرِ يظهرُ فيهِ غيرُهُ وهوَ الموضوعُ، وأمَّا الحدُّ الحقيقيُّ الذي ليسَ يظهرُ فيهِ غيرُهُ فليسَ لهذا النوعِ منَ المحدودةِ.

ثمَّ أتى بالعلَّةِ في ذلكَ فقالَ: "فإنَّهُ إذا كانَ معَ العنصرِ فليستْ لهُ، وذلكَ أنَّهُ غيرُ محدودٍ بالجوهرِ الأوَّلِ مثلُ كلمةِ نفسِ الإنسانِ"، يريدُ: وذلكَ أنَّ العلَّةَ في ذلكَ أنَّ الأشياءَ التي هيَ في غيرِها هيَ غيرُ محدودةٍ بحدودِ الجواهرِ الأولى التي ليستْ في غيرِها، فإنَّ النفسَ لمَّا كانتْ موجودةً في غيرِها لمْ يكنْ لها الحدُّ التامُّ.

وقولُهُ: "فإنَّ الجوهرَ هوَ الصورةُ التي فيهِ، ومنهُ يقالُ اجتماعُ العنصرِ جوهراً، مثلُ العمقِ فإنَّهُ منهُ ومنِ الأنفِ الأفطسِ والفطوسةِ، ويكونُ الأنفُ في هذهِ مرَّتينِ"، يريدُ: فإنَّ الجوهرَ الذي هوَ الصورةُ في أمثالِ هذهِ الأشياءِ منهُ ومنَ الذي هوَ فيهِ وهوَ العنصرُ يكونُ حدُّ المجتمعِ منهما، مثلُ الفطوسةِ فإنَّ حدَّها إنَّما يكونُ منَ العمقِ الذي يتنزَّلُ من هذا الجوهرِ منزلةَ الصورةِ، ومن موضوعِ العمقِ وهوَ الأنفُ، ولذلكَ يعرضُ في أمثالِ هذهِ الحدودِ أنْ يذكرَ العنصرُ مرَّتينِ، وذلكَ أنَّهُ يجبُ أنْ يكونَ حدُّ المجتمعِ منهما مؤلَّفًا من حدَّيِ الجزءينِ، فيجبُ أنْ نذكرَ فيهِ العنصرَ مرَّتينِ: مرَّةً عندَ أخذِهِ في حدِّ الصورةِ، ومرَّةً عندَ أخذِ حدِّهِ نفسِهِ، وقدْ تبيَّنَ هذا في أوَّلِ هذهِ المقالةِ بيانًا تامًّا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤١

وأما في الجوهرِ المجتمعِ مثلِ الأنفِ [ناقصٌ من اليونانيِّ] فليسَ يكونُ العنصرُ وإنما هو بالآنيةِ والمنفردةِ، أما في بعضِ الأشياءِ هيَ هيَ مثلَ ما هيَ في الجوهرِ الأولِ مثلَ الانعطافِ وآنيةِ الانعطافِ، فإنْ كانَ أولٌ وإنما أقولُ أولًا الذي بهِ لا يقالُ إنَّ آخرَ في آخرَ وفي موضوعٍ، وأما جميعُ التي هيَ مثلُ عنصرٍ أو مثلُ المجموعةِ معَ العنصرِ فليستْ هوَ هوَ ولا هيَ واحدةٌ بنوعِ العرضِ مثلَ سقراطسَ والموسيقارِ فإنَّ هذهِ كلَّها بنوعِ العرضِ.

ترجمة حديثة: أما في الجوهر الكلي، مثل الأنف الأفطس أو [الإنسان الجزئي مثل] كالياس، فإن المادة تدخل فيه أيضًا. وإن الماهية والشيء نفسه هما شيء واحد في بعض الحالات، كما في الجواهر الأولى، مثلاً، التقوس وماهية

التقوس، إذا كان [التقوس] جوهراً أولاً. وأعني بالأول ما لا يُقال على أنه شيء في شيء آخر كموضوع، كالمادة. أما كل ما هو كالمادة، أو مأخوذ مع المادة، فليس [الشيء والماهية فيه] شيئًا واحدًا، ولا كذلك ما هو واحدٌ بالعَرَض، مثل سقراط والموسيقي. فهذه الأشياء هي ذاتها بالعَرَض.

التّفْسيرُ

قولُهُ: "وأما في الجوهرِ المجتمعِ مثلِ الأنفِ فليسَ يكونُ العنصرُ وإنما هو بالآنيةِ"، يريدُ:- وأما الأشياءُ المركبةُ من صورةٍ وعنصرٍ بالفعلِ مثلِ المجتمعِ من الأنفِ والعمقِ الذي يسمَّى الفطسَ فليسَ يكونُ الجوهرُ الذي هو منهما كالصورةِ التي تحملُ على العنصرِ على النحوِ الذي هيَ ماهيةُ الشيءِ هوَ الشيءُ نفسُهُ في الحملِ وهيَ الأشياءُ الموجودةُ بذاتِها في غيرِها.

ثمَّ فسرَ هذا المعنى فقالَ: "والمنفردةُ أما في بعضِ الأشياءِ هيَ هيَ مثلَ ما هيَ في الجوهرِ الأولِ مثلَ الانعطافِ وآنيةِ الانعطافِ"، يريدُ:- والأمورُ المحدودةُ أما في بعضِها فماهياتُها هيَ هيَ ذواتُها أيْ ماهياتُها هيَ التي تعرفُ ذواتِها من طريقِ ما هيَ وهيَ التي يقالُ فيها إنَّ المحمولَ هوَ جوهرُ الموضوعِ مثلَ ما يوجدُ للجواهرِ الأولِ مثلَ الانعطافِ وما هوَ الانعطافُ.

ولما كانَ الانعطافُ ليسَ من الجواهرِ الأولِ بالحقيقةِ لأنَّهُ إنما هوَ في غيرِهِ ولكنْ إذا أخذَهُ العقلُ مجردًا من الموضوعِ كانتْ نسبتُهُ إلى ماهيتِهِ نسبةَ الجواهرِ الأولى إلى ماهياتِها، قالَ: "فإنْ كانَ أولٌ، واحتاجَ إلى شرحِ ما هوَ الأولُ فقالَ وإنما أقولُ أولٌ الذي بهِ لا يقالُ إنَّ آخرَ في آخرَ وفي موضوعٍ"، يريدُ:- وأعني بالجوهرِ الأولِ الذي لا يقالُ في موضوعٍ وهذهِ هيَ كلياتُ الجواهرِ على ما تبينَ في كتابِ المقولاتِ.

ثمَّ قالَ: "وأما جميعُ التي هيَ مثلُ عنصرٍ أو مثلُ المجموعةِ معَ العنصرِ فليستْ هوَ هوَ ولا هيَ واحدةٌ بنوعِ العرضِ مثلَ سقراطَ والموسيقارِ فإنَّ هذهِ كلَّها بنوعِ العرضِ"، يريدُ:- وأما المركباتُ من صورةٍ وعنصرٍ وهيَ التي توجدُ في غيرِها بالذاتِ فإنَّهُ وإنْ كانتْ ماهيتُها ليستْ معرفةَ ذواتِها على جهةِ ما تعرفُ ماهيةُ الجواهرِ الأولِ ذواتِها فإنَّهُ ليسَ المجموعُ من الجزءينِ فيها واحدًا بالعرضِ كالحالِ في الأشياءِ التي هيَ واحدةٌ بالعرضِ مثلَ الإنسانِ الموسيقارِ والإنسانِ الأبيضِ، يريدُ:- إنَّ الفرقَ بينَ الإنسانِ الموسيقارِ والأنفِ العميقِ الذي يسمَّى الفطسَ إنَّ الأنفَ الأفطسَ هوَ واحدٌ بالذاتِ والعمقُ لازمٌ لهُ، وأما الإنسانُ الأبيضُ فليسَ البياضُ لازمٌ لهُ ولذلكَ كانَ الإنسانُ الأبيضُ واحدًا بالعرضِ أعني المجموعَ منهما، ومعنى ذلكَ إنَّ الأنفَ ينقسمُ بالعميقِ وغيرِ العميقِ على نحوٍ شبيهٍ بانقسامِ الجنسِ إلى فصولِهِ الذاتيةِ، وليسَ ينقسمُ الإنسانُ إلى الأبيضِ وغيرِ البياضِ إلا بالعرضِ لأنَّ البياضَ يوجدُ في أنواعٍ كثيرةٍ غيرِ الإنسانِ، وفصولُ الأنوفِ التي بها تختلفُ لا توجدُ إلا في الأشكالِ ولذلكَ لا يبعدُ أنْ يؤخذَ ما هوَ في مقولةِ الكيفِ في حدِّ ما هوَ في مقولةِ الجوهرِ وسيفحصُ أرسطوطاليسُ عن هذا في المقالةِ التاليةِ لهذهِ المقالةِ.

الفصل الرابع عشر: في كيفية تكوّن الواحد من أجزاء الحد. وفيه كلام كثير عن الحدود بالقسمة

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٢

فلنقلِ الآنَ في الحدِّ أولاً؛ إذْ لَمْ يقلْ في الأنالوطيقا، فإنَّ المسألةَ المحيرةَ التي قيلتْ في تلكَ هيَ متقدمةٌ للكلامِ الذي يقالُ في الجوهرِ. وإنما أقولُ عنْ هذهِ المسألةِ: لأيِّ سببٍ هوَ واحدٌ الذي نقولُ إنَّ كلمتَهُ هيَ حدٌّ؟ مثلُ كلمةِ الإنسانِ: حيوانٌ ذو رجلينِ. فلتكنْ هذهِ كلمتَهُ، لمَ هذا واحدٌ وليسَ هوَ كثيراً؟ أَيْ حيوانٌ وذو رجلينِ؛ فإنهُ إما في الإنسانِ والأبيضِ فكثيرٌ إذا لَمْ يكنْ أحدهما للآخرِ [ناقصٌ منَ الروميِّ]. إذا كانَ الموضوعُ إنساناً، فإنهُ حينئذٍ يصيرُ واحداً، وهوَ الأبيضُ إنسانٌ. وأما ههنا فليسَ أحدهما في الآخرِ؛ فإنَّ الجنسَ لا يظنُّ أنهُ يجمعُ الفصولَ، وإلا فقدْ كانَ إذاً الشيءُ الواحدُ يجمعُ الأضدادَ معاً؛ فإنَّ الفصولَ التي ينفصلُ بها الجنسُ متضادةٌ. وأيضاً إنْ كانتِ الكلمةُ الواحدةُ تجمعُ الفصولَ، وكانتِ الفصولُ كثيرةً مثلَ: مشاءٌ، ذو رجلينِ، غيرُ مريشٍ، لمَ هذهِ واحدةٌ وليستْ كثيرةً؟ فإنها ليستْ واحدةً لأنها في شيءٍ واحدٍ؛ فإنهُ على هذهِ الحالِ سيكونُ واحداً منَ الأشياءِ كلِّها. وإنما ينبغي أنْ يكونَ واحداً جميعُ التي هيَ واحدٌ بالعددِ؛ لأنَّ الحدَّ كلمةٌ ما واحدةٌ وجوهرٌ، فإذاً ينبغي أنْ يكونَ كلمةً لشيءٍ واحدٍ؛ فإنَّ الجوهرَ واحدٌ ويدلُّ على الشيءِ كما قلنا.

ترجمة حديثة: والآن، لنقل أولاً ما لم يُذكر في كتاب التحليلات بخصوص التعريف. فإن الشك الذي طُرح هناك سيفيد مباحثنا عن الجوهر. أعني هذا

الشك: لماذا يكون الشيء المُعرَّف واحدًا، والذي نقول إن قوله هو التعريف؟ مثلاً، الإنسان [تعريفه] 'حيوان ذو قدمين' (فهذا هو قوله)، فلماذا إذن هذا الشيء واحد وليس أشياء متعددة: أي 'حيوان' و'ذو قدمين'؟ فإن 'الإنسان' و'الأبيض' هما شيئان متعددان طالما لم يحل أحدهما في الآخر. ولكنهما يصبحان شيئًا واحدًا عندما يحل [العرض في الموضوع]، ويكون الموضوع، كالإنسان، قد لحقه شيء ما. حينئذٍ يصير 'الإنسان الأبيض' واحدًا وهو كذلك. أما هنا [في التعريف]، فليس أحدهما مشاركًا في الآخر. فالجنس ['حيوان']، في الواقع، لا يبدو أنه يشارك في الفصول ['ذو قدمين']. وإلا لشارك الشيء نفسه في المتضادات في آن واحد؛ فالفصول التي بها يتميز الجنس هي متضادات. وإذا كان [الجنس] يشارك [في الفصول]، فإن نفس الإشكال يظل قائمًا إذا كانت الفصول متعددة، مثل: 'ماشٍ على قدمين'، 'ذو قدمين'، 'عديم الريش'. فلماذا تكون هذه [الصفات] شيئًا واحدًا لا أشياء متعددة؟ ليس لأنها حالّةٌ فيه، فبهذه الطريقة، سيصير من كل الأشياء شيء واحد. ولكن يجب أن تكون كل ما في التعريف شيئًا واحدًا، فالتعريف هو قولٌ ما واحد وهو [قول] الجوهر. ولهذا يجب أن يكون هو نفسه قولاً لشيء واحد بعينه. ذلك أن الجوهر، كما نقول، يدل على شيء ما واحد وعلى ماهية.

التّفْسيرُ

يقولُ: "فلنقلِ الآنَ في الحدّ أولاً"؛ لأيِّ شيءٍ صارَ الحدُّ يدلُّ على شيءٍ واحدٍ وهوَ ذو أجزاءٍ؟ وقولهُ: "إذْ لمْ يُقلْ في الأنالوطيقا"، يعني أنهُ لمْ يذكرْ هذا المعنى منْ أمرِ الحدِّ في كتابِ البرهانِ؛ لأنهُ وضعَهُ هناكَ وضعاً، ولمْ يقلْ ما السببُ في ذلكَ. وإنما تركَ الكلامَ في هذهِ المسألةِ في كتابِ البرهانِ ليتكلمَ فيها ههنا؛ لأنَّ

النظرَ في الحدودِ يشتركُ فيهِ صاحبُ هذا العلمِ وصاحبُ علمِ المنطقِ، لكنْ منْ جهتينِ مختلفتينِ. وذلكَ أنَّ صاحبَ المنطقِ ينظرُ في الحدودِ منْ حيثُ هيَ آلةٌ تسددُ الذهنَ نحو التصورِ لماهياتِ الأشياءِ، وينظرُ فيها صاحبُ هذا العلمِ منْ حيثُ تدلُّ على طبائعِ الأشياءِ. ولذلكَ كانَ إعطاءُ سببِ هذهِ المسألةِ ههنا أخصَّ بهذا العلمِ؛ لأنَّ السببَ في ذلكَ هوَ أنَّ الفصلَ الأخيرَ المعطى في الحدودِ هوَ الفصلُ الذي يتضمنُ الصورةَ التي بها الموجودُ واحداً بالفعلِ وموجوداً بالفعلِ، وذلكَ أنَّ ما قبلَ الفصلِ الأخيرِ منَ الفصولِ هيَ موجودةٌ في المحدودِ بالقوةِ، ولذلكَ لمْ يكنِ المحدودُ يتكثرُ بتكثرِ أجزاءِ الحدِّ.

ولما ذكرَ أنَّ غرضَهُ الآنَ أنْ يتكلمَ في الحدِّ، وأنْ يذكرَ ههنا المسألةَ التي لمْ تذكرْ في أنالوطيقا، يعني الثانيةَ وهوَ كتابُ البرهانِ، وأنالوطيقا الأولى هوَ كتابُ القياسِ، ذكرَ السببَ في تقدمِ النظرِ في هذهِ المسألةِ قبلَ النظرِ في الجوهرِ، فقالَ: "فإنَّ المسألةَ المحيرةَ التي قيلتْ في تلكَ هيَ متقدمةٌ للكلامِ الذي يقالُ في الجوهرِ"؛ يريدُ:- فإنَّ هذهِ المسألةَ هيَ منَ المسائلِ التي يبنى عليها العلمُ بمعرفةِ ما هوَ الجوهرُ في الجوهرِ الذي يطلبُهُ، كما كانَ الكلامُ في الحدِّ بأسرهِ متقدماً عليه وسائرُ ما ذكرَ منْ أجزاءِ الحدودِ.

ثمَّ ذكرَ ما هيَ المسألةُ فقالَ: "وإنما أقولُ عنْ هذهِ المسألةِ: لأيِّ سببٍ هوَ واحدٌ الذي نقولُ إنَّ كلمتَهُ هيَ حدٌّ؟ مثلُ كلمةِ الإنسانِ: حيوانٌ ذو رجلينِ"؛ يريدُ:- والمسألةُ هيَ: لأيِّ سببٍ نقولُ إنهُ واحدٌ في الشيءِ الذي نقولُ إنَّ الكلمةَ الدالةَ عليه هيَ حدٌّ؟ مثلُ قولنا في الإنسانِ إنهُ حيوانٌ ذو رجلينِ.

ثمَّ قالَ: "فلتكنْ هذهِ كلمتَهُ، لمَ هذا واحدٌ وليسَ هوَ كثيراً؟ أيْ حيوانٌ وذو رجلينِ"؛ يريدُ:- وإذا كانَ حدُّ الإنسانِ هوَ مثلَ قولنا: حيوانٌ ذو رجلينِ، فلتكنِ

المسألةُ: كيفَ نقولُ في الإنسانِ إنهُ واحدٌ وليسَ نقولُ فيهِ إنهُ كثيرٌ، وقدْ أخذنا في الحدِّ معنيينِ: أحدهما أنهُ حيوانٌ، والآخرُ أنهُ ذو رجلينِ؟

ثمَّ قالَ: "فإنهُ إما في الإنسانِ والأبيضِ فكثيرٌ إذا لمْ يكنْ أحدهما للآخرِ"؛ يريدُ:- وأما قولنا: إنسانٌ أبيضُ، فليسَ يدلُّ على معنىً واحدٍ؛ إذْ ليسَ أحدهما للآخرِ بالذاتِ، ولذلكَ لمْ يكنِ الإنسانُ والبياضُ معنىً واحداً إلا بالعرضِ.

ثمَّ قالَ: "وإذا كانَ الموضوعُ إنساناً، فإنهُ حينئذٍ يصيرُ واحداً، وهوَ الأبيضُ إنسانٌ"؛ يريدُ:- وإنما يكونُ قولنا: الإنسانُ أبيضُ واحداً منْ قبلِ أنَّ موضوعَ البياضِ عرضَ لهُ أنْ كانَ إنساناً، فهوَ واحدٌ بالعرضِ.

ثمَّ قالَ: "وأما ههنا فليسَ أحدهما في الآخرِ". يعني بذلكَ أنَّ ذو رجلينِ ليسَ هوَ في الحيوانِ كالأبيضِ في الإنسانِ، ولا يقالُ في الحدِّ إنهُ واحدٌ بهذهِ الجهةِ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "فإنَّ الجنسَ لا يظنُّ أنهُ يجمعُ الفصولَ، وإلا فقدْ كانَ الشيءُ الواحدُ يجمعُ الأضدادَ معاً؛ فإنَّ الفصولَ التي ينفصلُ بها الجنسُ متضادةٌ"؛ يريدُ:- فإنَّ النوعَ الواحدَ أوِ الجنسَ لا يظنُّ بهِ أنهُ يوجدُ فيهِ فصولٌ متضادةٌ، مثلَ ما يوجدُ البياضُ والسوادُ في الإنسانِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا إنْ كانتِ الكلمةُ الواحدةُ تجمعُ الفصولَ، وكانتِ الفصولُ كثيرةً مثلَ مشاءٍ ذي رجلينِ غيرِ مريشٍ، لمَ هذهِ واحدةٌ وليستْ كثيرةً؟"؛ يريدُ: وأيضًا قدْ يُسألُ سائلٌ ويقولُ: إنْ كانَ القولُ الواحدُ الذي هوَ الحدُّ يجمعُ الفصولَ، وكانتِ الفصولُ كثيرةً مثلَ قولِنا مشاءٌ ذو رجلينِ غيرُ مريشٍ، الموجودةِ في حدِّ الإنسانِ؛ أعني قولَنا فيهِ إنَّهُ حيوانٌ مشاءٌ ذو رجلينِ، أوْ حيوانٌ ذو رجلينِ غيرُ مريشٍ، فبأيِّ وجهٍ يقالُ في هذهِ إنَّها واحدةٌ وليستْ بكثيرٍ؟

ثمَّ قالَ: "فإنَّها ليستْ واحدةً لأنَّها في شيءٍ واحدٍ"، يريدُ: فإنَّ هذهِ الفصولَ ليسَ يقالُ فيها إنَّها واحدةٌ بالعرضِ، أيْ منْ قبلِ إنَّها في شيءٍ واحدٍ بلْ بالذاتِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ على هذهِ الحالِ سيكونُ واحدًا منَ الأشياءِ كلِّها"، يريدُ: لأنَّا لوْ سلَّمنا أنَّ الأشياءَ التي هيَ في شيءٍ واحدٍ واحدةٌ بالذاتِ، لزمَ أنْ يكونَ العالمُ كلُّهُ شيئًا واحدًا بالذاتِ، لأنَّ جميعَ الأشياءِ هيَ في السماءِ وهيَ واحدةٌ.

ثمَّ قالَ: "وإنَّما ينبغي أنْ يكونَ واحدًا جميعُ الأشياءِ التي هيَ واحدٌ بالعددِ، لأنَّ الحدَّ كلمةٌ ما واحدةٌ وجوهرٌ، فإذنْ ينبغي أنْ يكونَ كلمةً لشيءٍ واحدٍ فإنَّ الجوهرَ واحدٌ ويدلُّ على الشيءِ كما قلْنا". يريدُ: وإنَّما وجبَ أنْ تكونَ الأشياءُ الواحدةُ بالحدِّ واحدةً بالعددِ، لأنَّ الحدَّ كلمةٌ واحدةٌ تدلُّ على جوهرٍ واحدٍ، أيْ لأنَّ ما يدلُّ عليه الحدُّ هوَ جوهرٌ واحدٌ، فإذنْ يجبُ أنْ يكونَ الحدُّ لشيءٍ واحدٍ لأنَّهُ يدلُّ منَ الشيءِ على جوهرٍ واحدٍ. وإنَّما قالَ هذا لأنَّهُ قدْ كانَ تقدَّمَ فقالَ: "كيفَ يكونُ الحدُّ كثيرًا وهوَ لشيءٍ واحدٍ؟" فهو يقولُ عكسَ هذا، وهوَ إنَّ الشيءَ إنَّما صارَ واحدًا منْ قبلِ أنَّ لهُ حدًّا واحدًا، ليتطرَّقَ منْ ذلكَ لبيانِ أنَّ الحدَّ واحدٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٣

لكنْ ينبغي أنْ يكونَ الفحصُ أولًا عنِ الحدودِ التي تكونُ على قدرِ القسمِ، فإنَّهُ ليسَ في الحدِّ شيءٌ آخرُ ما خلا الجنسُ الذي يقالُ إنَّهُ أولٌ، والفصلُ وأمَّا الآخرُ فهيَ أجناسٌ مثلُ الأولِ، والفصولُ التي توجدُ معهُ مثلُ الحيوانِ الأولِ الذي يقبلُ حيوانًا ذا رجلينِ، وأيضًا حيوانٌ ذو رجلينِ لا مريشٌ، وكذلكَ أيضًا

وإنْ كانَ يقالُ بأشياءَ كثيرةٍ. وبالجملةِ ليسَ فيهِ اختلافٌ البتةَ إنْ قيلَ بأشياءَ كثيرةٍ أوْ بقليلةٍ، فإذنْ ليسَ اختلافٌ بينَ التي تقالُ بأشياءَ قليلةٍ أوْ بالتي تقالُ بشيئينِ إذْ يقالُ بشيئينِ. وأمَّا الجنسُ مثلُ الذي هوَ للحيوانِ، أمَّا الحيوانُ فجنسٌ والآخرُ فصلٌ [ناقصٌ منَ الرومية]؛ إمَّا ألَّا يكونَ الجنسُ بنوعٍ مبسوطٍ غيرَ الصورِ التي هيَ كصورِ جنسٍ، وإمَّا أنْ يكونَ إلَّا أنَّهُ كالعنصرِ؛ فإنَّهُ إمَّا الصوتُ فجنسٌ وعنصرٌ، وأمَّا الفصولُ فتصيرُ الصورُ والحروفُ منَ الصوتِ، فبيّنٌ أنَّ الحدَّ كلمةٌ منَ الفصولِ. ولكنْ ينبغي أنْ نقسمَ فصلَ الفصلِ مثلَ ذي الرجلينِ؛ فإنَّهُ فصلُ الحيوانِ. وأيضًا ينبغي أنْ يكونَ فصلُ الحيوانِ الذي هوَ ذو رجلينِ إنَّهُ ذو رجلينِ، فإذنْ لا ينبغي أنْ يقالَ إنَّ بعضَ ذي الرجلينِ مريشٌ وبعضَهُ لا مريشٌ، إنْ كانَ يرادُ جودةُ القولِ، بلْ إنَّما يفعلُ هذا الفعلَ للعجزِ عنِ القسمةِ. وينبغي أنْ تكونَ قسمةُ ذي الرجلينِ أنَّ بعضَهُ مشقوقُ الرجلينِ وبعضَهُ لا مشقوقُ الرجلينِ؛ فإنَّ هذهِ فصولُ الرجلِ لأنَّ تشقيقَ الرجلِ حليةٌ ما. ويرادُ أنْ يسلكَ أبدًا على هذهِ الحالِ حتَّى ينتهيَ إلى المختلفةِ؛ فإنَّهُ حينئذٍ تكونُ صورُ الرجلِ على قدرِ عدةِ الفصولِ، وتكونُ الحيواناتُ التي هيَ ذو رجلينِ مساويةً بالعددِ للفصولِ، فإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ فبيّنٌ أنَّ الفصلَ الأخيرَ سيكونُ جوهرَ الشيءِ وحدَهُ، وإنْ كانَ لا ينبغي أنْ تقالَ هذهِ الأقاويلُ في الحدودِ مرارًا كثيرةً فإنَّ ذلكَ فضلٌ في العملِ. وهذا يعرضُ؛ فإنَّهُ إذا قيلَ حيوانٌ ذو رجلينِ محمولٌ عليه رجلانِ، لمْ يقلْ حيوانٌ آخرُ ما خلا حيوانًا لهُ رجلانِ، وإنْ هوَ قسمَ هذا بقسمةٍ لهُ خاصيةٌ فسيقولُ مرارًا كثيرةً على قدرِ عدةِ الفصولِ، فإنْ صارَ فصلًا للفصلِ فسيكونُ الواحدُ الأخيرُ الصورةُ والجوهرُ، وإنْ هوَ قسمَ بنوعِ العرضِ مثلَ ما إنْ هوَ قسمَ ذا رجلينِ أنَّ بعضَهُ أبيضُ وبعضَهُ أسودُ فسيكونُ على قدرِ عدةِ الأقسامِ. فإذنْ تبينَ أنَّ الحدَّ هوَ الكلمةُ التي منِ الفصولِ والتي منْ أخراها أيضًا، وعلى صحةِ القولِ

سيكونُ بيّنًا أنَّهُ إنْ نقلَ أحدُ الحدودِ التي مثلَ هذهِ مثلَ حدِّ الإنسانِ، وقالَ إنَّهُ حيوانٌ ذو رجلينِ محمولٌ عليه رجلانِ، فإنَّ محمولٌ عليه رجلانِ فضلٌ إذا قيلَ ذو رجلينِ إنَّهُ لا يكونُ نظمٌ في الجوهرِ؛ فإنَّهُ كيفَ ينبغي أنْ نفهمَ بعضَهُ قبلُ وبعضَهُ بعدُ؟ فهذا القولُ الأولُ في الحدودِ التي على الأقسامِ أيُّ الأشياءِ هيَ.

ترجمة حديثة: ولكن ينبغي أولًا أن ننظر في تلك الحدود التي تكون بحسب الأقسام. فليس في الحدّ شيء آخر إلا ما يُقال أولًا جنسًا، والباقي فصولًا. مثال ذلك: الأول هو "حيوان"، والذي يليه "حيوان ذو رجلين"، ثم مرة أخرى "حيوان ذو رجلين عديم الريش". وكذلك الأمر إن قيل بأشياء كثيرة. ولا فرق البتة بين أن يُقال بأشياء كثيرة أو قليلة، ولا بأقل من اثنين. ففي الاثنين، يكون أحدهما الجنس والآخر الفصل. مثال ذلك، في "حيوان ذو رجلين"، "حيوان" هو الجنس، والآخر هو الفصل.

فإذا كان الجنس بالإطلاق لا يوجد خارج الأنواع التي هي أنواع لذلك الجنس، أو إذا كان موجودًا، لكنه موجود كالمادة (فإن الصوت جنس ومادة، أما الفصول فهي صورة وعناصر يُصنع منها الشيء)، فمن الواضح أن الحدّ هو القول المركب من الفصول.

ولكن يجب أيضًا أن يُقسَّم الفصل بالفصل. مثال ذلك، إن فصل "الحيوان" هو أن يكون "ذا قدم". ثم يجب أن نعرف فصل "الحيوان ذي القدم" من حيث هو ذو قدم. ولهذا لا ينبغي أن يُقال إن من "الحيوان ذي القدم" ما هو "ذو ريش" وما هو "عديم الريش"، إن كان التقسيم صحيحًا (ولكن لأنه لا يستطيع [فعل غير ذلك]، فإنه يفعل هذا)، بل [ينبغي أن يقال] إن منه ما هو "مشقوق القدم" وما هو "غير مشقوق القدم". فهذه فصولٌ للقدم (فإن الشق هو قِدميةٌ

ما للقدم). وهكذا ينبغي أن يستمر التقسيم حتى يصل إلى ما لا يقبل الفصل [أي الأنواع الأخيرة]، حينئذٍ سيكون عدد أنواع القدم مساويًا لعدد الفصول، والحيوانات ذات الأقدام [ستنقسم] بالتساوي مع الفصول.

فإذا كانت الأمور على هذا النحو، فمن الواضح أن الفصل الأخير سيكون هو جوهر الشيء والحدّ، إذا كان لا ينبغي تكرار نفس الشيء مرارًا في الحدود؛ فإن ذلك لغو. وهذا يحدث عندما يقول عن "الحيوان ذي القدم" إنه "ذو رجلين"، فإنه لم يقل شيئًا آخر سوى "حيوان له أقدام له قدمان"، وإذا قسّم هذا بالتقسيم الخاص به، فإنه سيكرر الفصول مرارًا وبنفس القدر.

فإذا تم التقسيم بالفصل، فإن الفصل الواحد الأخير سيكون هو النوع والجوهر. أما إذا كان [التقسيم] بحسب العَرَض، كما لو قسّم "ذا القدم" إلى "أبيض" و"أسود"، فسيكون هناك [أنواع] بقدر عدد الأقسام. ولهذا فمن الواضح أن الحدّ هو القول الذي من الفصول، ومن آخر هذه الفصول على الترتيب الصحيح. ويتضح هذا لو أن أحدهم غيّر ترتيب مثل هذه الحدود، كأن يقول في حدّ الإنسان: "حيوان ذو رجلين له أقدام". فإن قوله "له أقدام" لغوٌ بعد أن قال "ذو رجلين". ولكن ليس في الجوهر ترتيب. فبأي نحو يجب أن نفهم أن هذا متقدم وذاك متأخر؟ فهذا ما قيل حتى الآن عن هذه الحدود التي تكون بحسب التقسيمات، وعن ماهيتها.

التّفسيرُ

لَمَّا سَأَلَ كَيْفَ يَكُونُ الحَدُّ وَاحِداً وَهُوَ ذُو أَجْزَاءٍ كَثِيرَةٍ، وَكَيْفَ يَكُونُ المَحْدُودُ وَاحِداً وَالحَدُّ الدَّالُّ عليه هُوَ ذُو أَجْزَاءٍ كَثِيرَةٍ، وَشَكَّ فِي ذَلِكَ، يُرِيدُ: أَنْ يَجْعَلَ مَبْدَأَ الفَحْصِ عَنْ ذَلِكَ عَنِ الحُدُودِ الَّتِي تُعْطِيهَا القِسْمَةُ لِيَظْهَرَ لَهُ مِنْ ذَلِكَ

حَلُّ الشَّكِّ. فَقَالَ: "لَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الفَحْصُ أَوَّلاً عَنِ الحُدُودِ الَّتِي تَكُونُ عَلَى قَدْرِ القِسَمِ"، يُرِيدُ: لَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ نَفْحَصَ أَوَّلاً عَنِ الحُدُودِ الَّتِي تَكُونُ عَلَى قَدْرِ القِسَمِ.

ثُمَّ قَالَ: "فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي الحَدِّ شَيْءٌ آخَرُ مَا خَلَا الجِنْسَ الَّذِي يُقَالُ أَنَّهُ أَوَّلُ وَالفَصْلَ"، يُرِيدُ: فَإِنَّهُ يَظْهَرُ مِنْ أَمْرِ هَذِهِ الحُدُودِ الَّتِي تُعْطِيهَا القِسْمَةُ الصَّحِيحَةُ أَنَّهَا لَيْسَتْ تَتَضَمَّنُ إِلَّا شَيْئَيْنِ، أَحَدُهُمَا الجِنْسُ القَرِيبُ وَالآخَرُ الفَصْلُ الذَّاتِيُّ لِذَلِكَ الجِنْسِ، وَإِنَّمَا سَمَّى الجِنْسَ القَرِيبَ أَوَّلاً لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَا يُوضَعُ فِي الحَدِّ.

ثُمَّ قَالَ: "وَأَمَّا الآخَرُ فَأَجْنَاسٌ مِثْلُ الأَوَّلِ وَالفُصُولِ الَّتِي تُوجَدُ مَعَهُ"، يُرِيدُ: وَأَمَّا مَا بَعْدَ الجِنْسِ الأَوَّلِ مِنْ أَجْنَاسٍ وَفُصُولِ تِلْكَ الأَجْنَاسِ فَهِيَ فِي وُجُودِهَا مِنْ طَبِيعَةِ مَا يَدُلُّ عليه الجِنْسُ الأَوَّلُ، مَا عَدَا الفَصْلَ المُسَاوِيَ لِلْمَحْدُودِ.

ثُمَّ قَالَ: "مِثْلُ الحَيَوَانِ الأَوَّلِ الَّذِي يَقْبَلُ حَيَواناً ذَا رِجْلَيْنِ، وَأَيْضاً حَيَوَانٌ ذُو رِجْلَيْنِ لَا مَرِيشٌ"، يُرِيدُ: مِثْلُ الحَيَوَانِ الَّذِي يُقْسَمُ أَوَّلاً إِلَى حَيَوَانٍ ذِي رِجْلَيْنِ وَإِلَى كَثِيرِ الأَرْجُلِ، ثُمَّ يُقْسَمُ ذُو الرِّجْلَيْنِ إِلَى مَرِيشٍ وَغَيْرِ مَرِيشٍ، فَإِنَّ هَذِهِ كُلَّهَا تَجْرِي مَجْرَى الجِنْسِ.

ثُمَّ قَالَ: "وَكَذَلِكَ أَيْضاً وَإِنْ كَانَ يُقَالُ بِأَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ"، يُرِيدُ: وَمِثْلُ هَذَا يَلْزَمُ فِي الحُدُودِ الَّتِي تَتَضَمَّنُ فُصُولاً كَثِيرَةً، فَإِنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ كَثْرَةِ الفُصُولِ فِي هَذَا وَقِلَّتِهَا فِي كَوْنِهَا تَجْرِي مَجْرَى الجِنْسِ. وَهَذَا هُوَ الَّذِي أَرَادَ بِقَوْلِهِ: "وَبِالجُمْلَةِ لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافُ البَتَّةَ، أَنْ قِيلَ بِأَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ أَوْ قَلِيلَةٍ"، يُرِيدُ: أَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ الحُدُودِ اخْتِلَافٌ فِي أَنَّهَا تَجْرِي مَجْرَى الجِنْسِ الأَوَّلِ، وَعَلَى هَذَا سَتَكُونُ الحُدُودُ مُؤَلَّفَةً وَلَا بُدَّ مِنْ طَبِيعَتَيْنِ، مِنْ جِنْسٍ وَفَصْلٍ، كَانَ الحَدُّ فِيهِ فُصُولٌ كَثِيرَةٌ أَوْ جِنْسٌ وَفَصْلٌ فَقَطْ، إِذْ مَا بَيْنَ الجِنْسِ الأَوَّلِ وَالفَصْلِ الأَخِيرِ يَجْرِي مَجْرَى الجِنْسِ.

وَهَذَا هُوَ الَّذِي دَلَّ عليه بِقَوْلِهِ: "فَإِذَا لَيْسَ اخْتِلَافٌ بَيْنَ الَّتِي تُقَالُ بِأَشْيَاءَ قَلِيلَةٍ أَوْ بِالَّتِي تُقَالُ بِشَيْئَيْنِ"، يَعْنِي بِجِنْسٍ وَفَصْلٍ فَقَطْ.

وَقَوْلُهُ: "وَأَمَّا الجِنْسُ مِثْلُ الَّذِي هُوَ لِلْحَيَوَانِ، أَمَّا الحَيَوَانُ فَجِنْسٌ وَالآخَرُ فَصْلٌ"؛ يُرِيدُ: فَيَرْجِعُ الأَمْرُ إِلَى أَنَّ جَمِيعَ الحُدُودِ تَأْتَلِفُ مِنْ طَبِيعَتَيْنِ؛ جِنْسٍ وَفَصْلٍ.

وَقَوْلُهُ بَعْدَ هَذَا، "أَعْنِي بَعْدَ البَيَاضِ المَوْجُودِ هَهُنَا: إِمَّا أَلَّا يَكُونَ الجِنْسُ بِنَوْعٍ مَبْسُوطٍ غَيْرَ الصُّوَرِ الَّتِي هِيَ كَصُوَرِ جِنْسٍ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ إِلَّا أَنَّهُ كَالعُنْصُرِ"؛ يُرِيدُ: وَإِذَا تَبَيَّنَ أَنَّ كُلَّ حَدٍّ يَأْتَلِفُ مِنْ جِنْسٍ وَفَصْلٍ، وَكَانَ الجِنْسُ يَأْتَلِفُ مِنْ صُورَةٍ وَعُنْصُرٍ، فَإِمَّا أَلَّا يَكُونَ الجِنْسُ الَّذِي يُقَالُ أَنَّهُ جِنْسٌ بِإِطْلَاقٍ شَيْئاً غَيْرَ صُورَةٍ مَوْضُوعِ الصُّورَةِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الصُّورَةَ وَالمَوْضُوعَ، وَكَيْفَ مَا كَانَ فَإِنَّهُ يُشْبِهُ العُنْصُرَ. وَيَحْتَمِلُ أَنْ يُرِيدَ: أَنَّ الجِنْسَ لَمَّا كَانَ شَيْئاً وَاحِداً مِنْ صُورَةٍ وَعُنْصُرٍ، فَإِمَّا أَنْ يُسَمَّى بِهَذَا الاِسْمِ مِنْ جِهَةِ الصُّورَةِ، وَإِمَّا أَنْ يُسَمَّى مِنْ جِهَةِ العُنْصُرِ، وَكَيْفَ مَا كَانَ فَهُوَ شَبِيهٌ بِالعُنْصُرِ. وَإِنَّمَا أَرَادَ بِهَذَا أَنَّ الجِنْسَ فِي الشَّيْءِ لَيْسَ مَوْجُوداً بِالفِعْلِ كَالحَالِ فِي العُنْصُرِ، وَأَنَّ الَّذِي بِالفِعْلِ هُوَ الفَصْلُ الأَخِيرُ.

وَلَمَّا كَانَتِ الأَجْنَاسُ تَخْتَلِفُ، فَتَكُونُ بَعْضُهَا الأَغْلَبُ عليها شِبْهُ الصُّورَةِ وَبَعْضُهَا الأَغْلَبُ عليها شِبْهُ العُنْصُرِ، أَتَى بِمِثَالٍ مِنْ هَذَا فَقَالَ: "فَأَمَّا الصَّوْتُ فَجِنْسٌ وَعُنْصُرٌ"؛ يُرِيدُ: أَنَّ مِثَالَ الجِنْسِ الَّذِي جُمِعَ أَنَّهُ جِنْسٌ مِنْ جِهَةٍ وَعُنْصُرٌ مِنْ جِهَةٍ؛ الصَّوْتُ، مِثْلَ قَوْلِنَا فِي حَدِّ الحَرْفِ أَنَّهُ صَوْتٌ، فَإِنَّ الصَّوْتَ مِنْ جِهَةٍ يُشْبِهُ العُنْصُرَ، وَهُوَ قُرْبُهُ مِنْ مَادَّةِ الحَرْفِ، وَمِنْ جِهَةٍ يُشْبِهُ الصُّورَةَ، وَهُوَ حَمْلُهُ عَلَى الحَرْفِ مِنْ طَرِيقِ مَا هُوَ، وَالعُنْصُرُ لَا يُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الأَوَّلِ عَلَى مَا تَبَيَّنَ قَبْلُ.

وقَوْلُهُ: "وَأَمَّا الفُصُولُ فَتَصِيرُ الصُّوَرَ والحُرُوفَ مِنَ الصَّوْتِ"، فَيَحْتَمِلُ أَنْ يُرِيدَ: وأَمَّا فُصُولُ القَرَعَاتِ فَهِيَ تَفْعَلُ صُوَرَ الحُرُوفِ وَالحُرُوفَ مِنَ الصَّوْتِ؛ لِأَنَّهُ يُشْبِهُ أَنْ يَعْنِيَ هَهُنَا بِصُوَرِ الحُرُوفِ المَقْطَعَ الَّذِي يُنْطَقُ بِهِ، وَبِالحُرُوفِ الحَرَكَاتِ الثَّلَاثَ والَّتِي تَخُصُّ عِنْدَنَا بِاسْمِ الحَرْفِ، وهِيَ حُرُوفُ المُعْجَمِ، وإِنْ كَانَ أَكْثَرُ الأُمَمِ يُسَمُّونَهَا حُرُوفاً. وَيحتَمِلُ أَنْ يُرِيدَ: وَأَمَّا الفُصولُ المَأْخُوذَةُ فِي حُدودِ الحروفِ فَهِيَ الَّتِي تُصَيِّرُ صُوَرَ الحروفِ وَالحروفَ مِنَ الصَّوْتِ، أَيْ تَصُوغُهَا مِنْ طَبِيعَةِ الصَّوْتِ. وَإِنَّمَا أَرَادَ أَنْ يُعَرِّفَ الوَجْهَ الَّذِي مِنْ قِبَلِهِ كَانَ الجِنْسُ هَهُنَا هُوَ العُنْصُرَ، وَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ الفَرْقُ بَيْنَ الصَّوْتِ فِي كَوْنِهِ عُنْصُراً لِلْحُرُوفِ، وَبَيْنَ النُّحَاسِ فِي كَوْنِهِ عُنْصُراً لِلصَّنَمِ، أَنَّ الصَّوْتَ لَا يَتَعَرَّى مِنْ صُورَةٍ مِنْ قِبَلِ القَارِعِ لَهُ، أَعْنِي أَنَّهُ مِنْ شَيْءٍ شَبِيهٍ بِالمَقْطَعِ المَمْدُودِ وَالمَقْصُورِ، وَالنُّحَاسُ يَتَعَرَّى مِنَ الشَّكْلِ أَصْلاً، وَلِذَلِكَ كَانَ النُّحَاسُ عُنْصُراً مَحْضاً، وَلَمْ يَكُنِ الصَّوْتُ لِلْحُرُوفِ عُنْصُراً مَحْضاً، وَلَكِنْ يُشْبِهُ العُنْصُرَ مِنْ جِهَةِ قَبُولِهِ لِلْحُرُوفِ، وَيُشْبِهُ الجِنْسَ مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ لَا يَنْفَكُّ عَنْ أَنْوَاعِ الأَصْوَاتِ.

وَلَمَّا فَرَغَ مِنْ هَذَا قَالَ: "فَبيَّنَ أَنَّ الحدَّ هو كلمةٌ مِنَ الفصولِ"؛ يريدُ: وإِذْ قد تبيَّنَ مِمَّا ذا تتركَّبُ الحدودُ، فبيَّنَ أَنَّ الحدَّ هو قولٌ مركَّبٌ من فصولٍ، وإِنَّما لم يقلْ من فصولٍ وجنسٍ مِنْ قبلِ أَنَّهُ لا فرقَ عندَهُ بينَ الجنسِ والفصلِ، إِلَّا أَنَّ الجنسَ عندَهُ صورةٌ عامَّةٌ، والفصلَ صورةٌ خاصَّةٌ. ولَمَّا أخبرَ مِمَّا ذا تأتلفُ الحدودُ، وأَنَّ القسمةَ هيَ التي تفيدُنا تلكَ الحدودَ إِذْ كانتْ مِنْ جنسِ المعروفِ بنفسِه، أخذَ يعرِّفُ أيَّ قسمةٍ هيَ التي تفيدُ أمثالَ هذهِ الأقاويلِ، وهيَ التي تركَّبُ مِنَ الجنسِ وجميعِ الفصولِ التي تخصُّ ذلكَ النوعَ، فقالَ: "ولكنْ ينبغي أنْ نقسمَ فصلَ الفصلِ مثلَ ذي الرجلينِ، فإِنَّهُ فصلُ الحيوانِ". يريدُ: ولكنْ ينبغي أنْ نجعلَ القسمةَ ذاتيةً وأولى للجنسِ المقسومِ، فيقسِمُ الجنسَ أولًا إلى فصلِهِ الأوَّلِ

ومقابلِه، ثمَّ ذلكَ الفصلُ إلى فصلِه الأوَّلِ، لا أنْ يقسِمَ الجنسَ أولًا بفصلِ فصلِه. مثالُ ذلكَ: الحيوانُ ذو الرجلِ، فإنَّهُ ينبغي أنْ يقسِمَ أولًا إلى فصولِه الأولى، مثلَ ذي الرجلينِ والكثيرِ الأرجلِ، ثمَّ يقسِمُ هذا الفصلَ للحَيوانِ الذي هو ذو الرجلينِ بالفصولِ الذاتيةِ التي يقسِمُ بها هذا الفصلَ قسمةً أولى، كما ينقسِمُ الجنسُ بفصولِه الأوَّلِ، ولا يزالُ يفعلُ ذلكَ حتى ينتهيَ إلى ما مجموعُهُ مِنَ الفصولِ مساوٍ للمحدودِ. وقولُهُ: "وأيضًا ينبغي أنْ يكونَ فصلُ الحيوانِ الذي هو ذو الرجلينِ أنَّهُ ذو رجلينِ"، يريدُ: ولذلكَ ينبغي أنْ يفصلَ الحيوانَ ذا الرجلينِ مِنْ جهةِ أنَّهُ ذو رجلينِ، لا مِنْ جهةِ أنَّهُ هو ليسَ هو ذا رجلينِ، مثلَ أنْ نقسِمَ ذا الرجلينِ إلى ما لهُ ريشٌ وإلى ما ليسَ لهُ ريشٌ. وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِه: "فإذا لا ينبغي أنْ يقالَ إنَّ بعضَ ذي الرجلينِ مريشٌ وبعضُهُ لا مريشٌ إنْ كانَ يرادُ جودةُ القولِ، بلْ إنَّما يفعلُ هذا الفعلَ للعجزِ عَنِ القسمةِ"، يريدُ: وإذا تقرَّرَ أنَّهُ ينبغي أنْ نقسِمَ الفصلَ مِنْ جهةِ ما هو ذلكَ الفصلِ لا قسمةً عرضيةً، فبيَّنَ أنَّهُ لا ينبغي أنْ يقسِمَ ذا الرجلينِ إلى ما لهُ ريشٌ وإلى ما ليسَ لهُ مَنْ كانَ يريدُ جودةَ القسمةِ. وذلكَ أنَّ مَنْ يقسِمُ مثلَ هذهِ القسمةِ فإنَّما يقسِمُ بها للعجزِ عَنِ القسمةِ الذاتيةِ التي تُعطِي الحدَّ بالذاتِ.

ولمَّا ذكرَ أنَّ القسمةَ لذي الرجلينِ ينبغي أنْ تكونَ مِنْ جهةِ ما هو ذو رجلينِ، ذكرَ أيَّ قسمةٍ هيَ القسمةُ الذاتيةُ لهذا الفصلِ، فقالَ: "وينبغي أنْ تكونَ قسمةُ ذي الرجلينِ أنَّ بعضَهُ مشقوقَ الرجلينِ وبعضَهُ لا مشقوقَ الرجلينِ، فإنَّ هذهِ فصولُ الرجلِ؛ لأنَّ تشقيقَ الرجلِ حليةُ ما"، يريدُ: بالمشقوقِ الرجلينِ الإنسانَ، وبالغيرِ مشقوقِ الطائرِ؛ لأنَّهُ ليسَ يُوجَدُ ذو خمسِ أصابعَ فيما كانَ ذو رجلينِ مِنَ الحيوانِ إلَّا الإنسانُ. وقولُهُ: "لأنَّ تشقيقَ الرجلِ حليةُ ما"، يريدُ: أنَّهُ صورةُ ما للرجلِ؛ إذْ كانَ الرجلُ أحدَ ما يتِمُّ بهِ فعلُهُ في بعضِ الحيوانِ هو التشقيقُ.

ثمَّ قالَ: "ويرادُ أنْ يُسلكَ أبدًا على هذهِ الحالِ حتى ينتهيَ إلى المختلفةِ". يريدُ: ويرادُ أبدًا مِنَ القاسمِ أنْ يلزمَ في قسمةِ الفصولِ هذهِ القسمةَ حتى ينتهيَ إلى المختلفةِ بالشخصِ، وهيَ الأنواعُ الأخيرةُ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ حينئذٍ تكونُ قسمةُ الرجلِ على عددِ الفصولِ، وتكونُ الحيواناتُ ذو الرجلينِ مساويةً بالعددِ للفصولِ". يريدُ: أنَّ القسمةَ إذا لزمَها القاسمُ حتى انتهى إلى المنقسمةِ بالشخصِ، فهيَ القسمةُ التي يكونُ عددُ أنواعِ ذي الرجلينِ فيها على عددِ الفصولِ الأخيرةِ التي انتهى إليها القاسمُ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ، فبيَّنَ أنَّ الفصلَ الأخيرَ سيكونُ جوهرَ الشيءِ وحدَهُ". يريدُ: أنَّهُ إذا انتهتْ القسمةُ إلى فصولٍ عددُها على عددِ أنواعِ الرجلينِ، فبيَّنَ أنَّ الفصلَ الأخيرَ مِنْ نوعٍ نوعٍ هو جوهرٌ ذلكَ النوعِ وحدَهُ، وأنَّ ما قبلَهُ ليسَ بجوهرٍ خاصٍّ لهُ، ولا هو شيءٌ موجودٌ خارجَ النفسِ بالفعلِ. يريدُ: أنَّهُ إذا كانَ الذي مِنْ قبلِهِ يُوجِدُ النوعَ بالفعلِ إنَّما هو شيءٌ واحدٌ، فبيَّنَ أنَّ الذي يدلُّ عليه الحدُّ واحدٌ، والحدُّ واحدٌ؛ لأنَّهُ ليسَ فيهِ بالفعلِ إلَّا واحدٌ، والكثرةُ التي فيهِ هيَ بالقوةِ. وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، انحلَّ الشكُّ وتبيَّنَ الأمرُ.

ولمَّا ذكرَ أنَّ الذي يقسِمُ هذهِ القسمةَ لا يُسقِطُ شيئًا مِنْ جوهرِ المحدودِ، وأنَّهُ إذا تخطَّى هذا الترتيبَ لمْ يقسِمْ جوهرَ المحدودِ، ذكرَ أيضًا أنَّهُ إنْ كرَّرَ الفصلَ الواحدَ بعينِهِ كانَ هذرًا وخطأً، وأنَّ الزيادةَ في هذا بمنزلةِ النقصانِ، فقالَ: "وإنْ كانَ لا ينبغي أنْ تُقالَ هذهِ الأقاويلُ في الحدودِ مرارًا كثيرةً، فإنَّ ذلكَ فضلٌ في العملِ". وهذهِ وصيةٌ للمحدِّدِ.

ثمَّ ذكرَ مثالَ الموضعِ الذي يعرِضُ فيهِ هذا للمحدِّدِ في لسانِهِم، فقالَ: "وهذا يعرِضُ، فإنَّهُ إذا قيلَ حيوانٌ ذو رجلينِ محمولٌ عليه رجلانِ، لمْ نقلْ حيوانًا آخرَ

ما خلى حيواناً لهُ رجلانِ". يريدُ: أنَّهُ إذا قلنا في حدِّ الإنسانِ أنَّهُ حيوانٌ ذو رجلينِ محمولٌ عليه رجلانِ، كانتْ دلالةُ قولِنا "ذو رجلينِ" هيَ بعينِها دلالةُ قولِنا "محمولٌ عليه رجلانِ".

ولذلكَ قالَ: "لم يقلْ حيواناً آخرَ ما خلا حيواناً له رجلانِ"، يريدُ: أنَّهُ لم يقلْ شيئاً إلَّا مثلَ قولِ مَنْ قالَ في حدِّ الإنسانِ: "إنَّهُ حيوانٌ له رجلانِ له رجلانِ" مرَّتينِ، وهذا هذرٌ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ هوَ قسمَ هذا بقسمةٍ له خاصّيَّةٌ فسيقولُ مراراً كثيرةً على قدرِ عدَّةِ الفصولِ"، يريدُ: وإذا قسمَ القاسمُ الشيءَ بفصولِهِ الخاصّيَّةِ، واستعملَ هذه الزّيادةَ، فسيكونُ عددُ تكريرِهِ الشيءَ الواحدَ بعينِهِ على عددِ الفصولِ الَّتي أتى بها في ذلكَ الحدِّ، وهذا التَّكريرُ لم تجرِ العادةُ باستعمالِهِ في لساننا.

ثمَّ قالَ: "فإنْ صارَ فصلٌ للفصلِ فسيكونُ الواحدُ الأخيرُ الصُّورةَ والجوهرَ"، يريدُ: وباضطرارٍ إذا قسمَ الفصلَ بفصلٍ ذاتيٍّ، وذلكَ الفصلَ بفصلٍ، ولم يكرِّرْ ولا أسقطَ، أنَّهُ سيكونُ الفصلُ الأخيرُ هوَ الصُّورةَ والجوهرَ لذلكَ النَّوعِ المقصودِ تحديدُهُ، ويكونُ واحداً ضرورةً.

ثمَّ ذكرَ قسماً ثالثاً في القسمةِ فقالَ: "وإنْ هوَ قسمَ بنوعِ العرضِ، مثلَ ما إنْ هوَ قسمَ ذا الرَّجلينِ أنَّ بعضَهُ أبيضُ وبعضَهُ أسودُ، فسيكونُ على قدرِ عدَّةِ الفصولِ"، يريدُ: وإنْ قسمَ الفصلَ بقسمةٍ عرضيَّةٍ، مثلَ أنْ يقسمَ ذا الرَّجلينِ إلى ما هوَ أبيضُ وإلى ما هوَ أسودُ، والأسودَ أيضاً إلى فصولٍ عرضيَّةٍ، وتلكَ العرضيَّةَ إلى عرضيَّةٍ، فستكونُ الأشياءُ الَّتي يؤدّي إليها على عددِ هذه الفصولِ، أيْ أموراً غيرَ متناهيةٍ، والغيرُ متناهٍ لا يفيدُ علماً.

ثمَّ قالَ: "فإذا تبيَّنَ أنَّ الحدَّ هوَ الكلمةُ الَّتي من الفصولِ والَّتي من أُخراها أيضاً"؛ يريدُ: فقد تبيَّنَ أنَّ الحدَّ هوَ قولٌ مؤلَّفٌ من الفصولِ.

"وأنَّ المحدودَ إنَّما هوَ موجودٌ بالفصلِ الأخيرِ"؛ يريدُ: أنَّ هذا ظاهرٌ من استعمالِ القسمةِ الصَّحيحةِ.

ثمَّ قالَ: "وعلى صحَّةِ القولِ سيكونُ بيّناً أنَّهُ إنْ نقلَ أحدَ الحدودِ الَّتي مثلُ هذه، مثلَ حدِّ الإنسانِ، وقالَ إنَّهُ حيوانٌ ذو رجلينِ فمحمولٌ عليه رجلانِ، فإنَّ محمولٌ عليه رجلانِ فضلٌ"؛ يريدُ: وإذا وضعنا أنَّ الأقاويلَ الحدّيَّةَ ينبغي أنْ تكونَ على الصِّحَّةِ، ومن صحَّتِها السَّلامةُ من الهذرِ، فسيكونُ بيّناً أنَّهُ إنْ زادَ أحدٌ في الحدودِ فصلاً من الفصولِ مكرَّراً بلفظٍ آخرَ أنَّهُ سيقولُ هذراً أو فضلاً، مثلَ أنْ يقولَ في حدِّ الإنسانِ: "إنَّهُ حيوانٌ ذو رجلينِ محمولٌ عليه رجلانِ"، فإنَّ قولَهُ: "محمولٌ عليه رجلانِ" فضلٌ.

ثمَّ أتى بالسَّببِ في هذا الغلطِ فقالَ: "إذا قيلَ ذو رجلينِ إنَّهُ لا يكونُ نظيراً في الجوهرِ، فإنَّهُ كيفَ ينبغي أنْ يفهمَ بعضُهُ قبلَ بعضٍ"؛ يريدُ: والسَّببُ في هذا الخطأِ وضعُنا أنَّ ذا الرَّجلينِ ليسَ يدلُّ على جوهرٍ نظيرٍ للجوهرِ الَّذي يدلُّ عليه "محمولٌ عليه رجلانِ"، حتَّى يجعلَ بعضُهُ مرتَّباً قبلَ بعضٍ على ما شأنُهُ أنْ توضعَ عليه أجزاءُ الحدودِ، إذْ كانَ القولانِ يدلَّانِ على معنىً واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "فهذا القولُ الأوَّلُ في الحدودِ الَّتي على الأقسامِ، أيُّ الأشياءِ هيَ"؛ يريدُ: فهذا هوَ أوَّلُ ما يجبُ أنْ يقالَ في الحدودِ الَّتي تعطيها القسمةُ، وبمعرفةِ طبيعةِ هذه الحدودِ يحلُّ الشَّكُّ المتقدِّمُ.

الفصل الخامس عشر: في أن الكليات ليست جواهر. وكيف يتبع هذا الشكُّ في أنه ليس لشيءٍ حد

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٤

وإذِ الفحصُ عن الجوهرِ، فلنعدْ أيضًا؛ فإنَّه كما أنَّ الموضوعَ يقالُ إنَّه جوهرٌ، وما هو بالأنِّيَّةِ أيضًا كذلكَ، والذي منهما والكليُّ. وقد قيلَ في الاثنَينِ؛ فإنَّه قد قيلَ ما هو بالأنِّيَّةِ، وقيلَ في الموضوعِ إنَّه موضوعٌ بنوعَينِ: إمّا أنَّه هذا الشيءُ كالحَيَوانِ موضوعٌ للانفعالاتِ، وإمّا مِثلُ العنصرِ.

ترجمة حديثة: وبما أن بحثنا هو في الجوهر، فلنعد إليه مرة أخرى. ويُقال إن الجوهر هو الموضوع، والماهية (ما كان عليه الشيء)، وما هو مؤلف منهما، والكُلِّي. لقد تكلمنا إذن عن اثنين، أعني عن الماهية وعن الموضوع، الذي هو موضوع على نحوين: إما كشيء قائم بذاته، كالحيوان لأعراضه؛ أو كالمادة للفعل.

التّفْسيرُ

لمّا كانَ إنَّما يُطلَبُ في هذا الفحصِ عن مبادئِ الجواهرِ الأوَّلِ التي هي لا في موضوعٍ ولا على موضوعٍ، أعني المركَّبةَ من المادَّةِ والصورةِ، وكانَ بيِّنًا من أمرِ المادَّةِ أنَّها جوهرٌ، أخذَ يفحصُ عن الصورةِ هل هي جوهرٌ أم لا. وجعلَ مبدأَ الفحصِ في ذلكَ ممّا تدلُّ عليه الحدودُ. فلمّا بيَّنَ أنَّ ما تدلُّ عليه الحدودُ هي جواهرُ الأشياءِ، وكانتِ الحدودُ تأتلفُ من كلّيّاتٍ تُحمَلُ على جزئيّاتٍ، أخذَ يفحصُ هل الكلّيّاتُ هي جواهرُ الأشياءِ، كما أنَّ الجزئيّاتِ التي تدلُّ عليها تلكَ

الكليّاتُ جواهرُ، أم ليستِ الكليّاتُ بجواهرَ، وإنَّما الجواهرُ الجزئيّاتُ التي تُحمَلُ عليها تلكَ الكليّاتُ؟ أعني كليّاتِ الجوهرِ. وهذا كلُّه ضروريٌّ في أنْ يُبيِّنَ أنَّ صورَ أشخاصِ الجوهرِ هي جوهرٌ، وأنَّه ليسَ في الشخصِ جوهرٌ إلّا المادَّةُ والصورةُ الجزئيَّةُ التي تُركَّبُ منهما.

فقوله: "وإذِ الفحصُ عن الجوهرِ"، يريدُ بذلكَ الجوهرَ الذي هو الصورةُ؛ أيْ: وإذِ الفحصُ عن صورِ الجواهرِ هل هي جواهرُ أم لا. وقوله: "فلنعدْ أيضًا؛ فإنَّه كما أنَّ الموضوعَ يقالُ إنَّه جوهرٌ وما هو بالأنِيَّةِ أيضًا كذلكَ، والذي منهما والكلِّيُّ"، يريدُ: وإذِ الفحصُ عن الصورةِ هل هي جواهرُ أم لا. وكنَّا قد تقدَّمنا فقلنا أنَّ الجوهرَ في المشهورِ يقالُ على أربعةِ أوجهٍ: على الموضوعِ وهما نوعانِ: أحدهما العنصرُ والآخرُ المجموعُ من العنصرِ والصورةِ، وعلى ما تدلُّ عليه الحدودُ التي تُعطي ماهيّاتِ الأشياءِ، وعلى الكلِّيِّ. وكانَ الموضوعُ بيِّنًا من أمرِهِ أنَّه جوهرٌ، وكانَ أيضًا قد بيَّنَّا أنَّ ماهيّاتِ الأشياءِ جواهرُ، فينبغي أنْ نتكلمَ في الكليّاتِ هل هي جواهرُ أم لا. وإنَّما قالَ هذا لأنَّ بعدَ الفحصِ عن هذهِ الأشياءِ، يتبَيَّنُ أنَّ الجوهرَ الذي يدلُّ عليه الحدُّ هو صورةُ الأشياءِ الجزئيَّةِ.

وقوله: "وقد قيلَ في الاثنَينِ"، إنَّما قالَه لأنَّ الجوهرَ الذي هو الماهيَّةُ قد قيلَ فيهِ في هذهِ المقالةِ، والذي هو الموضوعُ قد قيلَ فيهِ أيضًا أنَّه جوهرٌ أيضًا.

وقوله: "بالموضوعِ للانفعالاتِ"، يعني بهِ شخصَ الجوهرِ، ويعني بالانفعالاتِ الأعراضَ، ويعني بالعنصرِ المادَّةَ، وهي صنفانِ: بالقوَّةِ وبالفعلِ.

قال أُرسطُوطَالِيسُ ٤٥

وقدْ يظنُّ أنَّ الكلِّيَّ علةٌ أيضاً لأشياءَ وأنَّهُ أكثرُ ذلكَ، فإنَّ الكلياتِ علةٌ أولى لأشياءَ أكثرُ ذلكَ، فلنعدْ ذكرَ هذا، فهوَ يشبهُ ألاَّ يكونَ يمكنُ أنْ يكونَ جوهراً شيءٌ منَ الأشياءِ التي تقالُ كليةً، فإنَّ الجوهرَ الأولَ الذي هوَ لكلِّ واحدٍ هوَ خاصٌّ لكلِّ واحدٍ وليسَ هوَ لشيءٍ آخرَ، وأما الكليُّ فمشتركٌ، فإنهُ إنما يقالُ كليٌّ الشيءِ الذي في طبعِهِ أنْ يكونَ لأشياءَ كثيرةٍ، فلأيِّ الأشياءِ يكونُ هذا الجوهرُ؟ فإنهُ إما أنْ يكونَ لجميعِ الأشياءِ وإما أنْ يكونَ ولا لواحدٍ، وليسَ يمكنُ أنْ يكونَ لجميعِ الأشياءِ، وإنْ هوَ كانَ لشيءٍ واحدٍ فستكونُ سائرُ الأشياءِ لذلكَ الشيءِ أيضاً، فإنَّ التي جوهرُها واحدٌ وما هوَ بالآنيةِ لها واحدٌ إذْ كانَ واحداً بالجوهرِ [ناقصٌ منَ الروميِّ] فالذي ليسَ على موضوعٍ.

ترجمة حديثة: ويبدو للبعض أيضًا أن الكُلِّي هو الجوهر على أتم وجه، وأن المبدأ هو الكُلِّي نفسه. فلذلك لنتناول هذا أيضًا بالبحث. إذ يبدو من المستحيل أن يكون أي شيء من الأشياء التي تُقال على نحو كُلِّي جوهرًا. فالجوهر الأول لكل شيء هو ما هو خاص به، ولا يُحمل على آخر، أما الكُلِّي فهو مشترك. فهذا هو ما يُسمى كُلِّيًّا، أي ما من شأنه بطبيعته أن يوجد في كثيرين.

فجوهر أي شيء سيكون هذا [الكُلِّي]؟ فإما أن يكون جوهرًا للجميع أو لا يكون جوهرًا لأحد؛ أما أن يكون جوهرًا للجميع فغير ممكن. وإذا كان جوهرًا لواحد، فإن الأشياء الأخرى ستكون هي هذا الواحد أيضًا. وذلك أن الأشياء التي جوهرها واحد وماهيتها واحدة، هي نفسها أيضًا شيء واحد.

التّفسيرُ:

قولهُ: "وقدْ يظنُّ أنَّ الكليَّ علةٌ لأشياءَ وأنَّهُ أكثرُ ذلكَ، فإنَّ الكلياتِ علةٌ أولى لأشياءَ أكثرُ ذلكَ، فلنعدْ ذكرَ هذا" يريدُ:- ولما كانَ يظنُّ أنَّ الكليَّ علةٌ لأشياءَ أكثرُ منَ العللِ الجزئيةِ وأنَّهُ العلةُ الأولى للعللِ الجزئيةِ، وكانتْ عللُ الجواهرِ يظنُّ بها أنَّها جواهرُ، فلنفحصْ هلْ يمكنُ أنْ يكونَ الكليُّ جوهراً أمْ لا، وإنما قالَ: "فلنعدْ ذكرَ هذا"؛ لأنَّهُ قدْ تكلمَ في أنَّ الكلياتِ ليستْ عللاً فاعلةً للأمورِ الجزئيةِ فيما سلفَ، وهوَ يطلبُ ههنا هلْ هيَ عللٌ صوريةٌ؟ والفرقُ بينَ هذا الفحصِ والفحصِ عنِ الصورِ أنَّ الذي يضعُ الكليَّ جوهرَ الشيءِ يلزمهُ أنْ يضعَ أنَّهُ مفارقٌ، وأيضاً فإنَّهُ قدْ كانَ عدَّهُ في أنواعِ الجواهرِ.

ثمَّ قالَ: "فهوَ يشبهُ ألاَّ يكونَ يمكنُ أنْ يكونَ جوهراً شيءٌ منَ الأشياءِ التي تقالُ كليةً" يريدُ:- فنقولُ إنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ منَ الأشياءِ التي تسمى كليةً جوهراً لشيءٍ منَ الأشياءِ، وإنْ كانتْ هيَ المعرفةَ لجواهرِ الأشياءِ القائمةِ بذاتِها.

ثمَّ أتى بالقياسِ على أنَّ الكليَّ ليسَ بجزءِ جوهرٍ لشيءٍ منَ الموجوداتِ فقالَ: "فإنَّ الجوهرَ الأولَ الذي هوَ لكلِّ واحدٍ هوَ خاصٌّ لكلِّ واحدٍ وليسَ هوَ لشيءٍ آخرَ، وأما الكليُّ فمشتركٌ" يريدُ:- وإنما لمْ يكنِ الكليُّ جزءَ جوهرٍ لشيءٍ منَ الأشياءِ التي هيَ جواهرُ قائمةٌ بذاتِها، لأنَّ جوهرَ كلِّ واحدٍ منَ الأشياءِ المشارِ إليها هوَ خاصٌّ بهِ، والكليُّ مشتركٌ لأكثرَ منْ شيءٍ واحدٍ، فيأتلفُ القياسُ هكذا: الجوهرُ الأولُ لشخصٍ شخصٍ ينبغي أنْ يكونَ خاصاً لشخصٍ شخصٍ منْ أشخاصِ الجوهرِ، والكليُّ ليسَ خاصاً، فينتجُ في الشكلِ الثاني أنَّ الكليَّ ليسَ بجوهرٍ خاصٍ.

ثمَّ قالَ: "فلأيِّ الأشياءِ يكونُ هذا الجوهرُ؟ فإنهُ إما أنْ يكونَ لجميعِ الأشياءِ وإما أنْ يكونَ ولا لواحدٍ، وليسَ يمكنُ أنْ يكونَ لجميعِ الأشياءِ، وإنْ هوَ كانَ

لشيءٍ واحدٍ فستكونُ سائرُ الأشياءِ لذلكَ الشيءِ أيضاً" يريدُ:- فإنْ كانَ جوهراً لجميعِ الأشياءِ فسيكونُ جوهراً لواحدٍ واحدٍ منها، فأيُّ واحدٍ أنزلتهُ جوهراً لهُ لزمَ أنْ تكونَ جوهراً لهُ سائرُ الباقيةِ.

ثمَّ أتى بالعلةِ في هذا فقالَ: "فإنَّ التي جوهرُها واحدٌ فما هوَ بالآنيةِ لها واحدٌ إذْ كانَ واحداً بالجوهرِ" يريدُ:- وإذا كانتِ الأشخاصُ كلها تشتركُ في جوهرٍ واحدٍ بالعددِ فهيَ واحدةٌ بالعددِ، ويحتملُ أنْ يريدَ:- أنَّ الأشياءَ كلها تكونُ واحدةً بالنوعِ إذا قلنا إنَّ ههنا قولاً كلياً يشملُها هوَ جوهرٌ لها مثلُ الموجودِ، فتكونُ الأشياءُ كلها واحدةً بالحدِّ، والتي هيَ واحدةً بالحدِّ هيَ واحدةً بالنوعِ، ويحتملُ أنْ يكونَ قولهِ يتضمنُ الحجتينِ جميعاً على عادةِ أرسطوطاليسَ في الإيجازِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٦

وأما الكليُّ فإنهُ يقالُ على موضوعٍ ما، وإنْ كانَ كذلكَ فليسَ يمكنُ ألا يكونَ مثلَ ما هوَ بالإنيَّةِ، بلْ هوَ في هذا مثلُ الحيوانِ في الفرسِ والإنسانِ، فإذا بيَّنَ أنَّ لهُ كلمةً ما وليسَ بينَ ذلكَ اختلافُ البتةَ، وإنْ لمْ تكنْ كلمةً لجميعِ التي في الجوهرِ أيضاً فإنهُ وإنْ لمْ تكنْ فإنَّ لهذا جوهراً ما ليسَ بدونِ مثلِ الإنسانِ للإنسانِ الذي هوَ فيهِ، وإذا سيعرضُ هذا بعينهِ أيضاً وسيكونُ ذلكَ جوهراً مثلَ الحيوانِ الذي هوَ فيهِ كالخاصِّ.

ترجمة حديثة: وأيضًا، يُقال "الجوهر" على ما لا يُقال على موضوع. أما تلك [الكليات] فتُقال دائمًا على موضوع ما. ولكنه لا يمكن أن تكون الماهية ("ما هو الشيء") موجودة فيه [أي في الموضوع]، كمثل وجود "الحيوان" في

"الإنسان" و"الحصان". فمن الواضح إذن أنه سيكون له [للجوهر] حدٌّ (أو تعريف) ما. ولا فرق إن لم يكن هناك حدٌّ لكل الأشياء التي في الجوهر، فإنه لن يكون [الحد] أقل جوهراً لشيء ما، مثل [جوهر] الإنسان للإنسان الذي يوجد فيه، ولهذا يحدث نفس الشيء مرة أخرى. فسيكون [الحيوان] جوهراً لذلك الجوهر [الإنسان]، مثلما أن "الحيوان" جوهرٌ "للنوع" الذي يوجد فيه كخاصّة له.

التّفسيرُ

قولهُ: "وأما الكليُّ فإنهُ يقالُ على موضوعٍ ما، وإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ فليسَ يمكنُ ألا يكونَ مثلَ ما هوَ بالإنيَّةِ بلْ هوَ في هذا مثلُ الحيوانِ في الفرسِ والإنسانِ"، يريدُ:- وأما الكليُّ الجوهريُّ فإنهُ قدْ قيلَ في حدهِ إنهُ الذي يحملُ على الشيءِ منْ طريقِ ما هوَ، والجوهرُ الذي هوَ بالحقيقةِ هوَ الذي لا يحملُ على شيءٍ أصلاً، وإذا كانَ هذا هكذا فليسَ يدلُّ الكليُّ على جوهرٍ إلا على الجوهرِ الذي يدلُّ عليه الجزءُ مثلَ ما يدلُّ الحيوانُ عليه منْ جوهرِ الفرسِ والإنسانِ، أعني على الطبيعةِ المشتركةِ لا على الخاصةِ.

ثمَّ قالَ: "فإذا بيَّنَ أنَّ لهُ كلمةً ما وليسَ بينَ ذلكَ اختلافُ البتةَ، وإنْ لمْ تكنْ كلمةً فجميعُ التي في الجوهرِ أيضاً إلى قولهِ للإنسانِ الذي هوَ فيهِ"، يريدُ:- فإذا بيَّنَ أنَّ الجوهرَ الذي يدلُّ عليه الكليُّ أنَّ لهُ حداً ما، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فإذا الحدودُ التي تأتلفُ منْ الكلياتِ ليستْ هيَ جزءاً منْ الجواهرِ المحسوسةِ، لأنَّ الجواهرَ المحسوسةَ لا تختلفُ في جواهرِها إذا حدَّتْ وإذا لمْ تحدَّ، أعني أنَّها جواهرٌ وإنْ لمْ تحدَّ ليسَ بدونِ ما هيَ جواهرٌ إذا حدَّتْ كالحالِ في المرئياتِ، فإنَّها ليستْ في أنفسِها مرئياتٍ إذا لمْ ترَ بأقلَّ منها إذا رئيتْ.

ثمَّ قالَ: "فإذا سيعرضُ هذا بعينهِ مثلَ الحيوانِ الذي هوَ فيهِ كالحالِ"، يريدُ:- فإذا ستكونُ الحدودُ والكلياتُ حالاً منْ أحوالِ الجواهرِ الموجودةِ خارجَ النفسِ، وكيفيةً عارضةً لها مثلَ الحيوانِ العامّ للحيوانِ الخاصّ، أعني المشارَ إليهِ في حيوانٍ حيوانٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٧

وأيضاً مِنَ الأشياءِ التي لا تمكنُ ولا تحسنُ أنْ يكونَ الجوهرُ، إنْ كانَ مِنْ أشياءَ، ألاّ يكونَ مِنْ جواهرَ، ولا مِنَ الذي هوَ هذا الشيءُ، بلْ يكونَ مِنْ كيفيةٍ، فإنهُ إذنْ سيكونُ مِنْ لا جوهرٍ، والكيفيةُ قبلَ الجوهرِ، وهذا مما لا يمكنُ، فإنهُ لا يمكنُ لا بالكلمةِ ولا بالزمانِ ولا بالكونِ أنْ تكونَ الانفعالاتُ قبلَ الجوهرِ، وإلاّ فستكونُ مفارقةً.

ترجمة حديثة: وأيضًا، من المستحيل وغير اللائق أن يكون الشيء نفسه (الماهية) والجوهر مركبًا من أشياء ليست جواهر، ولا من الماهية نفسها، بل من الكيف. وذلك لأن غير الجوهر والكيف سيكونان أسبق من الجوهر والماهية، وهو أمر مستحيل. إذ لا يمكن للأعراض أن تكون أسبق من الجوهر، لا بالقول، ولا بالزمان، ولا بالكون، وإلا لكانت قابلة للانفصال [عنه].

التّفْسِيرُ:

قولهُ: "وأيضاً مِنَ الأشياءِ التي لا تمكنُ ولا تحسنُ أنْ يكونَ الجوهرُ، إنْ كانَ مِنْ أشياءَ، ألاّ يكونَ مِنْ جواهرَ، ولا مِنَ الذي هوَ هذا الشيءُ، بلْ يكونَ مِنْ

كيفيةٍ"، يريدُ:- وإذا تبيّنَ أنّ الكلياتِ المعقولةَ حالٌ مِنْ أحوالِ الجواهرِ، فمِنَ الممتنعِ أنْ تكونَ هذهِ جزءاً مِنْ أجزاءِ الجواهرِ القائمةِ بذاتِها، وذلكَ أنهُ مِنَ القبيحِ المستحيلِ متى فرضنا جوهراً مركباً ألاّ يكونَ مركباً مِنْ جواهرَ، بلْ مِنْ كيفياتٍ.

ثمّ أتى بالمحالِ اللازمِ عنْ ذلكَ فقالَ: "فإنهُ إذنْ سيكونُ مِنْ لا جوهرٍ، وستكونُ الكيفيةُ قبلَ الجوهرِ، وهذا مما لا يمكنُ"، إلى قولهِ: "قبلَ الجوهرِ"، يريدُ:- فإنهُ يلزمُ هذا الوضعَ محالاتٌ كثيرةٌ، منها أنْ يكونَ جوهرٌ مركبٌ مِنْ لا جوهرٍ، وأنْ تكونَ الكيفيةُ متقدمةً على الجوهرِ، وهذا مما لا يمكنُ؛ فإنهُ ليسَ يمكنُ أنْ تتقدمَ الكيفيةُ على الجوهرِ بنوعٍ مِنْ أنواعِ التقدمِ، لا بالحدِّ ولا بالزمانِ ولا بالكونِ، ولا يمكنُ بالجملةِ أنْ تكونَ الانفعالاتُ الموجودةُ في الجوهرِ متقدمةً على الجوهرِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٨

وأيضاً في سقراطَ جوهرٌ إذْ هوَ جوهرٌ، فإذاً سيكونُ جوهرٌ لاثنينِ، وبقولٍ كلّيٍ يعرضُ [ناقصٌ مِنَ الرومية] الإنسانُ جوهرٌ، وجميعُ التي تقالُ بهذا النوعِ ألاّ يكونَ شيءٌ مِنَ التي في الكلمةِ، ولا شيءٌ مِنَ التي كالجوهرِ، وأنْ لا يكونَ شيءٌ منها شيءٌ آخرُ مفارقاً، ومثالُ قولي: ألاّ يكونَ حيوانٌ ما غيرَ الجزئيةِ، ولا شيءٌ آخرُ مِنَ الذي في الكلياتِ البتةَ، فمِنْ هذهِ الأشياءِ يتبينُ للناظرِ أنهُ ليسَ شيءٌ مِنَ التي هيَ كلياتٌ جوهرٌ، ولأنهُ ليسَ شيءٌ مِنَ التي تحملُ بنوعٍ مشتركٍ يدلُّ على هذا الشيءِ، بلْ على مثلِ هذا، وإلاّ فإنهُ تعرضُ أشياءُ أخرُ كثيرةٌ والإنسانُ الثالثُ.

ترجمة حديثة: وأيضًا، سيوجد في "سقراط" جوهرٌ هو جوهرٌ [آخر]، وعليه سيكون له جوهران. وبشكل عام، إذا كان "الإنسان" وكل ما يُقال على هذا النحو جوهرًا، فإنه يلزم ألا يكون أي من الأشياء الموجودة في القول [التعريف] جوهرًا لشيء ما، وألا يوجد بذاته، ولا في شيء آخر. أعني مثلاً ألا يكون هناك "حيوان" ما بمعزل عن [الحيوانات] الجزئية، ولا أي شيء آخر من الأشياء الموجودة في القول. من هذا يتضح للمتأملين أنه لا شيء من الموجودات الكلية هو جوهر، وأن أيًا من المحمولات المشتركة لا يدل على "ما هو الشيء" [الماهية]، بل على "الكيف" [صفة ما]. وإن لم يكن الأمر كذلك، فستلزم أمور أخرى كثيرة، وكذلك [مشكلة] "الإنسان الثالث".

التّفْسيرُ:

قولهُ: "وأيضاً في سقراطَ جوهرٌ إذْ هوَ جوهرٌ، فإذاً سيكونُ جوهرٌ لاثنينِ"، يريدُ:- وإنْ كانَ الكليُّ جوهراً موجوداً في الشخصِ المشارِ إليهِ، فهوَ جوهرٌ زائدٌ على الجوهرِ الذي بهِ كانَ الشخصُ المشارُ إليهِ شخصَ جوهرٍ، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، ففي الشخصِ المشارِ إليهِ جوهرانِ اثنانِ، وكيفَ يكونُ مجوهرٌ واحدٌ جوهرانِ اثنانِ. ثمّ قالَ: "وبقولٍ كلّيّ يعرضُ" وانخرمَ القولُ وثبتَ بعدهُ الإنسانُ جوهرٌ، وجميعُ التي تقالُ بهذا النوعِ ألاّ يكونَ شيءٌ مِنَ التي في الكلمةِ، ولا شيءٌ مِنَ التي كالجوهرِ، وألاّ يكونَ شيءٌ منها شيءٌ آخرُ مفارقٌ، ومثالُ قولي: ألاّ يكونَ حيوانٌ ما غيرَ الجزئيةِ، ولا شيءٌ آخرُ مِنَ الذي في الكلياتِ البتةَ فيحتملُ أنْ يكونَ معنى ما سقطَ أنّ الجواهرَ لما كانتْ هيَ القائمةَ بأنفسِها، وكانَ الكليُّ مِنْ بابِ المضافِ، فالكليُّ ليسَ بجوهرٍ مفارقٍ أصلاً، فإنّ المفارقةَ مِنْ جنسِ الأمورِ

القائمةِ بذاتِها، لا مِنْ جنسِ الأمورِ المضافةِ، وعلى هذا فلا يكونُ ههنا جوهرٌ إلاّ الجواهرُ الجزئيةُ القائمةُ بذاتِها، إمّا في مادةٍ وإمّا في غيرِ مادةٍ.

وقولهُ: "ولا شيءٌ آخرُ مِنَ الذي في الكلياتِ"، يريدُ:- ولا الكليُّ الذي هوَ أعمُّ كليّ يكونُ للأشياءِ المحسوسةِ، ولا لشيءٍ مِنَ الأجناسِ الداخلةِ تحتَ هذا الكليِّ التي نسبتُها إليهِ نسبةُ الجزئياتِ إلى أخصِّ كليّ يوجدُ في الجنسِ الواحدِ. ثمّ قالَ: "فمِنْ هذهِ الأشياءِ يتبينُ للناظرِ أنهُ ليسَ شيءٌ مِنَ التي تحملُ بنوعٍ مشتركٍ يدلُّ على هذا الشيءِ، وإنما يدلُّ على مثلِ هذا الشيءِ"، يريدُ:- وذلكَ أنهُ ليسَ شيءٌ مِنَ الكلياتِ المحمولةِ مِنْ طريقِ ما هوَ على الشيءِ المشارِ إليهِ يدلُّ عليه مِنْ حيثُ هوَ مشارٌ إليهِ وبما هوَ شخصٌ ما، بلْ مِنْ حيثُ فيهِ طبيعةٌ مماثلةٌ للطبيعةِ التي في كلِّ واحدٍ مِنَ الأشخاصِ الداخلةِ تحتَ ذلكَ الكليِّ، أعني المشتركةَ سوى الطبيعةِ التي تخصُّ واحداً واحداً منها. وقولهُ: "فإنهُ تعرضُ أشياءُ كثيرةٌ أخرُ والإنسانُ الثالثُ"، يريدُ:- فإنهُ يلزمُ هذا القولَ محالاتٌ كثيرةٌ غيرُ هذهِ التي ذكرناها، ومنها أنهُ يلزمُ أنْ يكونَ ههنا إنسانٌ ثالثٌ، لأنهُ إنْ كانَ مِنَ الإنسانِ المعقولِ والإنسانِ المحسوسِ مجموعٌ واحدٌ، فسيلزمُ أنْ يكونَ مجموعُهما إنساناً ثالثاً، كما أنّ الشيءَ المجموعَ مِنْ جوهرينِ يلزمُ أنْ يكونَ مجموعُهما جوهراً ثالثاً، وبالجملةِ كلُّ طبيعةٍ كانتْ مجموعةً مِنْ طبيعتينِ متفقتينِ يلزمُ ضرورةً أنْ تكونَ طبيعةُ المجتمعِ منها شيءٌ مِنْ طبيعةِ التي منها تركبَ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٩

وأيضاً ذلكَ بيّنٌ بهذا النوعِ فإنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ جوهرٌ من جواهرَ إذْ هيَ واحدٌ كالتي بالفعلِ فإنَّ الاثنينِ اللذينِ هما بالفعلِ على هذهِ الحالِ لا تكونُ في

وقتٍ ما واحداً بالفعلِ بلْ إنْ كانتْ اثنينِ بالقوةِ ستكونُ واحداً مثلَ ما تكونُ المضعفةُ من نصفينِ بالقوةِ فإنَّ الفعلَ يفصلُ فإذا الجوهرُ لا يكونُ واحداً من جواهرَ هيَ هيَ بالفعلِ وبهذا النوعِ قالَ ديمقراطس قولاً صحيحاً فإنَّهُ قالَ إنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ واحدٌ من اثنينِ أو اثنانِ من واحدٍ فإنَّهُ كانَ يصيرُ جواهرَ الأعظامِ التي لا تتجزأ وهوَ بيّنٌ أنَّهُ يكونُ مثلَ ذلكَ في العددِ أيضاً إنْ كانَ هذهِ آحاداً كما يقولُ بعضُ الناسِ الاثنينِ أو التي ليسَ فيها الوحدةُ بالفعلِ.

ترجمة حديثة: وأيضًا، يتضح الأمر على هذا النحو: فمن المستحيل أن يتألف الجوهر من جواهر موجودة فيه على جهة "الفعل". فالشيئان الموجودان بالفعل على هذا النحو لا يكونان أبدًا شيئًا واحدًا بالفعل، ولكن إذا كانا اثنين "بالقوة"، فيمكن أن يكونا واحدًا، مثل "الضِعف" [الخط المزدوج] المتألف من نصفين بالقوة، ذلك أن "الفعل" يفصل. ولهذا، إذا كان الجوهر واحدًا، فلن يتألف من جواهر موجودة فيه [بالفعل]، وهو ما قاله ديموقريطس بحق؛ إذ يقول إنه من المستحيل أن يصير الواحد من اثنين، أو الاثنان من واحد. لأنه يجعل "المقادير غير المنقسمة" جواهر. فمن الواضح إذن أن الأمر سيجري على نحو مماثل في "العدد"، إذا كان العدد تركيبًا من وحدات، كما يقول البعض. فإما أن "الاثنينية" [العدد اثنين] ليست واحدًا، أو أن "الوحدة" [الواحد] لا توجد فيها بالفعل.

التّفسيرُ

قولُهُ: "وأيضاً ذلكَ بيّنٌ بهذا النوعِ فإنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونُ جوهرٌ من جواهرَ إذْ هيَ واحدٌ كالتي بالفعلِ"، يريدُ:- وبيّنٌ أيضاً بنوعٍ آخرَ من البيانِ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ جوهرٌ واحدٌ بالفعلِ من جوهرينِ اثنينِ بالفعلِ وإنَّما أرادَ أنَّ هذا يلزمُ إنْ كانَ الكليُّ جزءَ جوهرٍ من الشخصِ المشارِ إليهِ سوى الجوهرِ الذي يخصُّهُ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الاثنينِ اللذينِ هما بالفعلِ على هذهِ الحالِ لا تكونُ في وقتٍ ما واحداً بالفعلِ"، يريدُ:- والسببُ في ذلكَ أنَّهُ لا يوجدُ شيئانِ اثنانِ بالفعلِ يكونُ منهما في وقتٍ من الأوقاتِ شيءٌ واحدٌ بالفعلِ وهما اثنانِ فيهِ بالفعلِ.

ثمَّ قالَ: "بلْ إنْ كانتْ اثنينِ بالقوةِ ستكونُ واحداً مثلَ ما تكونُ المضعفةُ من نصفينِ بالقوةِ فإنَّ الفعلَ يفصلُ"؛ يريدُ:- بلِ الذي يجوزُ هوَ أنْ يكونَ شيءٌ واحدٌ بالفعلِ مركباً من شيئينِ هما موجودانِ بالقوةِ في ذلكَ الشيءِ الواحدِ مثلَ الخطِّ الذي هوَ واحدٌ بالفعلِ ضعفٌ لنصفِهِ الذي هوَ بالقوةِ نصفٌ لا نصفٌ بالفعلِ. وقولُهُ "فإنَّ الفعلَ يفصلُ"؛ يريدُ:- إنَّ السببَ في ذلكَ أنَّ الفعلَ يجعلُ الواحدَ منفصلاً أو اثنينِ ولذلكَ لمْ يمكنْ أنْ يكونَ واحدٌ من اثنينِ بالفعلِ لأنَّ الواحدَ متصلٌ والفعلُ يفصلُ.

ثمَّ قالَ: "فإذا الجوهرُ لا يكونُ واحداً من جواهرَ هيَ هيَ بالفعلِ"؛ يريدُ:- فقدْ تبيَّنَ أنَّ الجوهرَ لا يكونُ واحداً وهوَ مركبٌ من جواهرَ كلُّ واحدٍ منها موجودٌ بالفعلِ.

ثمَّ استشهدَ على قولِهِ هذا بقولِ ديمقراطسَ ومدحَهُ لذلكَ، فقالَ: "وبهذا النوعِ قالَ ديمقراطسُ قولاً صحيحاً فإنَّهُ قالَ إنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ واحدٌ من اثنينِ أو اثنانِ من واحدٍ"، يريدُ:- إنَّ ديمقراطسَ كانَ يعترفُ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ جوهرٌ واحدٌ مركبٌ من جوهرينِ.

ثمَّ أتى بالسببِ الذي من قبلِهِ كانَ قولُهُ في هذا صحيحاً وهوَ أنَّهُ كانَ يعتقدُ أنَّ الأشياءَ المركبةَ الموجودةَ هيَ مركبةٌ من أجرامٍ لا تنقسمُ فكانَ لا يقولُ بالاختلاطِ الذي بهِ نرى نحنُ أنَّهُ يمكنُ أنْ يكونَ من جواهرَ كثيرةٍ جوهرٌ واحدٌ فكانَ يعتقدُ في الجواهرِ الطبيعيةِ أنَّها واحدةٌ في الحسِّ لا في العقلِ وكانَ ينكرُ طبيعةَ المتصلِ.

ولمَّا كانَ يلزمُ مثلُ هذا من ركَّبَ الموجوداتِ من العددِ، قالَ: "وهوَ بيِّنٌ أنَّهُ يكونُ مثلَ ذلكَ في العددِ أيضاً إنْ كانَ هذهِ آحاداً كما يقولُ بعضُ الناسِ الاثنينِ أو التي ليسَ فيها الوحدةُ بالفعلِ"، يريدُ:- وهوَ بيِّنٌ أنَّهُ يلزمُ مثلُ هذا القولِ من يقولُ إنَّ الجواهرَ المشارَ إليها هيَ مركبةٌ من أعدادٍ أعني التي هيَ واحدةٌ بالاتصالِ فقولُهُ إنْ كانَ هذهِ آحاداً يشيرُ بها إلى الموجوداتِ أيْ إنْ كانتْ هذهِ الموجوداتُ كما قالَ بعضُ الناسِ مركبةٌ من آحادٍ ثمَّ ذكرَ أقلَّ الأعدادِ التي زعموا أنَّ الموجوداتِ تتركبُ منها فقالَ: "كما يقولُ بعضُ الناسِ الاثنينِ والتي ليسَ فيها الوحدةُ بالفعلِ"، يريدُ:- كما يزعمُ بعضُ الناسِ أنَّ أولَ ما تركبتْ طبيعةُ الموجوداتِ التي ليسَ فيها الوحدةُ بالفعلِ من الاثنينِ فما فوقَها من الأعدادِ وإنَّما أشارَ بذلكَ إلى أنَّهُ يلزمُ هؤلاءِ القومَ إمَّا أنْ يقولوا إنَّ الموجوداتِ التي بالحسِّ ليستْ واحدةً بالفعلِ أو يقولوا إنَّ الآحادَ التي تركبتْ منها ليستْ آحاداً بالفعلِ فيلزمُهُمْ أنْ تختلطَ الأعدادُ وحينئذٍ يتولدُ منها موجودٌ واحدٌ بالفعلِ وذلكَ محالٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٠

وَفيما يَعرِضُ مِنْ ذلكَ تَحيُّرٌ، فَإِنَّهُ إِنْ كانَ لا يُمْكنُ أَنْ يكونَ جَوْهَرٌ البَتَّةَ مِنْ جَواهِرَ بِالفِعْلِ، فَإِذًا لا تَرْكيبَ وَلا لِواحِدٍ مِنَ الجَواهِرِ، وَلكِنْ قَدْ ظَنّوا

أَجْمَعِينَ مِمّا قيلَ أَيْضًا مِنْ قَبْلُ أَنَّ الحَدَّ إِمّا أَنْ يَكونَ لِلْجَوْهَرِ فَقَطْ وَإِمّا أَنْ يَكونَ لَهُ أَكْثَرَ ذلكَ، وَعَلى ما قيلَ الآنَ فَلَيْسَ حَدٌّ لِلْجَوْهَرِ وَلا لِشَيْءٍ آخَرَ البَتَّةَ إِلّا أَنْ يُقالَ إِنَّهُ بِنَوْعٍ ما يَكونُ حَدًّا وَبِنَوْعٍ آخَرَ لا يَكونُ، وَسَيَكونُ هَذا القَوْلُ إِذًا مِنَ الأَقاويلِ الَّتي تُقالُ مِنْ بَعْدُ.

ترجمة حديثة: ولكن ما ينتج عن ذلك يثير شكًا (أو معضلة). فإذا لم يكن من الممكن أن يكون أي جوهر مركبًا من الكليات -لأنها تدل على الكيف لا على الماهية- ولم يكن من الممكن أن يتألف أي جوهر من جواهر [موجودة] بالفعل، فمن المؤكد أن كل جوهر سيكون شيئًا غير مركب. وعليه، لن يكون لأي جوهر حدٌّ (تعريف). ولكن يبدو للجميع، وقد قيل من قبل، أن الجوهر وحده، أو هو بالأخص، ما له حدّ. أما الآن فيبدو أنه حتى هذا [الجوهر البسيط] ليس له حدّ، إذن لن يكون هناك حدٌّ لأي شيء. أم تراه يكون [له حد] من وجه، ولا يكون من وجه آخر؟ وسيتضح ما نقوله بشكل أكبر مما سيأتي لاحقًا.

التّفْسيرُ

يَقولُ إِلّا أَنَّهُ قَدْ يَعرِضُ شَكٌّ فيما قيلَ مِنْ أَنَّهُ لا يُمكِنُ أَنْ يَكونَ جَوهرٌ واحِدٌ مِنْ جَواهِرَ أَكْثَرَ مِنْ واحِدٍ بِالفِعلِ، فَإِنَّهُ إِنْ كانَ الأَمرُ كَذلكَ فَقَدْ يُظَنُّ أَنَّ الجواهِرَ بَسيطَةٌ وَأَنَّهُ لا يوجَدُ جَوهَرٌ مُرَكَّبٌ، وهذا هوَ الَّذي دَلَّ عليه بِقَولِه: "وَفيما يَعرِضُ مِنْ ذلكَ تَحيُّرٌ" إِلى قَوْلِهِ "لا تَرْكيبَ وَلا لِواحِدٍ مِنَ الجَواهِرِ". ثُمَّ قالَ: "وَلَكِنْ قَدْ ظَنّوا أَجْمَعينَ مِمّا قيلَ أَيْضًا مِنْ قَبْلُ أَنَّ الحَدَّ إِمّا أَنْ يَكونَ لِلْجَوْهَرِ فَقَطْ وَإِمّا أَنْ يَكونَ لَهُ أَكْثَرَ ذلكَ" يُريدُ:- ولكنْ قدْ ظنّوا أَنَّ الجواهِرَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ قَبْلِ اعترافِهِمْ أَنَّ الحُدودَ تَدُلُّ على التركيبِ، وَأَنَّ الحُدودَ إِمّا أَنْ تَكونَ لِلْجواهِرِ

فقطْ وَإمّا أَنْ تكونَ أَكثرَ ذلكَ لَها. ثُمَّ قالَ: "وَعَلى ما قيلَ الآنَ فَلَيْسَ حَدٌّ لِلْجَوْهَرِ وَلا لِشَيْءٍ آخَرَ البَتَّةَ" يُريدُ:- وعَلى ما لَزِمَ القولَ الأَوَّلَ منْ أَنَّ الجواهِرَ ليسَ تتركَّبُ ليسَ يكونُ لشيْءٍ من الجواهِرِ حدٌّ. وقوْلُهُ: "إِلّا أَنْ يُقالَ إِنَّهُ بِنَوْعٍ ما يكونُ حَدًّا وَبِنَوْعٍ آخَرَ لا يكونُ" يُريدُ:- إِلّا أَنْ نَقولَ إِنَّ بِنوعٍ ما منَ المرَكَّباتِ تكونُ الحدودُ وبنوْعٍ ما لا تكونُ. ثُمَّ قالَ: "وَسَيكونُ هَذا القَوْلُ مِنَ الأَقاويلِ الَّتي تُقالُ مِنْ بَعْدُ" يُريدُ:- وَسيتَبَيَّنُ لأَيِّ نَوْعٍ مِنَ المرَكَّباتِ توجدُ الحدودُ ولأَيِّها لا توجدُ، وَإِنَّما يُريدُ:- أَنَّ الحدودَ تَدُلُّ عَلى جواهِرَ كَثيرَةٍ بِالقوَّةِ واحدَةٍ بِالفعلِ، وهذا قدْ بيَّنهُ وَلَكنَّهُ وعدَ بِاسْتِقْصاءِ الفَحْصِ عَنْهُ وهيَ المرَكَّباتُ مِنْ أَجزاءٍ هِيَ بِالقوَّةِ في المرَكَّباتِ لا المرَكَّباتُ مِنْ أَجزاءٍ هِيَ مِنْ جهةٍ كَمِّيَّةٍ وَهي المرَكَّباتُ.

الفصل السادس عشر: في الشناعات التي تلزم القائلين بأن المُثُل جواهر مفارقة، وبأنها تتركب من الجنس والفصول

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥١

وَمِنْ هَذا ظَهَرَ ما يَعرِضُ لِلَّذينَ يَقولونَ الصُوَرَ، يَعْني المُثُلَ، جَواهِرُ وَأَنَّها مُفارِقَةٌ، وَالَّذينَ يَقولونَ مَعَ هَذا أَنَّ الصورَةَ مِنَ الجِنْسِ وَالفُصولِ، فَإِنَّهُ إِنْ كانَتِ الصورَةُ وَالحَيَوانُ في الإِنْسانِ وَالفَرَسِ فَهِيَ إِمّا أَنْ تكونَ شَيْئًا واحِدًا هُوَ هُوَ بِالعَدَدِ وَإِمّا أَنْ تكونَ غَيْرًا وَغَيْرًا وَهُوَ بَيِّنٌ أَنَّهُما بِالكَلِمَةِ كِلاهُما واحِدٌ، فَإِنْ كانَ شَيْءٌ ما إِنْسانٌ وَهُوَ بِذاتِهِ هَذا وَهُوَ مُفارِقٌ أَيْضًا فَبِاضْطِرارٍ وَالَّتي مِنْهُ مِثْلُ الحَيَوانِ

أَنْ يَدُلَّ عَلى هَذا الشَيْءِ وَأَنْ يَكونَ مُفارِقًا بِالجَوْهَرِ، فَإِذًا وَالحَيَوانُ أَيْضًا إِنْ كانَ هُوَ هُوَ بِعَيْنِهِ في الفَرَسِ وَالإِنْسانِ أَيْضًا كَما لَيْسَ هُوَ هُوَ بِنَوْعٍ ما فَكَيْفَ يُمْكِنُهُمْ أَنْ يُصَيِّروهُ مُفارِقًا وَأَنْ يَكونَ واحِدًا وَلِمَ لا يَكونُ مُفارِقًا لَهُ الحَيَوانُ بِعَيْنِهِ؟

ترجمة حديثة: ومن هذه الأمور نفسها يتضح أيضًا ما يلزم أولئك الذين يقولون إن المُثُل [الأفلاطونية] هي جواهر ومفارقة في آن واحد، وأنهم كذلك يجعلون الصورة مركبة من الجنس والفصل. فإنه إن كانت الصورة و"الحيوان" موجودين في الإنسان وفي الفرس، فإما أن يكونا شيئًا واحدًا بالعدد، أو مختلفين. (فإن هذا واضح بالنظر العقلي. [لا بد أن يكونا] واحدًا، ذلك أن من يذكره في كليهما سيقدم نفس القول [أو التعريف]). فإذا كان إنسان ما هو "ما هو" بذاته [أي ماهيته] ومفارقًا، فمن الضروري أن تكون تلك الأشياء التي يتركب منها (مثل الحيوان وذي القدمين) تدل هي أيضًا على "ما هو"، وأن تكون مفارقة وجواهر، مثل "الحيوان" نفسه. فإذا كان [الحيوان] هو الشيء نفسه والواحد بعينه في الفرس أيضًا، كما أنت هو أنت بالنسبة لنفسك، فكيف يكون واحدًا في موجودات مفارقة؟ ولماذا لا يكون هذا "الحيوان" موجودًا أيضًا بمعزل عن نفسه؟

التّفسيرُ

قَوْلُهُ: "وَمِنْ هَذا ظَهَرَ ما يَعرِضُ لِلَّذينَ يَقولونَ الصُوَرَ يَعْني المُثُلَ جَواهِرَ وَأَنَّها مُفارِقَةٌ وَالَّذينَ يَقولونَ مَعَ هَذا أَنَّ الصورَةَ مِنَ الجِنْسِ وَالفُصولِ" يُريدُ:- وَمِنْ هَذا الَّذي تَقَدَّمَ وَالَّذي أَقولُهُ يَظْهَرُ ما يَعرِضُ مِنَ المُحالِ لِلَّذينَ يَقولونَ إِنَّ الأَنْواعَ هِيَ مُثُلٌ وَجَواهِرُ مُفارِقَةٌ وَيَقولونَ مَعَ هَذا إِنَّ الأَنْواعَ تَتَوَلَّدُ مِنَ الأَجْناسِ وَالفُصولِ. ثُمَّ ذَكَرَ المُحالَ الَّذي يَعرِضُ لَهُمْ فَقالَ: "فَإِنَّهُ إِنْ كانَتِ الصورَةُ وَالحَيَوانُ

في الإنْسانِ وَالفَرَسِ فَهِيَ إمّا أَنْ تكونَ شَيْئًا واحِدًا هُوَ هُوَ بِالعَدَدِ وَإمّا أَنْ تكونَ غَيْرًا وَغَيْرًا وَهُوَ بَيِّنٌ أَنَّهما بِالكَلِمَةِ كِلاهُما واحِدٌ" يُريدُ:- فَإنَّهُ إنْ كانَتِ الصورةُ الَّتي هيَ لِلْجِنْسِ في الأَنْواعِ مِثْلُ الحَيَوانِ في الإنْسانِ وَالفَرَسِ، فَإمّا أَنْ تكونَ الحَيَوانِيَّةُ الَّتي فيهِما واحِدَةً بِالعَدَدِ وَإمّا أَنْ تكونَ الَّتي في الفَرَسِ غَيْرَ الَّتي في الإنْسانِ بِإطْلاقٍ وَكِلاهُما مُحالٌ، فَواجِبٌ أَنْ تكونَ فيهِما واحِدَةً بِالعَدَدِ وَالماهِيَّةِ. ثُمَّ قالَ: "فان كان شيء ما انسان وهو بذاته هذا وهو مفارق ايضا فباضطرار والذى منه مثل الحيوان يدل على هذا الشيء وان يكون مفارقا بالجوهر" يُريدُ:- فَإنْ كانَ هُنا إنْسانٌ مُفارِقٌ واحِدٌ بِالعَدَدِ وَمُشارٌ إلَيْهِ وَهُوَ مِثالٌ لِلإنْسانِ الكائِنِ الفاسِدِ، فَباضْطِرارٍ أَنْ يَكونَ الجُزْءُ مِنَ الإنْسانِ المُفارِقِ الَّذي هُوَ مِثالُ الحَيَوانِ الَّذي هُنا أَنْ يَكونَ مَحْمُولًا عَلى الحَيَوانِ الَّذي هُوَ مِثالٌ لَهُ وَأَنْ يَكونَ أَيْضًا مُفارِقًا بِالجَوْهَرِ لِلَّذي هُوَ مِثالٌ لَهُ وَأَنْ يَكونَ واحِدًا بِالعَدَدِ. ثُمَّ قالَ: "فَإذًا وَالحَيَوانُ أَيْضًا إنْ كانَ هُوَ هُوَ بِعَيْنِهِ في الفَرَسِ وَالإنْسانِ أَيْضًا كَما لَيْسَ هُوَ هُوَ بِنَوْعٍ ما فَكَيْفَ يُمْكِنُهُمْ أَنْ يُصَيِّروهُ مُفارِقًا وَأَنْ يَكونَ واحِدًا وَلِمَ لا يَكونُ مُفارِقًا لَهُ الحَيَوانُ بِعَيْنِهِ" يُريدُ:- وَإذا سَلَّموا أَوْ لَزِمَهُمْ أَنَّ الحَيَوانَ هُوَ في الإنْسانِ وَالفَرَسِ واحِدٌ بِنَوْعٍ ما وَهُوَ الواحِدُ بِالجِنْسِ وَلَيْسَ هُوَ فيهِما واحِدًا بِنَوْعٍ ما وَهُوَ الواحِدُ بِالعَدَدِ، فَكَيْفَ يُمْكِنُهُمْ أَنْ يُصَيِّروا ما هُوَ بِالجِنْسِ واحِدٌ مُفارِقًا وَواحِدًا بِالعَدَدِ وَلِمَ لا يَكونُ الحَيَوانُ المُفارِقُ بِعَيْنِهِ الَّذي هُوَ مِثالٌ هُوَ بِعَيْنِهِ الحَيَوانَ الَّذي في المَحْسوسِ فلا يكونُ مثالاً لهُ بل تكونُ الصورُ التي في المحسوساتِ هي المفارقةَ، وإنما قالَ هذا لأنَّ هذا القولَ هو أمكنُ أن يُظنَّ من المثلِ، وهو أن تكونَ الصورُ التي تظهرُ أفعالُها في الموادِّ مفارقةً، وهو يفحصُ عن ذلكَ في بعضِها في العلمِ، وبخاصةٍ النفسُ، ومن النفسِ العقلُ، كما يقولُ أرسطوطاليسُ في غيرِ ما موضعٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٢

وأيضاً إن كانَ بمشاركةِ ذي الرجلينِ وذي أرجلٍ كثيرةٍ أيضاً، فمضطرٌّ أن يعرضَ أن يكونَ فيها الأضدادُ معاً في شيءٍ واحدٍ هو هذا الشيءُ أيضاً، وإلا فبأيِّ نوعٍ إذا قالَ أحدٌ إنَّ الحيوانَ مشاءٌ أو ذو رجلينِ، وخليقٌ أن تكونَ مركبةً أو مماسةً أو مخالطةً، ولكنَّ كلَّها أشخاصٌ لا تنفصلُ، إلا أنَّ لكلِّ واحدٍ منها واحداً آخرَ، فإذًا سيكونُ كقولِ القائلِ إنَّ الأشياءَ التي جوهرُها الحيوانُ غيرُ متناهيةٍ، فإنَّ الإنسانَ من الحيوانِ لا بنوعِ العرضِ، وأيضاً سيكونُ الحيوانُ بعينِه أشياءَ كثيرةً، فإنَّ الجوهرَ هو الحيوانُ الذي في كلِّ واحدٍ ولا يُقالُ لشيءٍ آخرَ، وإلا فسيكونُ الإنسانُ من ذلكَ وذلكَ هو جنسُه، وأيضاً جميعُ الأشياءِ التي منها الإنسانُ فمثلٌ، فإذاً لا يكونُ مثالٌ مقولٌ على آخرَ وعلى آخرَ جوهرٌ لأنَّ ذلكَ لا يمكنُ، فإذاً فسيكونُ الذي هو حيوانٌ كلَّ واحدٍ من التي في الحيواناتِ، وأيضاً من أيِّ شيءٍ يكونُ من هذا وكيفَ من الذي هو حيوانٌ، أو كيفَ يمكنُ أن يكونَ الحيوانُ الذي هو جوهرُ هذا بعينِه غيرَ الذي هو حيوانٌ، وأيضاً تعرضُ هذه الأشياءُ في المحسوساتِ وما هو أشنعُ منها، وإن كانَ لا يمكنُ أن يكونَ على هذهِ الحالِ فبيِّنٌ أنَّها ليستْ لها مثلٌ على الحالِ التي ذكرَ بعضُ الناسِ.

ترجمة حديثة: ثم إنه إذا شارك [المثال الواحد] في "ذي القدمين" و"متعدد الأقدام"، لزم شيء مستحيل، إذ ستجتمع الأضداد في الشيء الواحد والذات الواحدة في آنٍ واحد. وإن لم يشارك، فكيف السبيل عندما يقول أحدهم إن [الإنسان] حيوان وذو قدمين أو ماشٍ على قدمين؟ ولكن ربما

تتركب [المُثل مع بعضها] أو تتلامس أو تمتزج. غير أن كل هذه الأمور غير لائقة (أو محالة). بل [سيقال إن الحيوان] مختلف في كل واحد. إذن، ستكون الأشياء التي جوهرها هو "الحيوان" لا نهائية، إن جاز التعبير، لأن الإنسان ليس من الحيوان على سبيل العَرَض. وكذلك، سيكون "الحيوان" نفسه أشياء كثيرة، لأن "الحيوان" الذي في كل واحد هو جوهر، إذ لا يُقال على سبيل شيء آخر. وإن لم يكن كذلك، فسيكون الإنسان مُشتقًا منه [أي من الحيوان]، وسيكون "الحيوان" جنسه. وكذلك كل الأشياء التي يتركب منها الإنسان ستكون مُثُلاً. فلا يكون إذًا مثال لشيء وجوهرًا لشيء آخر، فهذا مستحيل. إذن، سيكون "الحيوان" نفسه واحدًا من الأشياء الموجودة في الحيوانات. وكذلك، سيكون هذا الشيء نفسه [أي الإنسان] مُشتقًا من شيء ما؛ فكيف يكون الحيوان مُشتقًا منه، أو كيف يمكن أن يكون هناك حيوان هو هذا الجوهر نفسه، بمعزل عن "الحيوان" ذاته؟ ثم إن هذه الأمور [المحالة] وما هو أشنع منها تلزم في المحسوسات أيضًا. فإذا كان من المستحيل أن تكون الأمور على هذا النحو، فمن الواضح أنه لا وجود لمُثُلٍ لها على النحو الذي يقوله البعض.

التّفْسيرُ:

قولُه: "وأيضاً إن كانَ مشاركةَ ذي الرجلينِ وذي أرجلٍ كثيرةٍ فمضطرٌّ أن يعرضَ أن يكونَ فيها الأضدادُ معاً في شيءٍ واحدٍ هو هذا الشيءُ أيضاً" يريدُ:- وإن كانَ يشتركُ في شيءٍ واحدٍ بالعددِ وهو الحيوانُ ذو الرجلينِ وذو الأرجلِ الكثيرةِ وجميعُ الأنواعِ التي تنفصلُ من قبلِ فصولِ الرجلِ، فقد يجبُ أن يجتمعَ في ذلكَ الشيءِ الواحدِ الأضدادُ معاً.

ثمَّ قالَ: "وإلا فبأيِّ نوعٍ إذا قالَ أحدٌ إنَّ الحيوانَ مشاءٌ ذو رجلينِ" يريدُ:- وإلا فكيفَ يتوهمُ أحدٌ أنَّ شيئاً واحداً بالعددِ مثلَ الحيوانِ مثلاً يوجدُ فيهِ النوعُ من الحيوانِ المشاءِ برجلينِ والمشاءِ بأكثرَ من رجلينِ.

ثمَّ قالَ: "وخليقٌ أن تكونَ مركبةً أو مماسةً أو مخالطةً ولكنَّ كلَّها أشخاصٌ لا تنفصلُ إلا أنَّ لكلِّ واحدٍ منها واحداً آخرَ" يريدُ:- ولكنْ خليقٌ إنْ توهمتْ أشياءُ كثيرةٌ في شيءٍ واحدٍ بالعددِ، إذا كانَ ذلكَ الشيءُ القابلُ منقسماً بالكميةِ، أن تكونَ تلكَ الأشياءُ من الأشياءِ المركبةِ في شيءٍ واحدٍ أو المتماسةِ أو تكونَ مختلطةً، ولكنْ مع هذا تكونُ غيرَ منفصلةٍ بعضُها عن بعضٍ، ويكونُ لكلِّ واحدٍ منها طبيعةٌ غيرُ طبيعةِ الآخرِ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً سيكونُ كقولِ القائلِ إنَّ الأشياءَ التي جوهرُها الحيوانُ غيرُ متناهيةٍ فإنَّ الإنسانَ من الحيوانِ لا بنوعِ العرضِ" يريدُ:- فإذاً سيلزمُ هذا أن يكونَ الحيوانُ المفارقُ الذي هو واحدٌ بعينِه جوهراً لأشياءَ غيرِ متناهيةٍ وهي الأنواعُ القائمةُ بهِ، فإنَّ الإنسانَ والفرسَ وسائرَ أنواعِ الحيوانِ هو جوهرٌ لها لا بنوعِ العرضِ وهو شبيهٌ بالعنصرِ، ولذلكَ قالَ: "فإنَّ الإنسانَ من الحيوانِ لا بنوعِ العرضِ".

ثمَّ قالَ: "وأيضاً سيكونُ الإنسانُ من ذلكَ وذلكَ هو جنسُه وأيضاً جميعُ الأشياءِ التي منها الإنسانُ" يريدُ:- وأيضاً سيكونُ الإنسانُ المفارقُ من ذلكَ الحيوانِ المفارقِ وذلكَ المفارقُ يكونُ جنسَه، وكذلكَ يلزمُ في سائرِ الأشياءِ التي منها الإنسانُ وليستْ شيئاً آخرَ غيرَ الأجناسِ التي تقومتْ منها ذاتُه.

ثمَّ قالَ: "فإذاً لا يكونُ مثالٌ مقولٌ على آخرَ وعلى آخرَ جوهرٌ لأنَّ ذلكَ لا يمكنُ" يريدُ:- فيكونُ الحيوانُ وغيرُ ذلكَ من الأجناسِ التي منها الإنسانُ محمولاً

من طريقِ ما هو على أشياءَ كثيرةٍ، ولا يمكنُ فيما هو مثالٌ قائمٌ بنفسِه أيْ جوهرٌ واحدٌ بالعددِ أن يُحملَ على أشياءَ كثيرةٍ.

وقولُه: "فإذاً سيكونُ الذي هو حيوانٌ كلَّ واحدٍ من التي في الحيواناتِ" يريدُ:- إلا أن يجوزَ اتحادُ الواحدِ بالعددِ الذي هو الحيوانُ فجميعُ أنواعِ الحيوانِ الموجودةِ فيهِ حتى تكونَ كلُّها شيئاً واحداً بعينِه وذلكَ غايةُ الاستحالةِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً من أيِّ شيءٍ يكونُ من هذا وكيفَ من الذي هو حيوانٌ أو كيفَ يمكنُ أن يكونَ الحيوانُ الذي هو جوهرُ هذا بعينِه غيرَ الذي هو حيوانٌ" يريدُ:- والنوعُ الواحدُ بعينِه من أيِّ شيءٍ يكونُ من الحيوانِ المشارِ إليهِ الذي هو واحدٌ بالعددِ وغيرُ منقسمٍ، وكيفَ يمكنُ أن يكونَ الشيءُ الذي هو من الحيوانِ جوهرَ النوعِ الواحدِ بعينِه غيرَ الحيوانِ بأسرِه، يريدُ:- أنَّ الحيوانَ ليسَ يمكنُ فيهِ القسمةُ بالكميةِ بل إنِ انقسمَ فحدُّ الكلِّ والجزءِ واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُ هذه الأشياءِ في المحسوساتِ وما هو أشنعُ منها" يريدُ:- وبعضُ هذهِ المحالاتِ في المحسوساتِ إذا وُضعتْ على موافقةِ مثالاتِها. ثمَّ قالَ: وإنْ كانَ لا يمكنُ أنْ يكونَ على هذهِ الحالِ فليستْ لها مثلٌ. يريدُ: وإنْ كانَ ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ المحسوساتُ على هذهِ الحالِ، أيْ مركّبةً منْ جواهرَ منفصلةٍ بعضُها منْ بعضٍ موجودةٍ في جوهرٍ واحدٍ بالعددِ، فبيّنَ أنّهُ ليسَ لها مثلٌ على النحوِ الذي ذكرَهُ بعضُ الناسِ. يريدُ: بذلكَ النحوِ الذي ذكرَهُ هاهنا، وهوَ أنْ يكونَ هاهنا مثالاتٌ وأنْ تكونَ الجواهرُ هيَ الكليّاتُ.

الفصل السابع عشر: في أنه لا حد للأشخاص (الجزئيات)، وبالتالي لا حد للمُثُل أيضاً

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٣

وإذ الجوهرُ الكليُّ والكلمةُ آخرُ وآخرُ، أعني أنَّ بعضَها جوهرٌ بهذا النوعِ أنَّ الكلمةَ مجامعةٌ للعنصرِ وبعضَها كليّةُ الكلمةِ، فجميعُ التي تقالُ على هذهِ الحالِ لها فسادٌ وكونٌ أيضاً، وأمّا الكلمةُ التي بهذا النوعِ فليسَ لها فسادٌ، وذلكَ أنّهُ ليسَ يمكنُ كونٌ، فإنَّ إنيّةَ البيتِ لا تكونُ بلْ تكونُ الإنيّةُ التي لهذا البيتِ، فهذهِ الأشياءُ هيَ وليسَ هيَ منْ غيرِ كونٍ أوْ فسادٍ، وقدْ تبيّنَ أنَّ هذهِ الأشياءُ لا تولّدُ شيئاً ولا تصنعُ، ولذلكَ ليسَ لا حدٌّ ولا برهانٌ للجواهرِ الجزئيّةِ المحسوسةِ، وذلكَ أنَّ لها عنصراً لهُ طبعٌ يمكنهُ أنْ يكونَ وأنْ لا يكونَ، ولذلكَ تفسدُ جميعُ جزئيّاتِ هذهِ الأشياءِ، وإنْ كانَ البرهانُ منْ الأشياءِ المضطرّةِ والحدُّ الصحيحُ أيضاً، فكما لا يمكنُ أنْ يكونَ علمٌ ولا جهلٌ لما لمْ يمكنْ مثلُ هذا بلْ هوَ بالظنِّ، كذلكَ لا يكونُ برهانٌ ولا حدٌّ للذي يمكنُ أنْ يكونَ بنوعٍ آخرَ بلْ هوَ بالظنِّ، فبيّنَ إذاً أنّهُ لا يكونُ لها لا حدٌّ ولا برهانٌ، فإنَّ التي تفسدُ ليستْ بيّنةً عندَ الذينَ لهمْ المعرفةُ إذا هيَ ذهبتْ عنْ الحسِّ، وتكونُ الكلمةُ محفوظةً في النفسِ ولا يكونُ لها بعينها لا حدٌّ ولا برهانٌ، ولذلكَ ينبغي لأصحابِ الحدودِ ألّا يجهلوا أنّهُ إذا كانَ أحدٌ يحدُّ شيئاً منْ الجزئيّاتِ إنّما هوَ أنْ يبقى الشيءُ أبداً، وذلكَ أنّهُ لا يمكنُ أنْ يحدَّ ولا يحدَّ أيضاً مثالٌ واحدٌ منْ المثلِ لأنَّ المثالَ منْ الجزئيّاتِ كما قالوا وهوَ مفارقٌ.

ترجمة حديثة: ولما كان الجوهر على نحوين، أحدهما هو المركب الكلي، أي القول [الصورة أو الماهية] مع المادة، والآخر هو القول بذاته [أو الصورة المجردة]. فكل ما يُقال على النحو الأول [المركب]، فإنه يلحقه الفساد، إذ يلحقه الكون أيضًا. أما القول [الصورة]، فلا يلحقه الفساد على هذا النحو، إذ ليس له كون (فليس "كون البيت" هو ما يحدث، بل "كون هذا البيت" بعينه)، بل هي [أي الماهيات أو الصور] توجد ولا توجد بلا كون ولا فساد؛ وقد تبين أنه لا أحد يُكوّنها أو يصنعها. ولهذا السبب أيضًا، لا يوجد حَدٌّ ولا برهان لل جواهر المحسوسة الشخصية، لأن لها مادة طبيعتها من شأنها أن تقبل الوجود واللاوجود، ولهذا فإن جميع جزئياتها قابلة للفساد. فإذا كان البرهان والحدّ العلمي يتعلقان بالضروريات، ولا يمكن [للعلم أن يتعلق بالمتغير]، كما أنه لا يمكن أن يكون لدينا علم تارة وجهل تارة أخرى بنفس الشيء، بل هذا [التغير] هو من شأن الظن، فكذلك لا برهان ولا حدّ [للمتغير]، بل الظن هو الذي يتعلق بما يمكن أن يكون على حال أخرى. من الواضح إذن أنه لا برهان ولا حدّ لتلك [الجزئيات الفاسدة]. فالأشياء الفاسدة لا تكون واضحة لمن لديهم علم بها عندما تغيب عن حواسهم، ومع أن الأقوال [التعريفات] محفوظة في النفس، فلن يكون هناك بعد ذلك لا حدّ ولا برهان. ولهذا، عندما يريد شخص ما أن يحدّد أيًا من الجزئيات، يجب ألا يغفل عن أن [هذا الحد] يمكن دائمًا إبطاله، لأنه لا يمكن تحديدها. ولا يمكن تحديد أي مثال [أفلاطوني] أيضًا، لأن المثال، كما يقولون، هو مثال للجزئيات، وهو مفارق.

التّفسيرُ

قولهُ: "وإذ الجوهرُ الكليُّ والكلمةُ آخرُ وآخرُ. يريدُ: بالجوهرِ الكليِّ الذي هوَ كلٌّ، أيْ المجموعُ منْ المادةِ والصورةِ الشخصيّةِ وهوَ الشخصُ المشارُ إليهِ"، ويريدُ بالكلمةِ الجوهرَ الذي يدلُّ عليه الحدُّ وهوَ الصورةُ، فكأنّهُ قالَ: وإذ الجوهرُ الذي يقالُ على المشارِ إليهِ غيرُ الجوهرِ الذي يقالُ على صورةِ الجوهرِ المشارِ إليهِ.

ثمَّ فسّرَ هذينِ المعنيينِ فقالَ: "أعني أنَّ بعضَها جوهرٌ بهذا النوعِ أنَّ الكلمةَ مجامعةٌ للعنصرِ وبعضَها كليّةُ الكلمةِ"؛ يريدُ: أعني أنَّ أحدَهُما يقالُ فيهِ إنّهُ جوهرٌ منْ جهةِ أنّهُ مجموعُ الكلمةِ والعنصرِ، أيْ مجموعٌ منْ المادةِ والصورةِ المشارِ إليها التي في العنصرِ، والثاني هوَ الصورةُ الكليّةُ التي يدلُّ عليها الحدُّ.

ثمَّ قالَ: "فجميعُ التي تقالُ على هذهِ الحالِ لها فسادٌ وكونٌ"؛ يريدُ: فالجوهرُ الذي يقالُ على مجموعِ المادةِ والصورةِ وهوَ المجموعُ منْ كليهما فهوَ الذي لهُ الكونُ والفسادُ، وأمّا الجوهرُ الذي يدلُّ عليه الحدُّ فليسَ لهُ كونٌ ولا فسادٌ.

ثمَّ قالَ: "وأمّا الكلمةُ التي بهذا النوعِ فليسَ لها فسادٌ"؛ يريدُ: وأمّا الحدُّ الذي يدلُّ على مثلِ هذا النوعِ منْ الموجودِ الذي هوَ الصورةُ فليسَ لهُ فسادٌ وذلكَ أنْ ليسَ لهُ كونٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ إنيّةَ البيتِ لا تكونُ بلْ تكونُ الإنيّةُ التي لهذا البيتِ"؛ يريدُ: فإنَّ ماهيّةَ البيتِ المطلقةَ ليسَ لها كونٌ بلْ الكونُ إنّما هوَ الموجودُ الذي لهذا البيتِ المشارِ إليهِ.

ثمَّ قالَ: "فهذهِ الأشياءُ هيَ وليسَ هيَ منْ غيرِ كونٍ أوْ فسادٍ"؛ يريدُ: أنَّ الجواهرَ الجزئيّةَ هيَ موجودةٌ وليسَ هيَ موجودةٌ منْ غيرِ كونٍ أوْ فسادٍ.

وقولهُ: "وقدْ تبيّنَ أنَّ هذهِ الأشياءُ لا تولّدُ شيئاً ولا تصنعُ"؛ يريدُ: بذلكَ الكليّاتِ.

وقولهُ: "ولذلكَ ليسَ لا حدٌّ ولا برهانٌ للجواهرِ الجزئيّةِ المحسوسةِ"؛ يريدُ: منْ قبلِ كونِها وفسادِها.

ثمَّ أتى بالعلةِ التي منْ قبلِها لحقَها الكونُ والفسادُ أعني الأشخاصَ فقالَ: "وذلكَ أنَّ لها عنصراً لهُ طبعٌ يمكنهُ أنْ يكونَ وألّا يكونَ ولذلكَ تفسدُ جزئيّاتُ جميعِ هذهِ الأشياءِ"؛ يريدُ: وإنّما وجبَ أنْ تفسدَ الأشياءُ المشارُ إليها هاهنا منْ قبلِ أنَّ لها هيولى يمكنُها أنْ تقبلَ الصورةَ في وقتٍ وتتخلّى عنها في وقتٍ آخرَ.

وقولهُ: "وإنْ كانَ البرهانُ منْ الأشياءِ المضطرّةِ والحدُّ الصحيحُ فكما لا يمكنُ أنْ يكونَ علمٌ ولا جهلٌ لما لمْ يكنْ مثلُ هذا بلْ هوَ بالظنِّ كذلكَ لا يمكنُ أنْ يكونَ برهانٌ ولا حدٌّ للذي يمكنُ أنْ يكونَ بنوعٍ آخرَ بلْ هوَ بالظنِّ"؛ يريدُ: وإنْ كانَ البرهانُ والحدُّ الصحيحُ يجبُ أنْ يكونَ منْ الأمورِ الضروريّةِ الدائمةِ، فبيّنَ أنّهُ كما لا يمكنُ أنْ يكونَ علمٌ ولا جهلٌ لما ليسَ بضروريٍّ بلْ ظنٌّ، كذلكَ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ علمٌ للأشياءِ التي يمكنُ أنْ تكونَ بحالٍ ويمكنُ أنْ تكونَ بخلافِهِ.

ولمّا وضعَ أنَّ العلومَ هيَ في أمورٍ ضروريّةٍ أخذَ يبيّنُ أنْ ليسَ يوجدُ في الأشياءِ المتغيّرةِ علمٌ ضروريٌّ فقالَ: "فبينَ إذًا أنهُ لا يكونُ لها لا حدٌّ ولا برهانٌ، يعني للأمورِ المتغيرةِ الكائنةِ الفاسدةِ"؛ ثمَّ قالَ: فإنَّ التي تفسدُ ليستْ بينةً عندَ الذينَ لهمْ المعرفةُ، يريدُ:- فإنَّ الجزئياتِ إنما يقعُ العلمُ بها ما دامتْ تحتَ الحواسِ، فإذا غابتْ عنِ الحواسِ أمكنَ أنْ تفسدَ، فليسَ يبقى عندَ ذلكَ المعرفةُ بوجودِها عندَ الذينَ أحسوها موجودةً، بلْ يبقى ظنٌّ فقطْ. وقولهُ: "وتكونُ الكلمةُ محفوظةً في النفسِ ولا يكونُ لها بعينِها لا حدٌّ ولا برهانٌ"، يريدُ:- أنَّ المحسوسَ إذا غابَ عنِ الحسِّ بقيَ تصورُهُ في النفسِ، لا على أنهُ موثوقٌ بوجودِهِ في حالِ غيبتِهِ عنِ الحسِّ، فلذلكَ لا يكونُ للمحسوساتِ لا حدٌّ ولا برهانٌ، لكونِ وجودِهِ ظنًّا في

غيبتِهِ. وقولهُ: "ولذلكَ لا ينبغي لأصحابِ الحدودِ أنْ يجهلوا أنهُ إذا كانَ أحدٌ يحدُّ شيئًا منَ الجزئياتِ أنهُ إنما هوَ أنْ يبقى الشيءُ أبدًا"، يريدُ:- ولذلكَ لا ينبغي للذينَ يحدونَ أنْ يجهلوا أنهُ لوْ كانَ حدٌ للجزئياتِ لوجبَ أنْ يكونَ الجزئيُّ باقيًا. وقولهُ: "وذلكَ أنهُ لا يمكنُ أنْ يحدَّ، يعني الجزئيَّ بما هوَ جزئيٌّ، وإنْ كانَ أزليًّا فليسَ يمكنُ حدُّهُ"، ولذلكَ قالَ: "ولا يحدُّ أيضًا مثالٌ منَ المثلِ، لأنَّ المثالَ منَ الجزئياتِ كما قالوا وهوَ مفارقٌ"، يريدُ:- وإذا لمْ تكنِ الجزئياتُ بما هيَ جزئياتٌ لها حدودٌ، وكانتِ المثلُ التي يقولُ بها القائلونَ جزئياتٍ منْ جهةِ أنها موجودةٌ خارجَ النفسِ، فقدْ يلزمُ ألا يكونَ لها حدودٌ، وإنما قالَ ذلكَ لأنهمْ أدخلوا المثلَ منْ قبلِ الحدودِ، وذلكَ أنهمْ قالوا الحدودُ هيَ لأشياءَ باقيةٍ، والجزئياتُ غيرُ باقيةٍ، فوجبَ أنْ يكونَ ههنا أشياءُ باقيةٌ وهيَ المثلُ والصورُ، فهوَ يعرفهُمْ ههنا أنَّ الحدودَ لأشياءَ باقيةٍ منْ جهةِ ما هيَ كلياتٌ لا جزئياتٌ، وإذا وضعوا الكلياتِ مفارقةً لزمَ أنْ تكونَ جزئياتٍ فليسَ ينتفعُ بها في الحدِّ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٤

ومضطرٌّ أنْ تكونَ الكلمةُ منْ أسماءَ، والذي لا يحدُّ لا يضعُ اسمًا، لأنهُ لا يكونُ معروفًا إنْ صنعَ. وأما الأسماءُ الموضوعةُ فهيَ مشتركةٌ لجميعِ الأشياءِ، فإذًا مضطرٌّ أنْ يكونَ هذا الشيءُ آخرَ أيضًا. وإنْ حدَّ أحدٌ شيئًا فإنهُ يقولُ إنهُ حيوانٌ أوْ مهزولٌ أوْ أبيضُ أوْ شيءٌ آخرُ هوَ لشيءٍ آخرَ أيضًا. وإنْ قالَ قائلٌ إنهُ ليسَ شيءٌ يمنعُ أنْ تكونَ هذهِ كلُّها مفترقةً لأشياءَ كثيرةٍ، وأنْ تكونَ معًا لهذا الشيءِ وحدَهُ. فإذًا إما أولًا فتكونُ لاثنينِ، مثلَ حيوانٍ ذي رجلينِ للحيوانِ ولذي الرجلينِ، وهذا مضطرٌّ أنْ يكونَ في المؤبدةِ التي هيَ قبلُ وهيَ أجزاءُ المركبِ،

وأنْ تكونَ أيضًا مفارقةً إنْ كانَ الإنسانُ مفارقًا، فأما ألا يكونَ ولا واحدٌ وإما أنْ يكونَ كلاهما، فإنْ لَمْ يكنْ ولا واحدٌ فلا يكونُ الجنسُ غيرَ الصورةِ، وإنْ كانَ فالفصلُ أيضًا قبلُ بالآنيةِ، وهذهِ لا يبيدُ بعضُها بعضًا.

ترجمة حديثة: من الضروري أن يكون القول [التعريفي] مركباً من الأسماء. ولكن مَن يضع الحدّ لا يخترع اسماً جديداً، وإلا كان [هذا الاسم] مجهولاً. أما الألفاظ التي تُستخدم [في التعريف]، فهي مشتركة بين الجميع. فمن الضروري إذن أن توجد مثل هذه [الصفات] في أشياء أخرى. فلو عرّفك أحد، لقال "حيوان نحيل" أو "أبيض" أو أي شيء آخر يوجد أيضاً في غيرك.

وإذا قال قائل إنه لا مانع من أن تكون كل صفة على حدة موجودة في أشياء كثيرة، ولكنها مجتمعة لا توجد إلا في هذا الشيء وحده، [فالجواب] أولاً، أنها تصدق أيضاً على كليهما، كمثل "حيوان ذي قدمين" [الذي يصدق] على "الحيوان" و"ذي القدمين". وفي الأشياء الأزلية، من الضروري أيضاً أن تكون [الأجزاء] أسبق [من المركب]، وهي أجزاء للمركب، بل وقابلة للانفصال. فإذا كان هذا الشيء، أي الإنسان، قابلاً للانفصال [عن أجزائه]، فإما أن لا يكون [أي منهما قابلاً للانفصال]، أو كلاهما. فإذا لم يكن أي منهما [قابلاً للانفصال]، فلن يكون الجنس موجوداً بمعزل عن الأنواع. وإن وُجد [الجنس منفصلاً]، فسيوجد الفصل كذلك. وثانياً، [الجواب هو] أن هذه [الأجزاء] أسبق منه في الوجود، وهي لا تفنى بفنائه.

التّفسيرُ:

قولهُ: "ومضطرٌّ أنْ تكونَ الكلمةُ منْ أسماءَ، والذي لا يحدُّ لا يضعُ اسمًا، لأنهُ لا يكونُ معروفًا إنْ صنعَ"، يريدُ:- ومضطرٌّ أنْ تكونَ الحدودُ مركبةً منْ أسماءَ، والذي لا يعرفُ الشيءَ لا يضعُ لهُ اسمًا، لأنهُ لا يمكنهُ أنْ يضعَ اسمًا لما لا يعرفهُ. ثمَّ قالَ: "وأما الأسماءُ الموضوعةُ فهيَ مشتركةٌ لجميعِ الأشياءِ"، يريدُ:- وأما الأسماءُ المأخوذةُ في الحدودِ فهيَ أسماءٌ عامةٌ لجميعِ الأشياءِ المحدودةِ. ثمَّ قالَ: "فإذًا مضطرٌّ أنْ يكونَ هذا الشيءُ آخرَ"، يريدُ:- وإذا كانتْ ههنا أسماءٌ تدلُّ منَ الموجوداتِ على أحوالٍ عامةٍ لكنْ منْ شيءٍ واحدٍ، فباضطرارٍ أنْ يوصفَ هذا الشيءُ بشيءٍ غيرِهِ، يريدُ:- إنَّ منْ هذهِ الجهةِ أمكنَ أنْ يحملَ جوهرٌ على جوهرٍ. ثمَّ قالَ: "وإنْ حدَّ أحدٌ شيئًا فإنهُ يقولُ إنهُ حيوانٌ أوْ مهزولٌ أوْ أبيضُ أوْ شيءٌ آخرُ هوَ لشيءٍ آخرَ"، يريدُ:- ومنْ هذهِ الجهةِ إنْ حدَّ أحدٌ شيئًا فإنهُ يأتي في حدِّهِ بأوصافٍ عاميةٍ، مثلَ أنْ يقولَ في حدِّ شيءٍ ما إنهُ حيوانٌ أبيضُ أوْ مهزولٌ أوْ صفةٌ أخرى أيَّ صفةٍ كانتْ، ويكونُ المجتمعُ منْ تلكَ الصفاتِ والموصوفِ بها شيئًا واحدًا بالنوعِ وطبيعةً واحدةً، يريدُ:- ومثلُ هذا الوجودِ لا يوجدُ في المثلِ. ثمَّ قالَ: "وإنْ قالَ قائلٌ إنهُ ليسَ شيءٌ يمنعُ أنْ تكونَ هذهِ مفترقةً لأشياءَ كثيرةٍ، وأنْ تكونَ معًا لهذا الشيءِ وحدَهُ"، يريدُ:- فإنْ قالَ قائلٌ إنَّهُ لا يمتنعُ أنْ تكونَ أمثالُ هذهِ المحمولاتِ مفترقةً بعضُها منْ بعضٍ ومختلفةً بالعددِ، وتكونَ بأجمعِها موجودةً لشيءٍ واحدٍ بالعددِ، ثمَّ أتى بالمحالِ اللازمِ عنْ هذا الوضعِ فقالَ: "فإذنْ أمَّا أولًا فتكونُ لاثنينِ، مثلُ حيوانٍ ذي رجلينِ للحيوانِ ولذي الرجلينِ"، يريدُ: إنَّ اللازمَ لهذا الوضعِ منْ المحالِ أمَّا أولًا فيكونُ كلُّ وصفينِ منها فأكثرُ موجودًا لموصوفينِ فأكثرُ، وتلكَ الموصوفاتُ موجودةً لموصوفٍ واحدٍ بالعددِ.

ثمَّ قالَ: "وهذا مضطرٌّ أنْ يكونَ في المؤبدةِ التي هيَ قبلُ وهيَ أجزاءُ المركبِ، وأنْ تكونَ أيضًا مفارقةً"، يريدُ: وهذا الوضعُ في الأشياءِ المحسوسةِ هوَ أمرٌ

ضروريٌ في مثالاتِها الأزليةِ، أعني أنْ يوجدَ منها في المثالِ الواحدِ بالعددِ أكثرُ منْ مثالٍ واحدٍ منْ الأشياءِ التي هيَ أجزاءٌ للمثالِ، مثلُ أنْ يوجدَ في الإنسانِ المفارقِ حيوانٌ مفارقٌ ومشاءٌ وذو رجلينِ، وبالجملةِ جميعُ الصورِ التي يلتئمُ منْ مجموعِها وجودُ الإنسانِ. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِه: "وأنْ تكونَ أيضًا مفارقةً إنْ كانَ الإنسانُ مفارقًا"؛ يريدُ: ويلزمُ في هذهِ الجواهرِ التي هيَ أجزاءُ الإنسانِ المفارقِ أنْ تكونَ أيضًا مفارقةً.

ثمَّ قالَ: "فأمَّا ألَّا يكونَ ولا واحدٌ، وأمَّا أنْ يكونَ كلاهما"؛ يريدُ: فأمَّا أنْ تكونَ تلكَ الأوصافُ التي يتصفُ بها الموصوفُ الواحدُ غيرَ متغايرةٍ ما فوقَ الاثنينِ فصاعدًا، وأمَّا أنْ تكونَ متغايرةً. مثالُ ذلكَ: إنَّ المحدودَ يوصفُ بوصفينِ، أحدُهما الجنسُ والآخرُ الفصلُ، فإنْ كانَ هذانِ الوصفانِ متحدينِ لمْ يكنْ الجنسُ غيرَ الفصلِ، وإنْ كانا مختلفينِ وهما وصفانِ لشيءٍ واحدٍ فقدْ يظهرُ منْ أمرِ الفصلِ أنَّهُ يتقدمُ في الوجودِ على الجنسِ.

ثمَّ قالَ: "وهذهِ لا يبيدُ بعضُها بعضًا". فإنْ كانَ هذا اللفظُ لمْ يكنْ تصحيفًا، فمعناهُ أنَّ هذهِ الصورَ والأوصافَ المجتمعةَ في الحدِّ ليستْ منْ الأشياءِ المباينةِ بعضُها لبعضٍ وهيَ التي جميعُها بالفعلِ، بلْ هيَ منْ الأوصافِ التي بعضُها كمالٌ لبعضٍ، ولذلكَ أمكنَ أنْ يُحملَ بعضُها على بعضٍ وأنْ يكونَ المجتمعُ منها شيئًا واحدًا. وهذا لا يمكنُ في المثلِ ولا في الأشياءِ التي هيَ لها مثلٌ، وإنَّما يمكنُ هذا في الكلياتِ التي ليسَ لها وجودٌ كوجودِ الأشياءِ التي خارجَ النفسِ ولا هيَ أيضًا معدومةٌ. والأقربُ عندي أنْ يكونَ تصحيفًا وأنْ يكونَ الكلامُ: وهذهِ لا تبينُ بعضُها بعضًا. يريدُ: إنَّ الصورَ المتباينةَ الوجودِ في المثلِ لا يبينُ الخاصُّ منها طبيعةَ العامِّ، كالحالِ في الفصلِ معَ الجنسِ؛ فإنَّهُ إنْ كانَ الإنسانُ المفارقُ فيهِ جزءانِ مفارقةُ الحيوانيةِ والنطقِ، فإنَّ النطقَ ليسَ يخصصُ حيوانيةَ الإنسانِ منْ

الحيوانيةِ المطلقةِ كما يُظنُّ ذلكَ في المحدودِ. فبينٌ منْ هذا كلِّهِ أنَّ الكلياتِ ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ جواهرَ لا للمثالاتِ ولا للمحسوساتِ، وأنَّها ليستْ أيضًا أمورًا تقديريةً، لأنَّهُ ما كانَ يكونُ علمٌ ولا كانتْ تكونُ الموجوداتُ يوجدُ فيها التماثلُ والتقابلُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٥

وأيضًا المثلُ منْ المثلِ، فإنَّ التي منها أكثرُ تركيبًا، وأيضًا ينبغي أنْ تُحملَ بالقولِ تلكَ التي منها المثالُ أيضًا على أشياءَ كثيرةٍ، مثلُ الحيوانِ والذي هوَ ذو ذراعينِ، وإلَّا فكيفَ يكونُ؟ وإذا سيعلمُ مثلُ ما لا يمكنُ أنْ يُحملَ بالقولِ على أشياءَ كثيرةٍ بلْ على شيءٍ واحدٍ، وذلكَ لا يُظنُّ بلْ يُظنُّ أنَّ كلَّ مثالٍ مقتبسٌ. فكما قيلَ يخفى أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ حدٌّ للأشياءِ المؤبدةِ، ولا سيما ما كانَ منها موحدًا مثلَ الشمسِ والقمرِ، فإنَّهم ليسَ يخطئونَ بهذا فقطْ، أيْ بأنَّهم يرومونَ أشياءَ مثلَ هذهِ التي إذا انتقصتْ تكونُ الشمسُ أيضًا، مثلَ الاختفاءِ بالليلِ بالأرضِ، فإنَّهُ إنْ وقفتْ أوْ ظهرتْ تكونُ شمسٌ ولكنْ لا تحسُّ ذلكَ، فإنَّ الشمسَ يدلُّ على جوهرِها.

وأيضًا جميعُ التي يمكنُ أنْ تكونَ في آخرَ، مثلَ ما يكونُ إنْ صارَ شيءٌ آخرُ مثلَ هذا، فإنَّهُ بيّنٌ أنَّهُ سيكونُ شمسٌ. فإذنْ الشمسُ مشتركةٌ، ولكنْ قدْ كانتْ هيَ منْ الأشياءِ الجزئيةِ مثلَ فلاونْ وسقراطيسَ، وإلَّا فلمَ لا يظهرُ أحدٌ حدَّ مثالِها؟ فإنَّهُ إنْ كانَ تبينَ أنَّ ما قيلَ الآنَ حقٌّ للذينَ يرومونَ ذلكَ.

ترجمة حديثة: ثم إنه إذا كان "المثال" مركباً من "أمثلة" أخرى، فإن ما يتركب منه هو حتماً أقل تركيباً منه. ويجب أيضاً أن تُحمل تلك [الأمثلة المكوِّنة] على كثيرات، كـ"الحيوان" و"ذي القدمين". وإن لم يكن الأمر كذلك، فكيف ستُعرف؟ وهل سيكون هناك مثال ما يستحيل حمله على أكثر من واحد؟ لا يبدو ذلك، بل يبدو أن كل مثال قابل للمشاركة فيه.

وكما قيل، يتضح أنه من المستحيل وضع حدّ للأشياء الأزلية، وخصوصاً ما كان منها فريداً، كالشمس أو القمر. فالناس لا يخطئون فقط بإضافة صفات كهذه، التي لو أُزيلت لبقيت الشمس شمساً (كقولنا إنها "تدور حول الأرض" أو "تختفي ليلاً"؛ فلو توقفت أو بقيت ظاهرة، لما عادت شمساً [بنظرهم]، وهذا غير معقول)، بل إن الشمس تدل على جوهرٍ ما. وكذلك، لو حدث أن صار شيء آخر مماثلاً لها، فمن الواضح أنه سيكون شمساً أيضاً. إذن فالقول [التعريفي] مشترك. لكن "الشمس" كانت من الجزئيات، مثل "كليون" أو "سقراط". ولكن، لماذا لم يقدم أحد منهم [أي الأفلاطونيين] حداً للمثال؟ لأنه لو حاولوا لفُضح لهم على الفور صحة ما قلناه الآن.

التّفسيرُ

قولُه: "وأيضاً المثلُ من المثلِ فإنَّ التي منها أكثرُ تركيباً"؛ يريدُ:- ويلزمُ هؤلاءِ أن تكونَ المثلُ أيضاً مركبةً من مثلٍ، وذلكَ أنه إن كانَ ههنا إنسانٌ مفارقٌ فهنا أيضاً حيوانٌ مفارقٌ، وقولُه: "فإنَّ التي منها أكثرُ تركيباً"؛ يريدُ:- فإنَّ التي تركَّبتْ من شيءٍ أكثرُ تركيباً من الذي تركَّبتْ منه، وإنما قالَ ذلكَ لأنه إذا كانَ الأكثرُ

تركيباً يوجدُ مفارقاً ومثالاً، فالأولى أن يوجدَ مفارقاً ومثالاً ما كانَ أقلَّ تركيباً منهُ.

وقولُه: "وأيضاً ينبغي أن تحملَ بالقولِ تلكَ الأشياءُ التي منها المثالُ على أشياءَ كثيرةٍ"؛ يريدُ:- ويجبُ على القائلينَ بالمثلِ أن يقولوا إنَّ الطبائعَ المفارقةَ التي ركَّبتْ منها المثلُ يجبُ أن تحملَ على كثيرينَ حتى تكونَ كليةً لا تصحُّ في الواحدِ بالعددِ، وإلَّا فكيفَ يمكنُ أن يعلمَ الجزئيُّ؟

وقولُه: "مثلُ الحيوانِ والذي هوَ ذو ذراعينِ"؛ يريدُ:- مثلُ قولِنا حيوانٌ ذو ذراعينِ، فإنَّ هذا إن كانَ لهُ مثالٌ خارجَ النفسِ وكانَ معلوماً، فقد يجبُ أن يحملَ الحيوانُ الذي في ذلكَ المثالِ وذي الذراعينِ على أشياءَ كثيرةٍ، وواحدٌ بالعددِ لا يحملُ على كثيرينَ.

وقولُه: "وإذاً سيعلمُ ما لا يمكنُ أن يحملَ بالقولِ على أشياءَ كثيرةٍ"؛ يريدُ:- وسيلزمُ أن يعلمَ بالحدِّ ما ليسَ بمعنًى كليٍّ.

وقولُه: "وذلكَ لا يظنُّ بل يظنُّ أنَّ كلَّ مثالٍ مقتبسٌ"؛ يريدُ:- وكونُ الحدِّ والمثالِ للجزئيِّ لا يظنُّهُ أحدٌ، بل يظنُّ أنَّ كلَّ مثلٍ يقتبسُ منهُ معنى كلِّ ما هوَ مثالٌ لهُ، أي إنَّ المثالَ هوَ مثالٌ لاجتماعِها في المثليةِ التي هيَ الصفةُ العامةُ لها.

ثمَّ قالَ: "فكما قيلَ يخفى أنهُ لا يمكنُ أن يكونَ حدٌّ للأشياءِ المؤبدةِ ولا سيما ما كانَ منها موحداً مثلَ الشمسِ والقمرِ"؛ يريدُ:- ولكن إنما رامَ قومٌ أن يقولوا في حدودِ الأشياءِ الجزئيةِ الأزليةِ التي لا يوجدُ منها إلَّا شخصٌ واحدٌ، لأنهُ قد يخفى أنهُ لا يمكنُ أن يكونَ حدٌّ للأشياءِ التي ليسَ يوجدُ منها إلَّا شخصٌ واحدٌ فقطْ مثلَ الشمسِ والقمرِ، فإنهُ يظهرُ أنَّ من يتكلَّفُ حداً لأمثالِ هذهِ الأشخاصِ أنهُ مخطئٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنهم يخطئونَ ليسَ في هذا فقطْ أي بأنهم يرومونَ أشياءَ مثلَ هذهِ التي إذا انتقصتْ تكونُ الشمسُ أيضاً مثلَ الاختفاءِ بالليلِ بالأرضِ، فإنهُ إن وقفتْ أو ظهرتْ تكونُ شمسٌ"؛ يريدُ:- فإنَّ من يرومُ تحديدَ الشمسِ والقمرِ فليسَ بمخطئٍ من قبلِ أنهم يحدونَ الشمسَ بأشياءَ إذا ارتفعتْ لم ترتفعِ الشمسُ، وذلكَ أنهم كانوا يقولونَ إنها كوكبٌ يخفى بالليلِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فإنهُ إن وقفتْ أو ظهرتْ تكونُ شمسٌ، فإنَّ الشمسَ تدلُّ على جوهرِها"؛ يريدُ:- فإنها إذا خفيتْ أو ظهرتْ فهيَ شمسٌ، واسمُ الشمسِ هوَ الذي يدلُّ على ما يدلُّ عليه الجوهرُ، ولذلكَ فقد كانَ يجبُ عليهم إن حدُّوها أن يحدُّوها بحدٍّ يطابقُ اسمَها.

وقولُه: "وأيضاً جميعُ التي يمكنُ أن تكونَ في آخرَ مثلَ ما يكونُ إن صارَ شيءٌ آخرُ مثلَ هذا فإنهُ بيّنٌ أنهُ سيكونُ شمسٌ"؛ يريدُ:- وأيضاً فلو كانَ لها حدٌّ فإنما كانَ يكونُ من صفاتٍ إذا وجدتْ في شيءٍ آخرَ مشارٍ إليهِ وجبَ أن يكونَ ذلكَ الآخرُ شمساً، وعلى هذا فكانَ يكونُ اسمُ الشمسِ دالاً على شموسٍ كثيرةٍ، وهذا الاسمُ إنما هوَ لشيءٍ جزئيٍّ مثلَ سقراطَ وأفلاطونَ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "ولكن قد كانتْ هذهِ من الأشياءِ الجزئيةِ مثلَ فلاونَ وسقراطسَ".

ثمَّ قالَ: "وإلَّا فلمَ لا يظهرُ أحدٌ مثالَها"؛ يريدُ:- أنهُ لو كانَ هذا الاسمُ اسماً لنوعٍ لكانَ ستوجدُ أشخاصٌ كثيرةٌ مثلُها.

ثمَّ قالَ: "فإنهُ إن كانَ تبيّنَ أنَّ ما قيلَ الآنَ حقٌّ للذينَ يرومونَ ذلكَ"؛ يريدُ:- فإنهُ لو ظهرَ شخصٌ آخرُ مثلُها لكانَ قولُ الذينَ يرومونَ حدَّها حقاً.

الفصل الثامن عشر: في أن كثيراً مما يُرى جوهراً، إنما هو قُوَى وأجزاء

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٦

وبَيَّنَ أيضًا أنَّ أكثرَ الجواهرِ الَّتي تُظَنُّ قوَّاتٍ، وكذلكَ أجزاءَ الحيوانِ، فإنَّهُ ليسَ شيءٌ منها منفصلًا واحدًا، بل هيَ كأنَّها متكوِّنةٌ قبلَ أن تنضمَّ ويصيرَ منها واحدٌ. ويمكنُ أحدٌ أن يظنَّ أنَّ أجزاءَ الأشياءِ المتنفّسةِ وأجزاءَ النَّفسِ، أكثرَ من غيرِها، تقاربَ بعضُها بعضًا بالهوِيَّةِ وبالفعلِ وبالقوَّةِ؛ وذلكَ بأنَّ لها ابتداءاتِ حركةٍ من شيءٍ في النَّقيضاتِ، ولذلكَ بعضُ الحيوانِ بعدَ أن يُفصَلَ يعيشُ. ولكنْ، على حالٍ، سيكونُ جميعُ القوَّةِ إذا كانَ واحدًا وكانَ متَّصلًا بالطِّباعِ لا بالقسرِ والتَّلقينِ؛ فإنَّ ما كانَ مثلَ هذا فإنَّما هوَ نقصٌ من الطَّبيعةِ.

ترجمة حديثة: من الواضح أيضاً أن كثيراً من الأشياء التي تبدو جواهر، مثل قوى وأجزاء الحيوانات، هي [ليست جواهر بالفعل]. فليس أي منها موجوداً على حدة. وعندما تُفصل، تكون كلها مثل المادة (الهيولى)، كالأرض والنار والهواء. فليس أي منها شيئاً واحداً، بل هي أشبه بـ"كومة" قبل أن تُنضَج ويُصنع منها شيء واحد.

وقد يظن المرء بالأخص أن أجزاء الكائنات الحية هي موجودة بالفعل وبالقوة معاً، لأنها تملك في داخلها مبادئ للحركة من مصدر ما، ولهذا السبب تعيش بعض الحيوانات بعد تقسيمها. ولكن مع ذلك، ستكون جميعها

[موجودة] بالقوة، طالما أنها تشكل وحدة متصلة بالطبيعة، لا بالقسر أو باللصق. فإن مثل هذا [الاتصال القسري] هو عاهة (أو تشويه).

التّفسيرُ:

إنَّهُ لمَّا كانَ القولُ بالمثلِ قريباً من قولِ من يقولُ إنَّ صورَ المحسوساتِ أشياءُ مفارقةٌ، فهو في هذا الفصلِ يخبرُ أنَّ أكثرَ الأشياءِ الَّتي يُظَنُّ بها أنَّها جواهرُ، يظهرُ من أمرِها أنَّها غيرُ مفارقةٍ للموادِّ. فقالَ: "وبَيَّنَ أنَّ أكثرَ الجواهرِ الَّتي تُظَنُّ قوَّات"، يريدُ:- وبَيَّنَ أنَّ أكثرَ الأشياءِ الَّتي يُظَنُّ بها أنَّها جواهرُ أنَّها موجودةٌ أوَّلاً بالقوَّةِ ثمَّ توجدُ بالفعلِ بعدَ ذلكَ، وما هوَ بهذهِ الصِّفةِ فهو في مادَّةٍ. وقولُهُ: "وكذلكَ أجزاءَ الحيوانِ فإنَّهُ ليسَ شيءٌ منها منفصلاً واحداً، بل هيَ كأنَّها متكوِّنةٌ قبلَ أن تنضمَّ ويصيرَ منها واحدٌ"، يريدُ:- ولذلكَ أجزاءُ الحيوانِ ليسَ يوجدُ لها الواحدُ الَّذي هوَ بهِ جوهرٌ وهيَ منفصلةٌ من الحيوانِ، بل هيَ في حالِ الانفصالِ شبيهةٌ بالأجزاءِ الَّتي هيَ في الكونِ، أعني لم يتمَّ وجودُها حتَّى ينضمَّ بعضُها إلى بعضٍ ويصيرَ منها جوهرٌ واحدٌ يدلُّ عليه الاسمُ والحدُّ. وهذا الَّذي قالَهُ بَيِّنٌ؛ وذلكَ أنَّهُ إذا وضعنا أنَّ الأسماءَ الَّتي بحسبِ الحدودِ تدلُّ على الجواهرِ، وكذلكَ الحدودَ الَّتي بحسبِ هذهِ الأسماءِ، ووضعنا أنَّ أجزاءَ الحيوانِ إذا انفصلتْ ليست تدلُّ عليها أسماؤُها دلالتَها عليها وهيَ متَّصلةٌ بعضُها ببعضٍ إلَّا باشتراكِ الاسمِ، فبَيِّنٌ أنَّ ما تدلُّ عليه الأسماءُ وهيَ متَّصلةٌ هيَ جواهرُ ماديَّةٌ.

ثمَّ قالَ: "ويمكنُ أحدٌ أن يظنَّ أنَّ أجزاءَ الأشياءِ المتنفِّسةِ وأجزاءَ النَّفسِ أكثرَ من غيرِها تقاربَ بعضُها بعضًا بالهويَّةِ وبالفعلِ وبالقوَّةِ"، يريدُ:- ويمكنُ أن يُظَنَّ أنَّ السَّببَ في ذلكَ في هذهِ الحيواناتِ أنَّ أجزاءَ أعضائِها وأجزاءَ النَّفسِ يقاربُ بعضُها بعضًا في القوَّةِ والفعلِ، أي كلُّ جزءٍ من أعضائِها يقبلُ جميعَ قوى

النَّفسِ، وليسَ تختصُّ قوى النَّفسِ بجزءٍ دونَ جزءٍ حتَّى لا يوجدَ لعلَّةٍ ما من قوى النَّفسِ وقوى الأعضاءِ إلَّا للكلِّ؛ وذلكَ يعرضُ في هذا الحيوانِ إذا قُسِمَتْ أجزاؤُهُ أمكنَ أن يعيشَ ويظهرَ جميعُ قوى النَّفسِ في كلِّ جزءٍ منهُ. وهذا الَّذي قالَهُ هوَ أظهرُ في النَّباتِ، فكأنَّهُ أرادَ أن يعلِّمَ أنَّ السَّببَ في هذا العارضِ لهذا الجنسِ من الحيوانِ ليسَ السَّببُ فيهِ أنَّ النَّفسَ منهُ ليست في مادَّةٍ، بل السَّببُ فيهِ تقاربُ قوى النَّفسِ بعضِها من بعضٍ؛ وذلكَ أنَّهُ لا يمكنُ أن تكونَ النَّفسُ الَّتي في هذا الحيوانِ أشرفَ من النَّفسِ الَّتي في الحيوانِ الكاملِ حتَّى يُظَنَّ بهذهِ النَّفسِ أنَّها مفارقةٌ والَّتي في الحيوانِ الكاملِ غيرُ مفارقةٍ. وقولُهُ: "وذلكَ أنَّ لها ابتداءَ حركةٍ من شيءٍ في النَّقيضاتِ"، يريدُ:- وإنَّما تقاربتْ قوى النَّفسِ في هذا الحيوانِ لأنَّ لهُ جزءًا يسيرًا، أي ضعيفًا، من المبدأِ الَّذي بهِ يتحرَّكُ الحيوانُ الحركاتِ المختلفةَ المتضادَّةَ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ على حالٍ سيكونُ جميعُ القوَّةِ إذا كانَ واحدًا ومتَّصلًا بالطِّباعِ لا بالقسرِ والتَّلقينِ، فإنَّ ما كانَ مثلَ هذا فإنَّما هوَ نقصٌ من الطَّبيعةِ"، يريدُ:- والدَّليلُ على أنَّ نفسَهُ في مادَّةٍ أنَّهُ يكونُ فعلُهُ أتمَّ وأبقى إذا كانَ واحدًا بالطَّبعِ، لا واحدًا بالقسرِ والتَّلقينِ. وبالجملةِ، فيظهرُ أنَّ هذا الَّذي عرضَ لهُ إنَّما هوَ من قبلِ أنَّهُ من أفعالِ الطَّبيعةِ فعلٌ ناقصٌ، أعني موجودًا ناقصًا.

الفصل التاسع عشر: في أن الموجود والواحد ليسا جوهر الأشياء

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٧

وإذا كانَ يقالُ الواحدُ كمثلِ ما تقالُ الهويةُ أيضاً، وكانَ جوهرُ الواحدِ واحداً، وجوهرُ الهويةِ واحداً بالعددِ، فبينَ أنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ جوهرُ الأشياءِ لا الواحدَ ولا الهويةَ أيضاً، كما لا يمكنُ أنْ يكونَ الابتداءُ البتةَ آنيةَ الأسطقساتِ، لكنْ نطلبُ ما الابتداءُ لنصيرَ إلى شيءٍ أبينَ معرفةً، فالجوهرُ الذي هو لهذهِ أكثرُ منْ غيرهِ هو الهويةُ والواحدُ والابتداءُ والأسطقسُ والعلةُ، ولكنْ لا ترى هذهِ جواهرَ إذْ ليسَ شيءٌ آخرُ مشتركٌ البتةَ جوهراً، فإنَّ الجوهرَ ليسَ هو لشيءٍ آخرَ البتةَ إلا لذاتهِ وللذي هو لهُ وهو جوهرُ ذلكَ الشيءِ، وأيضاً في أشياءَ كثيرةٍ لا يكونُ معاً والمشتركُ معاً يكونُ لأشياءَ كثيرةٍ، وبينَ إذنْ أنهُ لا يكونُ شيءٌ منَ الكلياتِ البتةَ مفارقاً للجزئياتِ.

ترجمة حديثة: ولمّا كان "الواحد" يُقال [بطرق شتى] كما يُقال "الموجود"، وكان جوهر الواحد واحداً، وما كان عدده واحداً فهو واحد بالعدد، فمن الجلي أنه لا "الواحد" ولا "الموجود" هو جوهر الأشياء، كما أنه ليس عنصراً أو مبدأً. ولكننا نتساءل إذن ما هو المبدأ، لنرجع إلى ما هو أوضح لنا.

فالجوهر إذن هو "موجود" و"واحد" أكثر من كونه مبدأً وعنصراً وعلة. ولكن ليس [الجوهر] واحداً من هذه بعد، إذا لم يكن أي شيء مشترك (كلي)

جوهراً على الإطلاق. ذلك أن الجوهر لا يحلّ في شيء إلا في ذاته وفيما هو له، الذي هو جوهره.

ثم إن الواحد نفسه لا يمكن أن يكون في أشياء كثيرة في آن واحد، بينما المشترك (الكلي) يكون في أشياء كثيرة في آن واحد. ولهذا يتضح أنه لا شيء من الكليات موجود على نحو مفارق خارج الجزئيات.

التّفْسيرُ:

لما كانَ الذينَ يعتقدونَ أنَّ الكلياتِ جواهرُ يعتقدونَ أنَّ ما هو أكثرُ كليةً فهو أحقُّ بهذا المعنى، ولذلكَ كانَ كثيرٌ منَ القدماءِ يعتقدونَ أنَّ المبدأَ لجميعِ الأشياءِ هو الواحدُ الكليُّ، أخذَ يعاندُ هذا المذهبَ فقالَ: "وإذا كانَ يقالُ الواحدُ كما تقالُ الهويةُ أيضاً إلى قولِهِ أبينَ معرفةً"، يريدُ: وإذا كانَ اسمُ الواحدِ يقالُ على جميعِ ما يقالُ عليه اسمُ الهويةِ، وكانَ اسمُ الهويةِ يظهرُ منْ أمرِهِ أنهُ يقالُ بتقديمٍ وتأخيرٍ، فبينَ أنهُ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ ما يدلُّ عليه الواحدُ مبدأً لجميعِ الموجوداتِ على أنهُ معنىً واحدٌ مشتركٌ لها، كما لا يمكنُ أنْ يكونَ اسمُ المبدأِ معنىً واحداً مشتركاً للاسطقساتِ، بلِ الواجبُ أنْ يطلبَ مما يدلُّ عليه الواحدُ منَ الموجوداتِ ما هو أحقُّ بالوحدانيةِ وباسمِ المبدأِ ما هو أحقُّ بالمبدئيةِ، وذلكَ هو الشيءُ الذي منْ قبلِهِ كانَ هذا المعنى موجوداً لكلِّ واحدٍ مما لهُ هذا الاسمُ، وإنما قالَ ذلكَ لأنهُ يظهرُ منْ تلكَ الأسماءِ أنها مقولةٌ بتقديمٍ وتأخيرٍ، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فبينَ أنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ الواحدُ والهويةُ جوهراً"، يريدُ: فبينَ أنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ الواحدُ والهويةُ جوهراً لأشياءَ كثيرةٍ.

ثمَّ قالَ: "كما لا يمكنُ البتةَ أنْ يكونَ الابتداءُ آنيةَ الأسطقساتِ"، يريدُ: كما لا يمكنُ أنْ يكونَ المبدأُ المقولُ على الأسطقساتِ المشتركةِ هو جوهرٌ أولٌ

للمبادئِ، وقولهُ: "لكنْ يطلبُ ما الابتداءُ"، يريدُ: ما المبدأُ لهذهِ الجواهرِ لنصيرَ إلى شيءٍ أبينَ معرفةً، يريدُ: إذا فهمنا ما هو لنترقى إلى ما هو أبينُ معرفةً في الجوهريةِ عندَ الطبيعةِ.

ثمَّ قالَ: "فالجوهرُ الذي لهذهِ أكثرُ منْ غيرهِ هو الهويةُ والواحدُ والابتداءُ والأسطقسُ والعلةُ"، يريدُ: وقدْ يظنُّ أنَّ الذي هو أحقُّ باسمِ الجوهريةِ منْ هذهِ المعترفِ بها أنها جواهرُ هو المعنى الذي ينطلقُ عليه اسمُ الموجودِ المطلقِ واسمُ الواحدِ المطلقِ والمبدأِ والأسطقسِ والعلةِ، أعني الكلياتِ التي تدلُّ عليها هذهِ الأسماءُ، أيْ قدْ يظنُّ أنَّ هذهِ الكلياتِ هي مبادئُ الأشياءِ التي تحملُ عليها منْ جهةِ ما هي كلياتٌ، وأنها إنما استحقتْ ذلكَ لكونها أعمَّ منْ غيرِ الكلياتِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ لا ترى هذهِ جواهرَ إذْ ليسَ شيءٌ آخرُ مشتركٌ البتةَ جوهراً"، يريدُ: ولكنَّ هذهِ الكلياتِ ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ جواهرَ لهذهِ الأشياءِ التي هي لها كلياتٌ ومحيطةٌ بها منْ قبلِ أنَّ الكلياتِ مشتركةٌ والمشتركَ لا يمكنُ أنْ يكونَ جوهراً.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الجوهرَ ليسَ هو لشيءٍ آخرَ البتةَ إلا لذاتهِ وللذي هو لهُ"، يريدُ: وإنما لمْ تكنِ المشتركةُ جواهرَ لأنَّ الجوهرَ ليسَ هو جوهراً لأشياءَ كثيرةٍ، وإنما هو جوهرٌ إما لذاتهِ وإما للشيءِ الذي هو جوهرٌ لهُ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً في أشياءَ كثيرةٍ لا يكونُ معاً والمشتركُ معاً"، يريدُ: وأيضاً فإنَّ الجوهرَ لا يوجدُ في أشياءَ كثيرةٍ معاً، والكليُّ مشتركٌ والمشتركُ يوجدُ في أشياءَ كثيرةٍ معاً.

وقولهُ: "وبينَ إذنْ أنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ منَ الكلياتِ البتةَ مفارقاً للجزئياتِ"، يريدُ: منْ قبلِ المحالاتِ التي لزمتْ، ومنْ قبلِ أنَّ الكليَّ والجزئيَّ منَ

المضافِ، والمبدأَ هو علةٌ لما هو لهُ مبدأٌ، ومنْ شرطِ المبدأِ ألا يكونَ محتاجاً في وجودهِ إلى ما هو لهُ مبدأٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٨

ولكنَّ الذينَ يقولونَ بالصورِ بنوعٍ ما يصحُّ قولُهم، إذْ يصيرونها مفارقةً إذْ هيَ جواهرُ، وبنوعٍ لا يصحُّ، وذلكَ أنهمْ يقولونَ إنَّ الصورةَ الواحدةَ في أشياءَ كثيرةٍ، والعلةُ في ذلكَ أنهُ لا يمكنهمْ أنْ يخبروا ما الجواهرُ التي مثلُ هذهِ، هلْ هيَ جواهرُ لا تفسدُ غيرَ الجواهرِ الجزئيةِ المحسوسةِ أيضاً، وهمْ يصيرونها إنما هيَ هيَ بالصورةِ التي تفسدُ، ويقولونَ إنا نعلمُ أنَّ هذهِ هيَ إنسانٌ، ويزيدونَ في المحسوساتِ الكلمةَ التي تقولُ هوَ، وإنْ كانَ ولوْ إنا لمْ نرَ النجومَ فإنَّ إنيتَها لمْ تكنْ تنقصُ، ولكانتْ تكونُ جواهرَ مؤبدةً غيرَ التي كنا نعرفُها، فإذنْ والآنَ خليقٌ أنْ تكونَ أشياءُ باضطرارٍ، وإنْ كانَ ليسَ عندنا علمٌ ما هيَ، فبينٌ أنهُ ليسَ شيءٌ منَ التي تقالُ كليةً البتةَ جوهراً، ولا أنَّ جوهراً ما منَ الجواهرِ.

ترجمة حديثة: أما القائلون بالصوَر (المُثُل)، فهم من جهةٍ مصيبون في قولهم بفصلها، إن كانت جواهر؛ ومن جهةٍ أخرى مخطئون، لأنهم يقولون إن الصورة الواحدة توجد في الكثرة. وسبب ذلك هو أنهم لا يستطيعون أن يبيّنوا ما هي هذه الجواهر غير الفاسدة، عدا الجزئيات المحسوسة.

ولذلك فإنهم يجعلون لها [أي للموجودات الفاسدة] صوَراً من نفس نوعها (لأن هذه هي التي نعرفها)، فيجعلون "الإنسان في ذاته" و"الحصان في ذاته"، مضيفين كلمة "في ذاته" إلى الأشياء المحسوسة. ولكن، حتى لو لم نكن نرى

النجوم، فلا شك عندي أنها كانت ستظل جواهر أزلية غير تلك التي نعرفها. وعليه، فحتى الآن، وإن كنا لا نعرف ما هي، فلا بد من وجود جواهر من هذا القبيل. فأما أنه لا شيء مما يقال عليه كلياً هو جوهر، وأنه لا يوجد جوهر مركّب من جواهر، فذلك قد قيل باختصار.

التّفْسيرُ:

إنَّ الذي قصدَهُ بهذا القولِ أنْ يعرفَ ما في قولِ القائلينَ بالصورِ منَ الصوابِ والخطأِ، فقالَ: "ولكنَّ الذينَ يقولونَ بالصورِ بنوعٍ ما يصحُّ قولُهم، إذْ يصيرونها مفارقةً إذْ هيَ جواهرُ"، يريدُ:- إنَّ قولَهم فيها جواهرُ مفارقةٌ صوابٌ، فإنَّ الجواهرَ ينبغي أنْ تكونَ مفارقةً، أيْ لا تكونُ في موضوعٍ بالفعلِ.

ثمَّ قالَ: "وبنوعٍ لا يصحُّ، وذلكَ أنهمْ يقولونَ إنَّ الصورةَ الواحدةَ في أشياءَ كثيرةٍ"، يريدُ:- أنهمْ يضعونَ معَ أنها مفارقةٌ أنها موجودةٌ في أشياءَ كثيرةٍ وهيَ الجزئياتُ.

ثمَّ أتى بالسببِ الذي منْ قبلِهِ يدخلُ الخطأُ عليهم فقالَ: "والعلةُ في ذلكَ أنهمْ لا يمكنهمْ أنْ يخبروا ما الجواهرُ التي مثلُ هذهِ، هلْ هيَ جواهرُ لا تفسدُ غيرَ الجواهرِ الجزئيةِ المحسوسةِ أيضاً، وهمْ يصيرونها إنما هيَ هيَ بالصورةِ التي تفسدُ"، يريدُ:- والعلةُ في خطئِهم أنهُ لما كانتْ ههنا علومٌ لا تفسدُ لمْ يقدروا أنْ يميزوا بينَ الطبيعةِ التي هيَ محلُّ هذهِ العلومِ، وبينَ الطبيعةِ التي هيَ جوهرٌ، فاعتقدوا أنَّ ههنا جواهرَ لا تفسدُ، وأنها والجواهرُ الفاسدةُ واحدةٌ بالصورةِ التي لا تفسدُ، وذلكَ غايةُ الغلطِ.

ثمَّ قالَ: "ويزيدونَ في المحسوساتِ الكلمةَ التي تقولُ هوَ"، يريدُ:- أنهمْ لما صيروا الذي يدلُّ عليه الحدُّ جزءاً منَ الجواهرِ المحسوسةِ يلزمهمْ أنْ يكونَ كونُها معقولةً جزءاً منْ وجودِها، حتى إنهُ إنْ لمْ تكنْ هذهِ المحسوسةُ معقولةً لمْ تكنْ موجودةً، وهوَ ظاهرٌ أنَّ المحسوساتِ أمورٌ موجودةٌ وإنْ لمْ يعقلْها عاقلٌ، كالحالِ في المحسوساتِ أعني أنها أمورٌ موجودةٌ وإنْ لمْ تحسَّ، ولذلكَ قالَ: "وإنْ كانَ ولوْ إنا لمْ نرَ النجومَ فإنَّ إنيتَها لمْ تكنْ تنقصُ، ولكانتْ تكون جواهرَ مؤبدةً غيرَ التي كنا نعرفُها"، يريدُ:- وكذلكَ يجبُ أنْ تكونَ طبائعُ الأشياءِ المعقولةِ منَ المحسوساتِ موجودةً وإنْ لمْ نعقلْها نحنُ، يريدُ:- لأنهُ بيّنَ أنهُ كما أنَّ المحسوساتِ لا تكونُ محسوسةً بالفعلِ ما لمْ نحسَّها نحنُ، كذلكَ الأمرُ في المعقولاتِ، ومنْ هذهِ الجهةِ يلزمُ على مذهبِ أرسطوطاليسَ أنْ تكونَ المعقولةُ حادثةً، وأنْ تكونَ على مذهبِ القائلينَ بالصورِ أزليةً، لكنْ كيفَ يكونُ الجوهرُ الأزليُّ جزءاً منَ الجوهرِ الفاسدِ، أوْ هوَ هوَ والجوهرُ الفاسدُ واحدٌ بالعددِ؟

ثمَّ قالَ: "فإذنْ والآنَ خليقٌ أنْ تكونَ أشياءُ باضطرارٍ وإنْ كانَ ليسَ عندنا علمٌ ما هيَ"، يريدُ:- وخليقٌ أنْ يلزمَ القائلينَ بالصورِ أنْ تكونَ ههنا معقولاتٌ ضروريةٌ بالفعلِ وإنْ لمْ نكنْ نعلمُ ما هيَ ولا نعقلُها، فلا يكونُ العلمُ الحاصلُ لنا بعدَ أنْ لمْ نعلمْهُ تعلماً بلْ تذكراً.

ثمَّ قالَ: "فبينٌ أنهُ ليسَ شيءٌ منَ التي تقالُ كليةً البتةَ جوهراً، ولا أنَّ جوهراً ما منَ الجواهرِ"، يريدُ:- وإذْ هذهِ المحالاتُ كلها لازمةٌ لمنْ يقولُ بجواهرَ كليةٍ مفارقةٍ، فبينٌ أنهُ ليسَ شيءٌ منَ الكلياتِ جوهراً، ولا أنَّ جوهراً منَ الجواهرِ كليٌّ.

الفصل العشرين: ما الذي ينبغي أن يسمى جوهراً على الحقيقة، وأنه ليس العنصر ولا المركب، بل المبدأ. وفيه كلام كثير عن مسألة (لِمَ)

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٩

وأيضًا فلنبدأْ كابتداءٍ آخرَ، ولنقلْ ماذا ينبغي أنْ يقالَ الجوهرُ، وكأيِّ شيءٍ، فخليقٌ أنْ نبينَ منْ هذهِ الأقاويلِ القولَ على ذلكَ الجوهرِ أيضًا الذي هوَ مفارقٌ للجواهرِ المحسوسةِ. وإذِ الجوهرُ ابتداءٌ وعلةٌ ما، فلنأخذْ منهُ السبيلَ، وإنما نطلبُ لِمَ هوَ على هذهِ الحالِ أبدًا، لِمَ شيءٌ آخرُ وهوَ لشيءٍ آخرَ. فإنَّ الطلبَ لِمَ الموسيقارُ إنسانٌ، إما أنْ يكونَ طلبَ الذي قيلَ لِمَ الإنسانُ موسيقارٌ، وإما أنْ يكونَ آخرَ. فإنَّ الطلبَ الذي يطلبُ لِمَ هوَ هوَ، طلبٌ لا شيءَ؛ لأنهُ ينبغي أنْ يكونَ الآنَ والآنيةُ يتبينُ أنهما، كقولي إنَّ القمرَ ينكسفُ. فإنَّ القولَ في مثلِ هذهِ الأشياءِ واحدٌ، والعلةُ في جميعِها واحدةٌ؛ لِمَ الإنسانُ إنسانٌ، والموسيقارُ موسيقارٌ؟ إلا أنْ يقولَ أحدٌ إنَّ كلَّ واحدٍ منْ ذاتهِ لا يتجزأُ، وهذا كانَ آنيةَ الواحدِ، ولكنَّ هذا مشتركٌ ويقالُ على جميعِ الأشياءِ بقولٍ صادقٍ. وخليقٌ أنْ يطلبَ أحدٌ لِمَ الإنسانُ حيوانٌ مثلُ هذا، فإنهُ بيّنٌ أنهُ لا يطلبُ لِمَ هوَ إنسانٌ الذي هوَ إنسانٌ الذي يطلبُ كقولِ بعضِ الناسِ، وأما أنهُ فبيّنٌ. فإنْ لمْ يكنِ الطلبُ على هذهِ الحالِ، فليسَ يطلبُ شيءٌ كما ينبغي، مثلَ لِمَ يكونُ الرعدُ؟ لأنهُ يكونُ دويٌّ في السحابِ، فإنهُ على هذهِ الحالِ يكونُ المطلوبُ شيئًا آخرَ على شيءٍ آخرَ. ولِمَ هذا، مثلُ الحجارةِ

واللَّبِنِ بيتٌ؟ فإنهُ ظاهرٌ أنهُ يطلبُ العلةَ، وهذهِ هيَ ماهيةُ البيتِ مثلَ الذي كانَ بنوعِ المنطقِ. فإنَّ في بعضِ الأشياءِ يمكنُ أنْ يوجدَ لأيِّ بعضٍ سببٌ، مثلَ ما خليقٌ أنْ يوجدَ ذلكَ في البيتِ أو السريرِ، وفي بعضٍ يطلبُ ما المحرِّكُ الأولُ، فإنَّ ذلكَ علةٌ، ولكنَّ العلةَ التي مثلُ هذهِ تطلبُ عندَ الكونِ والفسادِ، وهيَ هيئةٌ في الآنيةِ. وأكثرُ ما يخفى المطلوبُ في التي لا تقالُ على أشياءَ أخرَ، مثلَ ما يطلبُ ما الإنسانُ، وذلكَ لأنهُ بنوعٍ بسيطٍ ولا يفصلُ أنَّ كذا وكذا في كذا.

ترجمة حديثة: أما ما هو الجوهر، وما طبيعته التي ينبغي أن نصفه بها، فسنقوله مرة أخرى وكأننا نبدأ من مبدأ آخر؛ فربما يتضح من ذلك أمر ذلك الجوهر المفارق أيضاً عن الجواهر المحسوسة. فلمّا كان الجوهر مبدأً وعلة ما، فمن هنا ينبغي أن نمضي.

والبحث عن "لِمَ" يكون دائماً على هذا النحو: لِمَ يَعْرِض شيءٌ لشيءٍ آخر. فالسؤال عن "لِمَ الإنسان موسيقي؟" هو قطعاً سؤال على النحو المذكور: "لِمَ الإنسان موسيقي؟" أو شيء آخر. أما السؤال "لِمَ الشيء هو هو؟" فهو ليس سؤالاً عن شيء. إذ يجب أن يكون "الشيء" و"كونه موجوداً" من الأمور البديهية. أعني مثلاً أن القمر يخسف. أما "الشيء هو هو" فليس له إلا جواب واحد وعلة واحدة في كل الحالات (مثل: لِمَ الإنسان إنسان، أو الموسيقي موسيقي؟) إلا إذا قال قائل إن كل شيء غير منقسم بالنسبة إلى ذاته. وهذا يعني "أن يكون واحداً". لكن هذا قول مشترك بين كل الأشياء، ومختصر.

ولكن قد يسأل سائل: "لِمَ الإنسان حيوان من نوع كذا؟" فمن الواضح إذن أنه لا يسأل "لِمَ هذا الذي هو إنسان، هو إنسان". إذن، هو يسأل عن شيء ما بالنسبة لشيء آخر، لِمَ يعرض له. ويجب أن يكون كونه يعرض له أمراً جلياً،

وإلا فإنه لا يسأل عن شيء. كمثل أن نسأل: "لِمَ يرعد؟" لأن صوتاً يحدث في السحاب. وهكذا يكون السؤال دائماً عن شيء بالنسبة لشيء آخر. و"لِمَ هذه الأشياء، كالآجر والحجارة، هي بيت؟".

فمن الجلي إذن أن السائل يبحث عن العلة. وهذه العلة هي ""الماهية" (ما به كان الشيء)" - لأتكلم بلغة المنطق - وهي في بعض الحالات "الغاية" (ما من أجله)، كما هو الحال ربما في البيت والسرير؛ وفي حالات أخرى هي "المبدأ الأول للحركة"، فهذه أيضاً علة. ولكن البحث عن مثل هذه العلة يكون عند حدوث شيء أو فساده؛ أما العلة الأخرى [الماهية] فيُبحث عنها حتى عند كون الشيء موجوداً.

ولكن السؤال يظل خفياً على الأخص في الحالات التي لا يُقال فيها شيء عن شيء آخر، كمثل أن يُسأل "ما هو الإنسان؟"، لأن السؤال يُطرح ببساطة، ولا يُحدَّد بأنه "هذا الشيء أو ذاك". فيجب على من يريد البحث أن ينظمه على وجه صحيح، وإلا كان بحثه مشتركاً بين البحث عن لا شيء والبحث عن شيء ما.

التّفْسيرُ:

قولهُ: "وأيضًا فلنبدأْ كابتداءِ آخرَ، ولنقلْ ماذا ينبغي أنْ يقالَ الجوهرُ"، يريدُ: وإذا تبينَ أنَّ الكليَّ ليسَ بجوهرٍ، وأنَّ ما يدلُّ عليه الحدُّ جوهرٌ، فلنبدأْ بالفحصِ عنْ هذا الجوهرِ منْ جهةٍ أخرى، ولذلكَ قالَ "كابتداءِ آخرَ"؛ لأنهُ إذا اختلفتْ جهةُ الفحصِ عنِ الشيءِ الواحدِ بعينهِ اختلفَ الطريقُ إليهِ واختلفَ المبدأُ، ولما لمْ يكنِ اختلافًا تامًّا قالَ "كابتداءِ آخرَ" ولمْ يقلْ ولنبدأْ مبدأً آخرَ. وقولهُ: "فلنقلْ ماذا ينبغي أنْ يقالَ الجوهرُ وكأيِّ شيءٍ"، يريدُ: أنهُ ينبغي أنْ نعرفَ ما هوَ الجوهرُ

وأنْ نمثلَهُ. ثمَّ قالَ: "فخليقٌ أنْ نبينَ منْ هذهِ الأقاويلِ القولَ على ذلكَ الجوهرِ الذي هوَ مفارقٌ"، يريدُ: فخليقٌ أنْ نبينَ منْ معرفةِ الجوهرِ المحسوسِ الجوهرَ المطلوبَ وهوَ الجوهرُ المفارقُ الأزليُّ. ولما قدَّمَ هذا أخذَ يشرعُ في الفحصِ عما قصدَهُ، فقالَ: "وإذْ للجوهرِ ابتداءٌ وعلةٌ ما، فلنأخذْ منهُ السبيلَ"، يريدُ: فنقولُ إنهُ لما كانَ منَ المعروفِ بنفسهِ أنَّ هذهِ الجواهرَ لها عللٌ، وأنَّ علةَ الجوهرِ جوهرٌ، فينبغي أنْ نجعلَ الفحصَ عنْ جواهرِ هذهِ الأشياءِ منْ قبلِ الفحصِ عنْ عللِها. ولما كانَ الفحصُ عنِ العللِ التي للأشياءِ المحسوسةِ ليسَ إلى إحصائِها سبيلٌ إلا بإحصاءِ السؤالاتِ الطبيعيةِ بالحروفِ الموضوعةِ للسؤالِ عنِ الأسبابِ على ما قيلَ في صناعةِ المنطقِ، أخذَ يقدّرُ ههنا المواضعَ التي يُسألُ عنها بحرفِ (لِمَ)، إذْ كانَ هوَ أشهرَ الحروفِ التي يُسألُ بها عنِ الأسبابِ، فقالَ: "وإنما يطلبُ لِمَ هوَ على هذهِ الحالِ أبدًا، لِمَ شيءٌ آخرُ في شيءٍ آخرَ"، يريدُ: أنهُ لما كانَ منَ المعروفِ بنفسهِ أنَّ حرفَ (لِمَ هوَ) الذي يطلبُ بهِ عللُ الأشياءِ، فمنَ البيّنِ منْ أمرهِ أنهُ ليسَ يستعملُ في شيءٍ بسيطٍ غيرِ مركَّبٍ، وإنما يستعملُ في الأشياءِ المركَّبةِ وهيَ التي يوضعُ فيها وضعًا أنَّ شيئًا موجودًا في شيءٍ، وأنَّ شيئًا محمولًا في شيءٍ، أو أنَّ شيئًا موجودٌ أو غيرُ موجودٍ. فإنا إذا صحَّ لنا وجودُ شيءٍ في شيءٍ سألنا فقلنا: لِمَ وُجدَ هذا في هذا؟ ولِمَ وُجدَ هذا؟ ولما كانَ حملُ شيءٍ على شيءٍ يحملُ على وجهينِ: إما حملٌ على المجرى الطبيعيِّ، وإما عكسُ ذلكَ، وكانَ لا يبالي في هذا الموضعِ أنْ يكونَ الطلبُ في الموضعينِ طلبًا واحدًا أو اثنينِ.

قالَ: "فإنَّ الطلبَ لِمَ الموسيقارُ هوَ إنسانٌ إما أنْ يكونَ طلبَ الذي قيلَ لِمَ الإنسانُ موسيقارٌ وإما أنْ يكونَ آخرَ"، يريدُ: أنَّ العلةَ المطلوبةَ في القضيةِ الواحدةِ وعكسِها إما أنْ يكونَ طلبًا واحدًا وإما أنْ يكونَ اثنينِ، ولكنْ كيفَ ما كانَ هذا الطلبُ فهو دالٌّ على أنَّ الموضوعَ هوَ شيءٌ مركَّبٌ وأنهُ ليسَ ببسيطٍ، وأنَّ

طلبَ لِمَ هوَ في الشيءِ البسيطِ هوَ فضلٌ. فلو كانَ الإنسانُ معنًى بسيطًا لكانَ قولُنا لِمَ الإنسانُ موسيقارٌ كقولِنا لِمَ الإنسانُ إنسانٌ، ولهذا قالَ: "لأنهُ ينبغي أنْ يكونَ الآنَ والآنيةُ يتبينُ أنهما كقولي إنَّ القمرَ ينكسفُ"، يريدُ: أنهُ ينبغي أنْ يكونَ معروفًا لنا قبلَ السؤالِ أنَّ ههنا شيئينِ متغايرينِ وأنَّ أحدهما موجودٌ للآخرِ، مثلَ أنْ يكونَ عندنا معروفًا أنَّ القمرَ ينكسفُ فنسألُ: لمَ ينكسفُ القمرُ؟

ثمّ قالَ: "فإنّ القولَ في مثلِ هذهِ الأشياءِ واحدٌ، والعلّةَ في جميعِها واحدةٌ: لمَ الإنسانُ إنسانٌ، والموسيقارُ موسيقارٌ؟" يريدُ: فإنّ ظهورَ استحالةِ السؤالِ بلمَ عن الشيءِ الواحدِ بعينِه، مثلَ أن يسألَ سائلٌ: لمَ الإنسانُ إنسانٌ؟"

ثمّ قالَ: "إلّا أن يقولَ أحدٌ أنّ كلَّ واحدٍ من ذاتِه لا يتجزّأُ، وهذا كانَ أنيّةَ الواحدِ." يريدُ: إلّا أن يقولَ قائلٌ أنّ الأشياءَ كلَّها بسيطةٌ، لأنّ كلَّ واحدٍ منها واحدٌ بذاتِه، والواحدُ لا ينقسمُ إلى صفةٍ وموصوفٍ، ولا إلى محمولٍ وموضوعٍ، فلا يسألُ عنها بحرفِ لمَ، إذ كانت أنيّةُ الواحدِ أنّهُ شيءٌ غيرُ منقسمٍ لا بالكيفيةِ ولا بالكميّةِ."

ثمّ قالَ في جوابِ هذا الشكّ: "ولكنّ هذا مشتركٌ، ويقالُ على جميعِ الأشياءِ بقولٍ صادقٍ." يريدُ: ولكنّ الأشياءَ الموجودةَ ههُنا يوجدُ لها صفاتٌ عامّةٌ تحملُ على جميعِها حملًا صادقًا، فلا يظهرُ أنّها مركّبةٌ، وأنّهُ يطلبُ فيها علّةَ التركيبِ.

وقولُهُ: "وخليقٌ أن يطلبَ أحدٌ: لمَ الإنسانُ حيوانٌ؟" مثلَ هذا فإنّهُ بيّنَ أنّهُ لا يطلبُ: لمَ هوَ الإنسانُ الّذي يطلبُ؟ كقولِ بعضِ الناسِ، وأمّا أنّهُ فبيّنٌ. يريدُ: وخليقٌ أن يكونَ الطلبُ الصحيحُ مثلَ قولِنا: لمَ الإنسانُ حيوانٌ؟ وما أشبهَ ذلكَ، لا مثلَ قولِنا: لمَ الإنسانُ إنسانٌ؟

ثمّ قالَ: "فإن لم يكنِ الطلبُ على هذهِ الحالِ، فليسَ يطلبُ شيءٌ كما ينبغي، مثلَ لمَ يكونُ الرعدُ، لأنّهُ يكونُ دويٌّ في السحابِ. فإنّهُ على هذهِ الحالِ يكونُ المطلوبُ شيئًا آخرَ." يريدُ: مثلَ أن يسألَ سائلٌ: لمَ كانَ الرعدُ في السحابِ؟ فيقالُ: لأنّ في السحابِ صوتٌ.

وقولُهُ: "ولمَ هذا مثلُ الحجارةِ واللّبنِ بيتٌ؟" هوَ مثالٌ آخرُ، وهوَ مثلَ أن يسألَ سائلٌ: لمَ كانَ هذا بيتًا؟ فيقالُ: لأنّهُ مؤلّفٌ من حجارةٍ ولبنٍ.

ثمّ قالَ: "فإنّهُ ظاهرٌ أنّهُ يطلبُ العلّةَ." يريدُ: من يسألُ عن أمثلةِ هذهِ السؤالاتِ الّتي ذكرَ.

وقولُهُ: "فإنّهُ ظاهرٌ أنّهُ يطلبُ العلّةَ، وهذهِ هيَ ماهيّةُ الشيءِ، مثلَ الّذي كانَ بنوعِ المنطقِ." يريدُ: وإذا كانَ هذا كلُّهُ كما وصفْنا، فظاهرٌ أنّهُ قد يطلبُ في أمثالِ هذهِ المواضعِ بحرفِ لمَ السببُ الّذي هوَ ماهيّةُ الشيءِ، وهوَ الّذي رسمْناهُ فيما سلفَ رسمًا منطقيًّا." يريدُ: حيثُ قالَ أنّهُ الّذي يدلُّ عليه الحدُّ، وذلكَ أنّ هذا السببَ الّذي هوَ الصورةُ بيّنَ وجودَهُ ههُنا ببانينِ منطقيّينِ: أحدُهما الحدُّ، والآخرُ السؤالُ بحرفِ لمَ.

ولمّا ذكرَ أنّهُ يطلبُ بلمَ السببَ الّذي على طريقِ الماهيّةِ، ذكرَ أنّهُ قد يطلبُ بهذا الحرفِ سببٌ آخرُ من الأسبابِ الأربعةِ، فقالَ: "فإنّ في بعضِ الأشياءِ يمكنُ أن يوجدَ لأيِّ بعضِ سببٍ، مثلَ ما خليقٌ أن يوجدَ ذلكَ في البيتِ والسّريرِ، وفي بعضٍ يطلبُ ما المحرّكُ الأوّلُ، فإنّ ذلكَ علّةٌ." يريدُ: فإنّ بعضَ الأشياءِ يمكنُ أن نطلبَ فيهِ بعضَ الأسبابِ الّتي على طريقِ الماهيّةِ، وفي بعضِها المحرّكَ الأوّلَ.

ثمّ ذكرَ الموضعَ الّذي يطلبُ فيهِ هذهِ العلّةَ، فقالَ: "ولكنّ العلّةَ الّتي مثلُ هذهِ تطلبُ عندَ الكونِ والفسادِ." يريدُ: ولكنّ العلّةَ الّتي هيَ الفاعلةُ تطلبُ أكثرَ ذلكَ في الأشياءِ الكائنةِ الفاسدةِ.

وقولُهُ: "وأكثرُ ما يخفى المطلوبُ في الّتي لا تقالُ على أشياءَ أُخرَ، مثلَ ما يطلبُ: ما الإنسانُ؟" يريدُ: أنّ السببَ الّذي هوَ ماهيّةُ الشيءِ وصورتُهُ أكثرُ ما يخفى إذا سئلَ عنهُ في الأشياءِ الّتي لا تحملُ على شيءٍ آخرَ، وهيَ الجواهرُ، وذلكَ يكونُ بحرفِ ما، مثلَ أن يسألَ: ما هوَ الإنسانُ؟

ثمّ أتى بالسببِ في ذلكَ، فقالَ: "وذلكَ لأنّهُ بنوعٍ بسيطٍ، ولا يفصّلُ أنّ كذا وكذا في كذا." يريدُ: والسببُ في صعوبةِ هذا المطلبِ أنّهُ طلبٌ بسيطٌ لا مركّبٌ، وذلكَ أنّهُ يسألُ: ما هوَ الإنسانُ؟ ولا نقولُ: لمَ صارَ الإنسانُ بصفةِ كذا؟ يريدُ: أنّ الوقوفَ على ماهيّةِ الجواهرِ أكثرُ من الوقوفِ على أسبابِ الأعراضِ، والسببُ في ذلكَ بساطةُ الجوهرِ والتركيبُ الّذي في الأعراضِ، ولذلكَ ما كانَ معنًى بسيطًا بالحقيقةِ فليسَ لهُ حدٌّ، ولا يطلبُ فيهِ بحرفِ لمَ.

قال أُرسطُوطَالِيسُ ٦٠

وإذْ ينبغي أنْ يكونَ لهُ أنيّةٌ وأنْ تكونَ الأنيّةُ أيضاً فبيّنٌ أنْ يُطلبَ العنصرُ لِمَ هوَ مثلُ ما يقالُ لِمَ هذا بيتٌ؟ لأنّهُ كذا وكذا إذْ كانَ أنيّةَ البيتِ، ولِمَ هذا إنسانٌ؟ لأنّ لهُ كذا وكذا الذي هوَ الجسدُ، فبيّنٌ أنّهُ يطلبُ العلّةَ التي للعنصرِ، وهذهِ صورةٌ التي لها شيءٌ وهوَ الجوهرُ، فبيّنٌ أنّهُ في المبسوطاتِ ليسَ يطلبُ ولا ينظرُ بلْ تُطلبُ مثلُ هذهِ بنوعٍ آخرَ، فإذنِ المركّبُ هوَ شيءٌ هوَ على هذهِ الحالِ، على أنْ

يكونَ الكلُّ واحداً لا على أنْ يكونَ كالكومِ، بلْ كما أنّ السلابى ليستِ الحروفَ وليستِ الباءَ والألفَ، ولا اللحمُ هوَ هوَ النارُ والأرضُ، فإنّ هذهِ إذا تحلّلتْ فبعضُها ليستْ مثلَ اللحمِ والسلابى، وأمّا الحروفُ فهيَ النارُ والأرضُ، وأيضاً فإذنِ السلابى شيءٌ آخرُ هوَ وليسَ هوَ الحروفَ أي الحرفَ المصوّتَ والذي لا صوتَ لهُ، بلْ هوَ شيءٌ آخرُ أيضاً، واللحمُ ليسَ هوَ ناراً وأرضاً أو حاراً وبارداً فقطْ، بلْ شيءٌ آخرُ أيضاً، فإنْ كانَ مضطراً أنْ يكونَ ذلكَ أيضاً أسطقساً أو منْ أسطقساتٍ، إمّا أنْ كانَ أسطقساً فالقولُ فيهِ أيضاً مثلُ الذي قيلَ بعينهِ واحدٌ، فإنّ اللحمَ يكونُ لهذا والنارُ والأرضُ وأيضاً لشيءٍ آخرَ حتى يذهبَ إلى ما لا نهايةَ لهُ، وإنْ كانَ منْ أسطقساتٍ فبيّنٌ أنّهُ ليسَ منْ واحدٍ بلْ منْ كثيرةٍ وإلا سيكونُ ذلكَ الواحدُ بعينهِ، وسنعيدُ أيضاً هذا القولَ بعينهِ فيهِ الذي قلناهُ في اللحمِ والسلابى، وسيظهرُ أنّ هذا شيءٌ منْ أسطقسٍ وعلّةٍ ما بالأنيّةِ، وأنّهُ لشيءٍ ما لحمٌ ولشيءٍ ما سلابى، ومثلُ ذلكَ في الآخرِ أيضاً، وهذا جوهرُ كلِّ واحدٍ لأنّ هذا علّةُ الأنيّةِ الأولى، وإذْ بعضُها ليستْ بجواهرَ للأشياءِ بلْ قوّمتْ معاً جواهرَ وطبائعَ فخليقٌ أنْ يظهرَ هذا الطباعُ لشيءٍ جوهرٌ الذي هوَ لا أسطقسٌ بلْ هوَ ابتداءٌ، فإنّ الأسطقسَ هوَ الذي ينقسمُ الشيءُ فيهِ وهوَ في الشيءِ كالعنصرِ مثلُ الألفِ والباءِ للسلابى.

ترجمة حديثة: ولمَّا كان يجب أن يكون الشيء موجوداً وحاصلاً، فمن الواضح أن السؤال يرمي إلى معرفة: لِمَ تكون المادةُ كذا وكذا؟ ومثال ذلك: "هذه الأشياء هي بيت"، فلأي علةٍ توجد؟ الجواب: لأنها تحتوي على ماهية البيت. وهذا الشيء هو "إنسان"، أو هذا الجسد يملك هذه الصفة، فلأي علةٍ يُبحث عن مادتها؟ وتلك العلة هي الصورة التي بها يكون الشيء ما هو عليه، وهذه الصورة هي الجوهر.

لذا، يظهر جلياً أنه لا يوجد بحثٌ ولا تعليمٌ في ما يخص البسائط (الذوات غير المركبة)، بل إن طريقة البحث فيها مختلفة.

أما في الأشياء المركبة من شيء آخر، بحيث تشكل كلاً واحداً - ليس ككومةٍ (من الأشياء)، بل كالمقطع اللفظي؛ والمقطع اللفظي ليس مجرد الحروف وحدها، فلا هو (السين) ولا (التاء) مثلاً، وكذلك اللحم ليس مجرد نار وتراب؛ لأنه عند الانحلال لا تعود هذه الأشياء (أي اللحم والمقطع) موجودة، في حين تبقى العناصر (أي النار والتراب والحروف) موجودة. إذن، المقطع اللفظي هو شيء ما، وليس مجرد الحروف (الحركات والسواكن)، بل هو شيء آخر زائد عليها. واللحم ليس مجرد نار وتراب، أو حار وبارد، بل هو شيء آخر أيضاً.

فإذا كان لا بد لهذا الشيء الآخر أن يكون هو نفسه إما عنصراً وإما مركباً من عناصر:

فإن كان عنصراً، فسوف يتكرر الدليل نفسه؛ إذ سينشأ اللحم من هذا العنصر ومن النار والتراب، ثم من عنصر آخر، وهكذا نتسلسل إلى غير نهاية.

وإن كان مركباً من عناصر، فمن الواضح أنه لن يتركب من عنصر واحد بل من عناصر متعددة (وإلا لكان هو نفسه ذلك العنصر)، وسنقول فيه أيضاً نفس ما قلناه في اللحم أو المقطع اللفظي.

لذا، يبدو أن هذا الشيء هو علةٌ وليس عنصراً، وهو ما يجعل هذا الشيء لحماً، وذاك مقطعاً لفظياً، وكذلك الأمر في سائر الأشياء. وهذا هو جوهر كل شيء؛ لأنه العلة الأولى لوجوده.

ولمَّا كان بعض الأشياء ليس جواهر بذاتها، بل الأشياء التي هي جواهر إنما تكون كذلك وفقاً للطبيعة وبموجبها، فقد يظن البعض أن هذه الطبيعة هي الجوهر، وهي ليست عنصراً بل مبدأً (أو أصلاً).

والعنصر هو ما يحل إليه الشيء وينقسم، ويكون موجوداً فيه كمادة؛ ومثال ذلك: الحرفان (أ) و (ب) بالنسبة إلى المقطع اللفظي."

التّفْسيرُ

قولهُ: "وإذْ ينبغي أنْ يكونَ لهُ أنيّةٌ وأنْ تكونَ الأنيّةُ أيضاً فبيّنٌ أنْ يُطلبَ العنصرُ لِمَ هوَ" يريدُ:- وإذْ وجبَ أنْ يكونَ لهذهِ الأشياءِ ماهيةٌ وكانتِ الماهيةُ تكونُ في عنصرٍ فبيّنٌ أنّهُ قدْ يُطلبُ في هذهِ الأشياءِ بحرفِ لِمَ السببُ الذي على طريقِ العنصرِ كما يُطلبُ السببُ الذي على طريقِ الصورةِ يريدُ:- أنّهُ لو لمْ يكنْ في الموجوداتِ هذا الطباعُ الذي هوَ الصورةُ بلِ المادةُ فقطْ لمْ يُسألْ بلِمَ عنِ السببِ الماديِّ لأنّهُ يكونُ سؤالاً عنِ الشيءِ نفسهِ.

ثمّ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "مثلُ ما يقالُ لِمَ هذا بيتٌ؟ لأنّهُ كذا وكذا إذْ كانَ أنيّةَ البيتِ، ولِمَ هذا إنسانٌ؟ لأنّ لهُ كذا وكذا الذي هوَ الجسدُ"؛ يريدُ:- مثالُ ذلكَ أنْ يسألَ سائلٌ لِمَ هذا بيتٌ؟ فيقالُ لأنّهُ مكوّنٌ مِنْ كذا وكذا أي لبنٍ وحجارةٍ، إذْ كانتْ أنيّةُ البيتِ تقتضي أنْ يكونَ مِنْ هذا، ومثلُ أنْ يسألَ لِمَ هذا إنسانٌ؟ فيقالُ لأنّهُ مكوّنٌ مِنْ كذا وكذا أي مِنَ الأشياءِ التي يقومُ منها الجسدُ الخاصُّ بالإنسانِ مثلُ أنْ يقالَ إنّهُ مركّبٌ مِنْ أعضاءٍ آليةٍ بصفةِ كذا وكذا وأعضاءٍ بسيطةٍ بصفةِ كذا وكذا.

ثمّ قالَ: "فبيّنٌ أنّهُ يطلبُ العلّةَ التي للعنصرِ وهذهِ هيَ صورةٌ التي لها شيءٌ وهوَ الجوهرُ"؛ يريدُ:- وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فبيّنٌ أنّهُ قدْ تُطلبُ العلّةُ التي هيَ للعنصرِ بحرفِ لِمَ وهيَ الصورةُ التي مِنْ أجلِها كانتِ المادةُ وهيَ جوهرُ الشيءِ، وهذهِ الطبيعةُ هيَ التي ماهيتُها وصورتُها في أنّها قابلةٌ لغيرِها وهيَ الصورةُ.

ثمّ قالَ: "فبيّنٌ أنّهُ في المبسوطاتِ ليسَ يطلبُ ولا ينظرُ بلْ تُطلبُ مثلُ هذهِ بنوعٍ آخرَ"؛ يريدُ:- وإذا تقرّرَ هذا كلّهُ فبيّنٌ أنّهُ ليسَ يطلبُ في الأمورِ البسيطةِ غيرِ المركّبةِ لا مطلبُ لِمَ هوَ ولا ما هوَ، بلِ الطلبُ يكونُ في هذهِ بنوعٍ آخرَ.

ثمّ قالَ: "فإذنِ المركّبُ شيءٌ هوَ على مثلِ هذهِ الحالِ على أنْ يكونَ الكلُّ واحداً لا على أنْ يكونَ كالكومِ، بلْ كما أنّ السلابى ليستِ الحروفَ وليستْ هيَ الباءَ والألفَ، ولا اللحمُ هوَ النارُ والأرضُ"؛ يريدُ:- وإذا تقرّرَ أنّ ههنا أموراً مركّبةً لمْ يجتمعْ منها شيءٌ واحدٌ بالفعلِ كالمركّبةِ مِنَ الأشياءِ التي لا يكونُ منها واحدٌ إلا بالتماسِ مثلِ الكدسِ المجموعِ مِنْ حبوبٍ كثيرةٍ، بلْ يكونُ المجتمعُ منها بحيثُ يحدثُ عنهُ شيءٌ زائدٌ غيرُ المجتمعاتِ مِنْ غيرِ أنْ يكونَ المجتمعاتُ أنفسُها مثلَ المقطعِ الذي يحدثُ عنِ اجتماعِ الحرفِ المصوّتِ وغيرِ المصوّتِ، فإنّ المقطعَ ليسَ هوَ اجتماعَ الحروفِ التي تولّدَ منها، بلْ هوَ شيءٌ زائدٌ على الحروفِ مثلَ المقطعِ الذي هوَ قولُنا باءٌ أو لامٌ، وكذلكَ ما يدلُّ عليه اسمُ اللحمِ ليسَ هوَ الماءُ والنارُ التي تركّبَ منها، وإنّما يدلُّ على معنىً زائدٍ يدلُّ على اجتماعِها ليسَ هوَ ماءً ولا ناراً، وقولهُ "فإنّ هذهِ إذا تحلّلتْ فليستْ مثلَ اللحمِ والسلابى"؛ يريدُ:- والدليلُ على أنّ ههنا معنىً زائداً على الأسطقساتِ أنّ هذهِ إذا انحلّتْ وفسدتْ ليسَ يحلُّ المقطعُ إلى مقاطعَ ولا اللحمُ إلى لحومٍ كما تنحلُّ الأشياءُ المجموعةُ إلى تلكَ التي اجتمعتْ منها، أعني التي لا يَحدثُ فيها عن الاجتماعِ شيءٌ زائدٌ. وقولُهُ: "وأما الحروفُ فهيَ النارُ والأرضُ"، يريدُ: أنّ الحروفَ هيَ التي نسبتُها

إلى السلابيِّ، يعني المقاطعَ، نسبةُ النارِ والأرضِ إلى اللحمِ. وقولُهُ: "وأيضًا فإذا السلابيُّ شيءٌ آخرُ هوَ، وليسَ هوَ الحروفَ، أي الحرفَ المصوتَ والذي لا صوتَ لهُ، بل هوَ شيءٌ آخرُ أيضًا"، يريدُ: فإذا المقطعُ ليسَ هوَ الحروفَ التي تركَّبُ منها، أعني المصوتَ وغيرَ المصوتِ.

ثمَّ قالَ: "فإن كانَ مضطرٌّ أن يكونَ ذلكَ أيضًا أسطقسًا، أو من أسطقساتٍ"، يريدُ: فإن كانَ اللحمُ ليسَ معنىً غيرَ الأسطقساتِ، فمضطرٌّ أن يكونَ إمَّا أسطقسًا، وإمَّا مركَّبًا من أسطقساتٍ سوى الأسطقساتِ الأُولِ.

ثمَّ قالَ: "أما أن يكونَ أسطقسًا، فالقولُ فيهِ أيضًا مثلُ الذي قيلَ بعينِهِ واحدٌ، فإنَّ اللحمَ يكونُ لهذا وللنارِ والأرضِ، وأيضًا لشيءٍ آخرَ، حتى يذهبَ إلى ما لا نهايةَ"، يريدُ: وإن كانَ هذا المعنى الزائدُ على الأسطقساتِ هوَ أسطقسٌ آخرُ، فإنَّهُ يلزمُ أن يكونَ لهذا الأسطقسِ والنارِ والأرضِ معنىً زائدٌ عليها. فإن كانَ ذلكَ المعنى أسطقسًا، لزمَ أيضًا أن يكونَ لمجموعِ الأسطقساتِ السالفةِ مع هذا الأسطقسِ معنىً زائدٌ. فإن جُعِلَ ذلكَ أيضًا أسطقسًا، لزمَ فيهِ ما لزمَ في الذي قبلَهُ في أن يكونَ معنىً زائدٌ. فإن جُعِلَ أسطقسًا، مرَّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ، فلا يصحُّ أن يكونَ ذلكَ المعنى الزائدُ أسطقسًا يوجدُ للنارِ والأرضِ ولهذا الأسطقسِ، إذ كانَ اللحمُ إنَّما هوَ اسمٌ للمجموعِ من الأسطقساتِ. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فإنَّ اللحمَ يكونُ لهذا وللنارِ وللأرضِ"، أي فإنَّ صورةَ اللحمِ تكونُ صورةً لهذا الأسطقسِ الزائدِ وللنارِ والأرضِ. وإن قلنا أيضًا أنَّ ذلكَ المعنى الثالثَ هوَ أيضًا أسطقسٌ، لزمَ أن يكونَ للجميعِ من هذهِ معنىً زائدٌ على مجموعِ الأسطقساتِ، وكذلكَ يلزمُ في المعنى الرابعِ مثلُ ما لزمَ في الثالثِ. فإمَّا أن يمرَّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ، أو ينزلَ أنَّ ههنا معنىً زائدًا على الأسطقساتِ ليسَ هوَ

أسطقسًا. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وأيضًا لشيءٍ آخرَ حتى يذهبَ إلى ما لا نهايةَ لهُ".

ولمَّا أبطلَ أن يكونَ المعنى الذي بهِ صارَ اللحمُ لحمًا أسطقسًا، أبطلَ أيضًا أن يكونَ مركَّبًا من أسطقساتٍ، فقالَ: "وإن كانَ من أسطقساتٍ، فبيّنٌ أنَّهُ ليسَ من واحدٍ، بل من كثيرٍ"، يريدُ: وإن كانَ المعنى الزائدُ على الأسطقساتِ مركَّبًا من أسطقساتٍ، فإنَّهُ لم يَحدثْ عن الأسطقساتِ معنىً، فليسَ المجموعُ من أسطقساتِهِ واحدًا، بل المجتمعُ هوَ كثيرٌ وليسَ يَحدثُ عنها معنىً واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "وإلا فسيكونُ ذلكَ الواحدُ بعينِهِ، وسنعيدُ أيضًا هذا القولَ بعينِهِ الذي قلنا في اللحمِ والسلابيِّ"، يريدُ: أنَّهُ إن كانَ فيهِ معنىً واحدٌ زائدٌ، فيعودُ فيهِ ذلكَ السؤالُ بعينِهِ الذي قلناهُ في اللحمِ والسلابيِّ. يريدُ: أنَّهُ إن كانَ من أسطقساتٍ كانَ فيهِ معنىً زائدٌ عليها، وإن كانَ أسطقسًا لزمَ أن يكونَ لهُ ولما سواهُ من الأسطقساتِ معنىً زائدٌ وهوَ الصورةُ، وإلا لم يكنْ هنالكَ شيءٌ يَحدثُ. يريدُ: وهوَ قولُهُ "هل ذلكَ المعنى أسطقسٌ من أسطقساتٍ"، يريدُ: فيمرُّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ.

ثمَّ قالَ: "وسيظهرُ أنَّ هذا شيءٌ من أسطقسٍ، وعلّةٌ ما بالإنيّةِ، وأنَّهُ لشيءٍ ما لحمٌ، ولشيءٍ ما سلابيٌّ، ومثلُ ذلكَ في الآخرِ أيضًا، وهذا جوهرُ كلِّ واحدٍ، لأنَّ هذا علّةُ الإنيّةِ الأولى"، يريدُ: وإذا فُحِصَ عن هذا المعنى هذا النحوَ من الفحصِ، ظهرَ منهُ أنَّ ههنا جوهرًا غيرَ الأسطقساتِ الماديّةِ هوَ أيضًا أسطقسٌ، وعلّةُ وجودِ الشيءِ، أعني العلّةَ الأولى، وأنَّهُ العلّةُ التي هيَ الصورةُ، وأنَّهُ لشيءٍ ما لحمٌ، ولآخرَ عظمٌ، ولآخرَ سلابيٌّ، وكذلكَ في جميعِ الأشياءِ المختلفةِ الجواهرِ. وقولُهُ: "لأنَّ هذا علّةُ الإنيّةِ الأولى"، أي إنَّ هذا الجوهرَ هوَ العلّةُ التي هيَ الجوهرُ.

وقولُهُ: "وإذ بعضُها ليستْ بجواهرَ، بل قُوّمتْ مع جواهرَ وطبائعَ، فخليقٌ أن يظهرَ هذا الطباعُ لشيءٍ جوهراً إذ هوَ لا أسطقسٌ"، يريدُ: وإذ بعضُ الأشياءِ المحمولةِ على الجواهرِ ليستْ بجواهرَ، بل هيَ موجودةٌ مع جواهرَ وطبائعَ، أعني أعراضًا، فخليقٌ أن يظهرَ أنَّ هذا الطباعَ المسمَّى صورةً هوَ شيءٌ، أي جوهرٌ زائدٌ على الأسطقسِ إذ هوَ لا أسطقسٌ ولا عن أسطقسٍ، وأنَّهُ غيرُ الأشياءِ الموجودةِ مع الجواهرِ، أعني أنَّهُ غيرُ الأعراضِ، بل هوَ ابتداءُ علّةٍ أخرى للموجودِ سوى الأسطقسِ، فإنَّ الأسطقسَ هوَ الذي إليهِ ينقسمُ الشيءُ ويحلُّ، وهوَ في الشيءِ كالعنصرِ، مثلُ الألفِ والباءِ في السلابيِّ. وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولهِ: "بل هو ابتداءٌ، فإنَّ الأسطقسَ هو الذي ينقسمُ الشيءُ فيهِ، وهو في الشيءِ كالعنصرِ مثلَ الألفِ والباءِ لسلابي"، يريدُ:- وأمّا هذا فإنَّهُ اسطقسٌ إذا انحلَّ الشيءُ لم ينحلَّ إليهِ.

هنا انقضتْ هذهِ المقالةُ، والحمدُ لواهبِ العقلِ كثيرًا، وقد بلغتُ في تفسيرِها أقصى ما انتهى إليهِ جهدي بعدَ تعبٍ طويلٍ وعنايةٍ بالغةٍ، وأنا أقولُ لمنْ وقفَ على تفسيرِنا لهذا الكتابِ ما قالَهُ أرسطوطاليسُ في آخرِ كتابِ السفسطةِ: إنَّهُ منْ وقفَ على تقصيرٍ منّا فيما وضعناهُ فليعذرْنا، فإنّا لمْ نجدْ في هذهِ القوانينِ لمنْ تقدَّمنا شيئًا نستعينُ بهِ، وما كانَ منها ليسَ فيهِ تقصيرٌ فليحمدْنا عليه إذْ كنّا أولَ منْ تكلَّمَ في ذلكَ، وهذا الشيءُ عرضَ لنا في تفسيرِ هذا الكتابِ إذْ لمْ يصلْ إلينا كلامٌ منَ

القدماءِ في تفسيرِهِ إلا ما يُلفى منْ ذلكَ في مقالةِ اللامِ للإسكندرِ بعضُها وتلخيصِها لتامسطيوسَ.

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

شرح المقالة الثامنة من كتاب ما بعد الطبيعة والمرسوم عليها حرف الحاء

يبحث في مبادئ الجواهر المحسوسة، أي المادة والصورة المقالة من جزء واحد

مقدمةٌ:

غرضه في هذه المقالةِ التذكير بجملةِ ما سلف من القولِ في المقالةِ التي قبل هذه في أوائلِ الجوهرِ وتتميم القولِ فيهِ، وهو الجوهر المسمى صورةً؛ فإن كل ما فحص عنه من أنواعِ الجواهرِ في المقالةِ التي قبل هذهِ، فإنما فحص عنه من أجلِ الجوهرِ المسمى صورةً، فهو في هذه المقالةِ يذكر بما سلف له من الفحصِ الذي أتى به من أجلِ الفحصِ عن هذا الجوهرِ، ثم يتمم القول فيهِ.

الفصل الأول: تجميع لما قيل

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١

ينبغي أن نعمل جوامع ما قيل ونحصل باب الكلامِ، وأن نتبعه بالتمامِ؛ فقد قيل إنه يطلب علل الجواهرِ والأوائلِ والأسطقساتِ؛ فإن بعض الجواهرِ يقر بها الجميعُ، وفي بعضها قال بعض الناسِ أقاويل خاصيةً، فالمقرور به منها الجواهر الطبيعيةُ مثل النارِ والأرضِ والماءِ والهواءِ وسائرِ الأجسامِ المبسوطةِ، ثم الغروس وأجزاؤها والحيوانات وأجزاء الحيواناتِ والسماء وأجزاء السماءِ، ومن الناسِ من قال إن جوهراً خاصياً الصور والتعليميةُ.

ترجمة حديثة: إذن، ينبغي أن نجمع ما قيل، وأن نختمه بوضع خلاصة جامعة. وقد قيل إن البحث هو عن أسباب الجواهر ومبادئها وعناصرها. وأما الجواهر، فبعضها مُسلَّم به من الجميع، وبعضها الآخر ذكرها قوم على حدة. فالجواهر

المسلّم بها هي [الجواهر] الطبيعية، مثل النار والأرض والماء وسائر الأجسام البسيطة، ثم النباتات وأجزاؤها، والحيوانات وأجزاؤها، وأخيراً السماء وأجزاء السماء. وأما على حدة، فيقول قوم إن الصور والأمور الرياضية (التعليمية) هي جواهر.

التّفْسيرُ:

يقول وإذ قد تكلمنا في المقالةِ التي قبل هذه في الأنواعِ التي يقال عليها اسم الجوهرِ، وفي جميع ما يتعلق بذلكَ، فقد ينبغي أن نلخص جميع ما تقدم من ذلكَ، وأن نتمم القول في الجوهرِ المطلوبِ. ولما قال هذا ابتدأ من ذلك بتعريفِ المطلوبِ الذي قصد الفحص عنه في تلك المقالةِ، إذ كان هذا أول شيءٍ يجب أن يتصور من أمرِ الأشياءِ التي تكلم فيها في تلك المقالةِ، فقال: "فقد قيل إنه يطلب علل الجواهرِ والأوائلِ والأسطقساتِ"؛ يريد:- وقد تقدمنا فقلنا في المقالةِ التي قبل هذه إن القصد إنما هو طلب عللِ الجوهرِ المشارِ إليهِ، وأوائلها وأسطقساتها. والفرق بين الأوائلِ والأسطقساتِ، أن اسم الأوائلِ قد ينطلق على ما هو موجود في الشيءِ وخارجِ الشيءِ، والعلل تنطلق أكثر ذلك على الفاعلِ والغايةِ، وقد تنطلق على الأربعِ عللٍ، والأسطقسات ليست تنطلق إلا على العللِ الموجودةِ في الشيءِ وهي التي ينحل إليها المركبُ. ولاختلافِ هذه المعاني الثلاثةِ في الحدِ، عنى بهذه الألفاظِ الثلاثةِ لا على جهةِ الترادفِ، بل على جهةِ الإيضاح للمعاني المطلوبةِ من أمرِ مبادئ الجوهرِ. ولما ذكر غرضه وذكر بالطلبِ الذي قصده في المقالةِ التي قبل هذهِ، أخذ يذكر بجملةٍ جملةٍ من الجملِ التي تقدمت في تلك المقالةِ، فقال: "فإن بعض الجواهرِ يقر بها الجميعُ، وفي بعضها قال بعض الناسِ أقاويل خاصيةً"؛ يريد:- وقد تقدمنا فقلنا في المقالةِ التي قبل هذه إن الجواهر

صنفانِ: إما جواهر معترف بها عند الجميع، وإما جواهر معترف بها عند قومٍ دون قومٍ، أي يختص بالقولِ بها قوم دون قومٍ. ثم ذكر الجواهر المتفق عليها فقال: "فالمقرور بها منها الجواهر الطبيعيةُ مثل النارِ والأرضِ والماءِ والهواءِ وسائرِ الأجسامِ المبسوطةِ"، إلى آخرِ ما كتبناهُ. ويعني بالغروسِ النباتَ، ويعني بسائرِ الأجسامِ المتشابهةِ الأجزاءَ، وإنما سماها مبسوطةً بالإضافةِ إلى الآليةِ، وإلا فالمبسوطة في الحقيقةِ هي الأسطقسات الأربعُ. ولما ذكر بالجواهرِ المعترفِ بها، ذكر أيضاً بالأشياءِ التي قال في تلك المقالةِ إنه ينطلق عليها اسم الجوهرِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢

ويعرضُ منَ الأقاويلِ أنْ تكونَ جواهرُ لما هوَ بالإنيَّةِ والموضوعِ أيضاً، والجنسُ أكثرُ منَ الصورِ، والكليُّ أكثرُ منَ الجزئيِّ، والمثلُ أيضاً تنضمُّ معَ الكلياتِ بالجنسِ؛ فإنَّهُ يظنُّ أنَّها جواهرُ لقبولِها كلمةً واحدةً. فإذا ما هوَ بالإنيَّةِ هوَ جوهرٌ، وكلمتُهُ هيَ الحدُّ، ولذلكَ قيلَ ما قيلَ في الحدِّ وفي الذي بذاتِهِ. وإذا كانَ الحدُّ كلمةً ولكلِّ كلمةٍ أجزاءٌ، فقدْ كانَ النظرُ في الجزءِ باضطرارٍ أيضاً والمعرفةُ أيُّما هيَ أجزاءُ الجوهرِ وأيُّها ليستْ، وإنْ كانتْ هيَ أجزاءَ الحدِّ أيضاً. فليسَ جوهرٌ لا الكليُّ ولا الجنسُ، وأمَّا عنِ المثلِ والتعليميَّةِ فلنَفحصْ منْ بعدُ؛ فإنَّ بعضَ الناسِ يقولُ إنَّها جواهرُ غيرُ هذهِ الجواهرِ المحسوسةِ.

ترجمة حديثة: ومن جهات أخرى، يتضح من الأدلة العقلية أن الجواهر هي "ما به الشيء هو ما هو" (الماهية) والموضوع. وكذلك، من وجه آخر، [يُقال إن الجوهر هو] الجنس أكثر من النوع، والكلي أكثر من الجزئيات. وبالكلي

والجنس ترتبط كذلك المُثُل (الأفكار الأفلاطونية)، إذ يبدو أنها جواهر بنفس الحجة. وبما أن الماهية هي الجوهر، وقول هذه [الماهية] هو الحدّ (التعريف)، فقد تم لذلك البحث في الحدّ وفي [الجوهر] في ذاته. ولأن الحدّ هو قول، والقول له أجزاء، كان من الضروري أيضاً النظر في الجزء، أيُّها أجزاء للجوهر وأيُّها ليست كذلك، وهل يجب أن تكون هذه أجزاء للحدّ أيضاً. وأيضاً، ليس الكلي جوهراً ولا الجنس. أما بخصوص المُثُل والرياضيات، فيجب النظر فيها لاحقاً، إذ يقولون بوجودها إلى جانب الجواهر المحسوسة. وأما الآن، فلنبحث في الجواهر المُسلَّم بها، وهي الجواهر المحسوسة.

التّفْسيرُ:

قولُهُ "ويعرضُ منَ الأقاويلِ" إلى قولِهِ "لقبولِها كلمةً واحدةً" يريدُ:- وقدْ عرضَ لنا أنْ قلنا في المقالةِ السالفةِ إنَّ الجوهرَ يقالُ في المشهورِ على أربعةِ معانٍ، على ما يدلُّ عليه الحدُّ وهوَ الصورةُ، وعلى الموضوعِ للصورةِ، وعلى الجنسِ أكثرُ منَ النوعِ، وعلى الكلِّيِّ أكثرُ منَ الجزئِيِّ. وذلكَ عرضٌ منْ قبلِ ما قالَهُ الناسُ في الجوهرِ. والمثلُ أيضاً تدخلُ عندَ القائلينَ بها في الكلياتِ، لأنَّهُ قدْ يظنُّ أنَّ الكلياتِ هيَ المثلُ.

وقولُهُ "فإذا ما هوَ بالإنيَّةِ هوَ جوهرٌ، وكلمتُهُ هيَ الحدُّ، ولذلكَ قيلَ ما قيلَ في الحدِّ وفي الذي بذاتِهِ" يريدُ:- ولما كانَ الذي هوَ ماهيَّةُ الشيءِ هوَ جوهرٌ، والقولُ الدالُّ عليه هوَ المسمَّى حدّاً، بالواجبِ ما جعلْنَا مبدأَ النظرِ في طبيعةِ الجوهرِ منَ النظرِ في الحدِّ.

ثمَّ قالَ "وإذا كانَ الحدُّ كلمةً ولكلِّ كلمةٍ أجزاءٌ، فقدْ كانَ النظرُ في الجزءِ باضطرارٍ أيضاً والمعرفةُ أيُّما هيَ أجزاءُ الجوهرِ وأيُّها ليستْ" يريدُ:- ولما جعلْنَا النظرَ

يبتدئُ في الجوهرِ الذي هوَ الصورةُ منَ الحدِّ، وكانَ الحدُّ ذا أجزاءٍ لأنَّهُ قولٌ مركبٌ، فقدْ كانَ النظرُ في أجزاءِ الحدِّ أيٌّ منها جوهرٌ وأيٌّ منها ليسَ بجوهرٍ. وإنَّما أرادَ بهذا الفصلِ أنْ يذكرَ بما تبيَّنَ منْ أمرِ الجوهرِ والسببِ الموجبِ لما تكلَّمَ فيهِ منْ أمرِ الحدودِ وأجزائِها؛ لئلا يظنَّ أنَّ الكلامَ في ذلكَ هوَ منْ صناعةِ المنطقِ.

ثمَّ قالَ "وإنْ كانتْ هيَ أجزاءَ الجوهرِ أيضاً فليسَ جوهرٌ لا الكليُّ ولا الجنسُ" يريدُ:- وتبيَّنَ معَ أنَّ الصورةَ وأجزاءَها هيَ جوهرٌ، أنَّ الكليَّ ليسَ بجوهرٍ ولا الجنسُ لأنَّهُ كليٌّ ما.

وقولُهُ "وأمَّا عنِ المثلِ والتعليميَّةِ فلنَفحصْ منْ بعدُ" يريدُ:- أنَّهُ لمْ يفحصْ عنْ ذلكَ في المقالةِ المتقدمةِ وأنَّهُ سيفحصُ عنْ ذلكَ فيما بعدُ؛ لأنَّ بعضَ الناسِ يرى أنَّها جواهرُ مفارقةٌ غيرُ الجواهرِ المحسوسةِ.

الفصل الثاني: تقسيم الجوهر، وأن المادة جوهر

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣

ولجميعِ الجواهرِ المحسوسةِ عنصرٌ، والجوهرُ هوَ الموضوعُ، وأمَّا بنوعٍ آخرَ فهوَ العنصرُ. وأقولُ العنصرُ الذي لما لمْ يكنْ هذا الشيءَ بالفعلِ هوَ هذا الشيءُ بالقوةِ، وبنوعٍ آخرَ هوَ الكلمةُ والسنخُ الذي هوَ هذا الشيءُ وهوَ بالكلمةِ مفارقٌ، والثالثُ الذي منْ هذهِ الذي الكونُ والفسادُ لهُ وحدَهُ وهوَ مفارقٌ بنوعٍ مبسوطٍ؛ فإنَّ الجواهرَ التي هيَ جواهرُ بالكلمةِ بعضُها نعمْ وبعضُها لا.

ترجمة حديثة: وجميع الجواهر المحسوسة لها هيولى (مادة). والجوهر هو ذلك الذي يقوم موضوعاً، من جهةٍ بصفته هيولى، ومن جهة أخرى بصفته قولاً (أو صورة). وأعني بالهيولى ما ليس شيئاً "ما" بالفعل، ولكنه شيء "ما" بالقوة. ومن جهة أخرى [الجوهر هو] القول والصورة، وهو ما يمكن فصله بالعقل لكونه ماهية. والثالث هو المركب من هذين [الهيولى والصورة]، وهو وحده الذي يلحقه الكون والفساد، وهو قابل للفصل على الإطلاق. وذلك أن من الجواهر التي هي بحسب القول [العقلي]، بعضها قابل للفصل وبعضها غير قابل.

التّفْسيرُ:

أما قولُهُ "وجميعِ الجواهرِ المحسوسةِ عنصرٌ" فهوِ شيءٌ قالَهُ على أنَّهُ قدْ تبيَّنَ في العلمِ الطبيعيِّ.

وقولُهُ "والجوهرُ هوَ الموضوعُ وأمَّا بنوعٍ آخرَ فهوَ العنصرُ" يريدُ:- والجوهرُ يقالُ بنوعٍ أولَ على القائمِ بنفسِهِ الموضوعِ لسائرِ المقولاتِ، وهوَ المركبُ منْ عنصرٍ وصورةٍ، ويقالُ بنوعٍ آخرَ على عنصرِ هذا الجوهرِ.

ثمَّ قالَ "وأقولُ عنصرُ الذي لما لمْ يكنْ هذا الشيءَ بالفعلِ هوَ هذا الشيءُ بالقوةِ" يريدُ:- وإنَّما أقولُ عنصرُ الشيءِ الذي ليسَ هوَ بالفعلِ شيئاً ما مشاراً إليهِ وهوَ بالقوةِ ذلكَ الشيءُ.

ولما ذكرَ أنَّ أحدَ ما يقالُ عليه الجوهرُ هوَ العنصرُ قالَ "وبنوعٍ آخرَ هوَ الكلمةُ والسنخُ الذي هوَ هذا الشيءُ" يريدُ:- والجوهرُ يقالُ بنوعٍ ثانٍ على ما يدلُّ عليه الحدُّ وهوَ الصورةُ، والكلمةُ أرادَ بها الحدَّ، والسنخُ أرادَ بهِ الصورةَ التي بها صارَ هذا الشيءُ موجوداً بالفعلِ.

وقولُهُ "وهوَ بالكلمةِ مفارقٌ" يريدُ:- أنَّ الجوهرَ الذي هوَ السنخُ والصورةُ هوَ بالحدِّ مفارقٌ للعنصرِ لا بالوجودِ، إذْ كانَ لا يمكنُ في الصورةِ أنْ تفارقَ العنصرَ.

وقولُهُ "والثالثُ الذي منْ هذهِ الذي الكونُ والفسادُ لهُ وحدَهُ" يريدُ:- والجوهرُ الثالثُ هوَ المجموعُ منَ العنصرِ والصورةِ، وهوَ الذي تبيَّنَ منْ أمرِهِ أنَّ الكونَ والفسادَ إنَّما يوجدُ لهُ وحدَهُ.

وقولُهُ فيهِ "وهوَ مفارقٌ بنوعٍ مبسوطٍ" يريدُ:- أنَّهُ مفارقٌ بالحدِّ والوجودِ، ولذلكَ قالَ بنوعٍ مبسوطٍ أيْ بإطلاقٍ.

وقولُهُ "فإنَّ الجواهرَ التي هيَ جواهرُ بالكلمةِ بعضُها نعمْ وبعضُها لا" يريدُ:- أنَّ الجوهرَ الذي يدلُّ عليه الحدُّ هوَ جوهرٌ منْ وجهٍ لأنَّ بهِ صارَ الجوهرُ المستقلُّ جوهراً مستقلاً، وهوَ منْ وجهٍ ليسَ كالمستقلِّ لأنَّهُ في موضوعٍ. ويحتملُ أنْ يريدَ:- أنَّ الجوهرَ الذي يدلُّ عليه الحدُّ قدْ يكونُ بعضُ أجزائِهِ صورةً وبعضُها عنصراً على ما تبيَّنَ فيما سلفَ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤

فبيّنَ أنَّ العنصرَ أيضاً جوهرٌ، وذلكَ أنَّ لجميعِ التغيّراتِ المتقابلاتِ في الوضعِ موضوعاً للتغيّراتِ ثابتاً، مثلَ ما في المكانِ، فإنَّ الذي هو الآنَ ههنا يصيرُ أيضاً مكاناً آخرَ، وفي النشءِ أيضاً الذي هو الآنَ على هذا القدرِ يصيرُ أيضاً أصغرَ أو أكبرَ، وفي التغييرِ ما هو الآنَ ذو برءٍ يصيرُ أيضاً ذا سقمٍ، ومثلُ ذلكَ أيضاً في الجوهرِ الذي هو الآنَ في الكونِ يصيرُ أيضاً في الفسادِ، ويكونُ الآنَ موضوعَ مثلِ هذا الشيءِ، ويصيرُ أيضاً مثلَ الذي يكونُ بالعدمِ، وسائرُ التغيّراتِ تتبعُ

هذهِ، وهذهِ لا تتبعُ واحدةً واثنينِ من الآخرِ، فإنهُ ليسَ بمضطرٍ أنْ يكونَ ما كانَ لهُ عنصرٌ مكانيٌّ أنْ يكونَ لهُ عنصرٌ أيضاً يتكوّنُ ويفسدُ، فقدْ قيلَ في الطبيعيّاتِ ما الفصلُ بينَ لا كونٍ بنوعٍ مبسوطٍ وبينَ لا مبسوطٍ.

ترجمة حديثة: وأما أن الهيولى أيضاً جوهر، فالأمر واضح. ففي كل التغيرات بين الأضداد، يوجد موضوع ما للتغير. مثلاً، في تغير المكان، ما هو الآن هنا يكون مرة أخرى هناك؛ وفي تغير الكمية (النمو)، ما هو الآن بمقدار كذا، يكون مرة أخرى أقل أو أكثر؛ وفي تغير الكيف (الاستحالة)، ما هو الآن صحيح (سليم)، يكون مرة أخرى سقيماً. وبالمثل أيضاً في الجوهر، ما هو الآن في طور الكون، يكون مرة أخرى في طور الفساد؛ ويكون الآن موضوعاً بصفته ماهية، ومرة أخرى موضوعاً بحسب العدم. وهذه الاستحالة [الجوهرية] تتبعها التغيرات الأخرى، أما هي فلا تتبع الأخريات، أو لا تتبع إحداها أو اثنتين منها. فليس من الضروري إذا كان لشيء مادة للتغير المكاني، أن تكون له أيضاً مادة قابلة للكون والفساد. وأما ما الفرق بين "الكون على الإطلاق" و"الكون لا على الإطلاق"، فقد قيل في كتاب "الطبيعة" (السماع الطبيعي).

التّفسيرُ

لما وضعَ أنَّ أحدَ ما يقالُ عليه اسمُ الجوهرِ هو الهيولى، أخذَ يبيّنُ هذا المعنى، وبيانهُ على الحقيقةِ في العلمِ الطبيعيِّ، أعني كونَ الهيولى موضوعاً، وأما كونها جوهراً فهو في هذا العلمِ، فقالَ: "وبيّنَ أنَّ العنصرَ أيضاً جوهرٌ"، يريدُ:- منْ قبلِ أنهُ يظهرُ منْ أمرهِ أنهُ موضوعٌ للصورةِ، ثمَّ أخذَ يبيّنُ ذلكَ بالاستقراءِ كما فعلَ ذلكَ في آخرِ المقالةِ الأولى منَ السماعِ، لكنَّ بيانهُ لذلكَ في هذا الموضعِ هو على

جهةِ التذكارِ والأصلِ الموضوعِ، لا أنَّ ذلكَ جزءٌ منْ هذا العلمِ، فقالَ: "وذلكَ أنَّ لجميعِ التغيّراتِ المتقابلةِ في الوضعِ موضوعاً للتغيّراتِ ثابتاً مثلَ ما في المكانِ"، يريدُ:- وذلكَ أنهُ يظهرُ بالتأملِ والاستقراءِ أنهُ يجبُ أنْ يكونَ لجميعِ التغيّراتِ المتقابلةِ بطباعها، وهيَ التي نتقابلُ على نحوٍ شبيهٍ بالمتقابلةِ، موضوعٌ ثابتٌ على مثلِ ما عليه الأمرُ في المتغيّرةِ في المكانِ، وإنما قالَ فيها (بالوضعِ) لأنَّ التقابلَ أولاً وبالذاتِ إنما يوجدُ للمتقابلةِ في المكانِ، ويوجدُ لسائرِ المتقابلاتِ على نحوِ التشبيهِ بهذهِ، ويعني بهذهِ المتقابلاتِ ههنا المتضادةَ الأربعَ، ولكونِ التضادِّ الذي بالحقيقةِ إنما يوجدُ أولاً للتي في المكانِ أخذَ في حدها البعدَ، فقالَ في حدِ المتضاداتِ المقولةِ بخصوصٍ إنها التي البعدُ بينها غايةُ البعدِ، وأما ههنا فإنهُ يعني بالمتقابلاتِ التضادَّ الذي يوجدُ في الكيفيّةِ وفي الجوهرِ وفي النموِّ وفي المكانِ.

ولما ذكرَ أنَّ التغيّراتِ يظهرُ منْ أمرها اتفاقها في حاجتها إلى الموضوعِ، أخذَ يرشدُ إلى الجهةِ التي منها يظهرُ ذلكَ، فقالَ: "فإنَّ الذي هو الآنَ ههنا يصيرُ مكاناً آخرَ"، إلى قولهِ: "يصيرُ أيضاً في الفسادِ"، يريدُ:- وذلكَ أنهُ يظهرُ كما أنَّ شيئاً واحداً بعينهِ هو الذي يكونُ الآنَ في مكانٍ وينتقلُ إلى مكانٍ آخرَ، وشيئاً واحداً أيضاً بعينهِ هو الذي يكونُ أبيضَ ثمَّ يصيرُ أسودَ في الاستحالةِ، وشيئاً واحداً أيضاً بعينهِ هو الذي يصيرُ كبيراً وصغيراً في النموِّ، كذلكَ شيءٌ واحدٌ بعينهِ هو الذي يصيرُ مرةً كائناً ومرةً فاسداً، وإنما الفرقُ بينهما أنَّ الموضوعَ هو في التغيّرِ الذي في الجوهرِ بالقوةِ وهو في سائرِ التغايرِ بالفعلِ، وكانَ وجودهُ وسطاً بينَ الذي بالفعلِ والعدمِ، وذلكَ أنهُ يشبهُ الوجودَ بجهةٍ والعدمَ بجهةٍ، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولهِ: "ويكونُ الآنَ موضوعَ مثلِ هذا الشيءِ ويصيرُ أيضاً مثلَ الذي يكونُ بالعدمِ"، يريدُ:- وهذا الموضوعُ إذا قبلَ الصورةَ أشبهَ الشيءَ بالفعلِ، وإذا خلعها أشبهَ العدمَ، وهذا كلهُ قدْ تقضّى في العلمِ الطبيعيِّ، وإنما ذكرَ بهِ ههنا تذكيراً.

ثمَّ أخذَ يذكرُ ما يلزمُ منْ هذهِ التغايرِ الأربعةِ بعضها بعضاً وما ليسَ يلزمُ، فقالَ: "وسائرُ التغايرِ تتبعُ هذهِ وهذهِ لا تتبعُ واحدةً واثنينِ منَ الآخرِ"، يريدُ:- وسائرُ التغايرِ تتبعُ التغيّرَ الذي في الجواهرِ، أعني أنَّ ما يوجدُ لهُ التغيّرُ الذي في الجوهرِ يوجدُ لهُ سائرُ التغايرِ، وأما التغييرُ الذي في المكانِ فليسَ يلزمُ أنْ يتبعهُ واحدٌ أو أكثرُ منْ واحدٍ منَ التغايرِ الآخرِ، ولذلكَ ليسَ يلزمُ أنْ يكونَ كلُّ ما لهُ عنصرٌ مكانيٌّ أنْ يكونَ لهُ عنصرٌ كائنٌ فاسدٌ، وإنما أشارَ بذلكَ إلى ما تبيّنَ في العلمِ الطبيعيّ منْ أنَّ السماءَ لها عنصرٌ مكانيٌّ وليسَ لها عنصرُ الكائناتِ الفاسداتِ، ولذلكَ ما نرى أنَّ السماءَ ليستْ مركبةً منْ مادةٍ هيَ بالقوةِ وصورةٍ بالفعلِ كالحالِ في الكائناتِ الفاسداتِ.

ولما كانَ هذا كلهُ قدْ فرغَ منهُ في العلمِ الطبيعيّ، قالَ: "فقدْ قيلَ في الطبيعيّاتِ ما الفصلُ بينَ لا كونٍ بنوعٍ مبسوطٍ وبينَ لا مبسوطٍ"، يريدُ:- أنهُ قدْ تبيّنَ الفرقُ بينَ الكونِ المطلقِ ولا كونِ المطلقِ وهو الكونُ والفسادُ الذي يكونُ في الجوهرِ، وبينَ الكونِ ولا كونِ الذي لا يقالُ بإطلاقٍ وهو الذي يكونُ في سائرِ التغييراتِ.

الفصل الثالث: في الجوهر الذي هو صورة وفعل. وأن التعريفات التي تشمل الصورة والمادة أَوْلى من تلك التي تقتصر على أحدهما فقط

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ه

فإذْ بعضُ الجوهرِ مقرورٌ به مثلُ الموضوعِ والعنصرِ أيضاً، وهذا هوَ الذي بالقوةِ، فقدْ بقيَ أنْ يقالَ ما جوهرُ المحسوساتِ الذي هوَ بالفعلِ؟ فأما ديمقراطيسَ فيشبهُ مَنْ قدْ ظنَّ أنَّ فصولَها ثلاثة؛ أما العنصرُ الذي هوَ الجوهرُ الموضوعُ فواحدٌ هوَ هوَ أيضاً، وأنهُ ينفصلُ أما بالنظمِ الذي هوَ شكلٌ، أو بالتغيرِ الذي هوَ وضعٌ، أو بالمماسةِ الذي هوَ ترتيبٌ، وهيَ ترى فصولاً كثيرةً؛ مثلُ ما يقالُ بعضُها بتركيبِ العنصرِ كجميعِ التي تمتزجُ مثلُ العسلِ والماءِ، وبعضُها بالرباطِ مثلُ فاقلسَ وهوَ سعافةٌ، وبعضُها بالغراءِ مثلُ مصحفٍ، وبعضُها بالأوتادِ مثلُ الصندوقِ، وبعضُها بأكثرَ هذهِ، وبعضُها بالوضعِ مثلُ الطريقِ والإسكفةِ، فإنَّ هذهِ تنفصلُ بنوعٍ ما مِنْ أنواعِ النصبةِ، وبعضُها بالزمانِ مثلُ الغداءِ والعشاءِ، وبعضُها بالمكانِ مثلُ الرياحِ، وبعضُها بالانفعالاتِ التي هيَ للمحسوساتِ مثلُ الجساوةِ واللدونةِ والكثافةِ والسخافةِ واليبوسةِ والرطوبةِ، وبعضُها ببعضِ هذهِ، وبعضُها بجميعِ هذهِ وبنوعٍ كلّي بعضُها بالزيادةِ وبعضُها بالنقصِ؛ ولذلكَ إذا نقلتِ الإسكفةُ إلى فوقَ لمْ تكنْ إسكفةً، فإذا بينَ أنَّ الأيسَ يقالُ على قدرِ عدةِ هذهِ الأنواعِ، فإنهُ يقالُ أيسُ طريقٍ لأنهُ على هذهِ النصبةِ، وهذا هوَ أيضاً يدلُّ على أنهُ على هذهِ النصبةِ، وأنهُ بردٌ أيضاً يدلُّ على أنهُ قدْ تكاثفَ على هذهِ الحالِ، وآنيةُ بعضِ الأشياءِ تحدُّ بجميعِ هذهِ أيضاً، فإنَّ بعضَها مختلطةٌ وبعضَها ممتزجةٌ وبعضَها مرتبطةٌ مشتبكةٌ،

وبعضَها مستعملةٌ لسائرِ الفصولِ الأخرِ مثلُ اليدِ والرجلِ، فلتؤخذْ أجناسُ الفصولِ فإنَّ هذهِ تكونُ أوائلَ الآنيةِ مثلُ التي للأكثرِ والأقلِّ والكثيفِ والسخيفِ والأخرِ الشبيهةِ بهذهِ، فإنَّ هذهِ كلها في الزيادةِ والنقصانِ، وإنْ كانتْ لشكلٍ ما أو للدونةِ أو الخشونةِ فجميعُها في مستقيمٍ ومعوجٍّ، ومنها ما تكونُ آنيتُها الاختلاطَ وعلى نوعِ مقابلةِ الوضعِ الذي هوَ لا آنيةَ، فبينَ مِنْ هذهِ أنهُ إنْ كانَ الجوهرُ هوَ علةَ آنيةِ كلِّ واحدٍ أنهُ يطلبُ في هذهِ ما علةُ آنيةِ كلِّ واحدٍ مِنْ هذهِ، فإنهُ ليسَ شيءٌ مِنْ هذهِ البتةَ جوهراً ولا إذا اجتمعَ معَ آخرَ إلا أنهُ على حالٍ يحتاجُ كلُّ واحدٍ منها ما يلاومُ.

ترجمة حديثة: ولمّا كان الجوهر يُسلَّم به بمعنى ما، كالموضوع والمادة، وهذا هو ما بالقوة، فإنه يبقى لنا أن نقول ما هو ذلك الجوهر الذي هو كَفِعْلٍ لل جواهر المحسوسة. يبدو إذن أن ديمقريطس يرى أن هناك ثلاثة فصول (أو فروق). فإن الجسم الموضوع، أي المادة، هو واحد بعينه، ولكنه يختلف إما بال "ريذموس" وهو الشكل، أو بال "تروبيه" وهو الوضع، أو بال "دياثيغيه" وهو الترتيب. ولكن يبدو أن هناك فصولاً كثيرة. فمثلاً، يقال عن بعض الأشياء إنها تختلف بالتركيب، ككل ما هو مصنوع بالخلط، مثل شراب العسل والماء. وبعضها بالتسمير، كالصندوق. وبعضها بالربط، كالحزمة. وبعضها بالغراء، كالكتاب. وبعضها بأكثر من واحد من هذه. وبعضها بالوضع، كالعتبة والساكف (العتبة العليا)؛ فهما يختلفان بكونهما موضوعين بطريقة معينة. وبعضها بالزمان، كالعشاء والغداء. وبعضها بالمكان، كالرياح. وبعضها بالانفعالات المحسوسة، كالصلابة واللين، والكثافة والخلخلة، والجفاف والرطوبة. وبعضها ببعض هذه، وبعضها بجميعها. وبشكل عام، بعضها بالزيادة وبعضها بالنقصان.

ولهذا يتضح أن لفظة "هو" (أو الكينونة) تُقال بمعانٍ عدة. فالعتبة "هي" لأنها موضوعة على هذا النحو، و"كينونتها" تعني أنها وُضعت هكذا. و"كينونة" الجليد تعني أنه تكثّف هكذا. وأما كينونة بعض الأشياء، فتُحدَّد بكل هذه؛ لأن بعضها ممزوج، وبعضها مُعدَّل، وبعضها مربوط، وبعضها مكثَّف، وبعضها يستخدم سائر الفروق، مثل اليد أو القدم.

فيجب إذن أن نأخذ أجناس الفروق، فهذه ستكون مبادئ الكينونة، كالتي في الأشد والأقل، أو الكثيف والمخلخل، وسائر هذه الأمور؛ فكل هذه إنما هي زيادات ونقائص. فإذا كان الشيء يختلف بالشكل أو بالصقل أو الخشونة، فإن كل هذه [ترجع] إلى المستقيم والمنحني. وكينونة هذه الأشياء ستكون بالامتزاج، وعدم كينونتها بعكس ذلك. إذن يتضح من هذا أنه إذا كان الجوهر هو علة كينونة كل شيء، ففي هذه [الفروق] يجب أن نبحث عن علة كينونة كل واحد منها. فالجوهر إذن ليس أيًا من هذه [الصفات]، ولا مركبًا منها، بل هو ما هو على سبيل النسبة في كل واحد.

التّفْسيرُ:

لما بينَ في المقالةِ التي قبلَ هذهِ أنَّ الصورةَ جوهرٌ مِنْ قبلِ أنَّ ما يدلُّ عليه الحدُّ جوهرٌ، وأنَّ الحدَّ يدلُّ على الصورةِ، ومِنْ قبلِ أنَّ السؤالَ بلْ قدْ يكونُ عنِ الصورةِ، يريدُ أنْ يفحصَ ههنا عنِ الفصولِ الجوهريةِ الأولِ التي بها تنفصلُ الصورةُ العامةُ.

فقالَ: "فإذْ بعضُ الجواهرِ مقرورٌ به مثلُ الموضوعِ والعنصرِ أيضاً، وهذا هوَ الذي بالقوةِ، فقدْ بقيَ أنْ يقالَ ما جوهرُ المحسوساتِ الذي بالفعلِ؟" يريدُ:- وإذْ قدْ أجمعَ القدماءُ على أنَّ الهيولى جوهرٌ وهيَ التي هيَ موجودةٌ بالقوةِ، وبينَ أنَّ

الصورةَ هيَ الجوهرُ الذي بالفعلِ، فقدْ بقيَ أنْ يقالَ ما فصولُ هذا الجوهرِ الذي بالفعلِ في المركبِ؟ أعني الفصولَ الأولى التي تنفصلُ بها صورُ الموجوداتِ بما هيَ موجوداتٌ.

ثمَّ حكى ما قالهُ في ذلكَ ديمقراطسُ إذْ لمْ يجدْ لغيرهِ في ذلكَ قولاً، فقالَ: "وأما ديمقراطس فقدْ ظنَّ أنَّ فصولَها ثلاثة؛ أما العنصرُ الذي هوَ الجوهرُ الموضوعُ فواحدٌ هوَ هوَ أيضاً، إلى قولهِ: الذي هوَ الترتيبُ"، يريدُ:- أما ديمقراطس فقدْ كانَ يرى أنَّ العنصرَ طبيعةٌ واحدةٌ بالنوعِ لجميعِ الموجوداتِ وهيَ الأجزاءُ التي لا تتجزأ، وأنَّ هذا العنصرَ ينفصلُ أولاً إلى ثلاثة فصولٍ عظمى مِنْ قبلِها تختلفُ الموجوداتُ فقطْ، أعني تختلفُ أفعالُها؛ أما الفصلُ الأولُ فمِنْ قبلِ اختلافِ أشكالِ الأجزاءِ التي لا تتجزأ وهوَ الذي سماهُ بالنظمِ، وأما الفصلُ الثاني فمِنْ قبلِ اختلافِ الأجزاءِ في الوضعِ في موجودٍ موجودٍ، وأما الفصلُ الثالثُ فمِنْ قبلِ اختلافِها في الترتيبِ وهوَ الذي كانَ يسميهِ بالمماسةِ، فكانَ يعتقدُ أنَّ الموجوداتِ إنما تخالفُ بعضُها بعضاً بواحدٍ مِنْ هذهِ الأحوالِ الثلاثةِ أو بأكثرَ مِنْ واحدٍ منها.

ولما كانَ قدْ يظهرُ ههنا فصولٌ أخرُ غيرُ التي ذكرَ إنْ كانتْ هذهِ مِنْ طبيعةِ الجواهرِ، قالَ: "وهوَ يرى فصولاً كثيرةً"، يريدُ:- والعجبُ منهُ كيفَ اقتصرَ على هذهِ الفصولِ وهوَ يرى فصولاً كثيرةً غيرَ هذهِ الثلاثة مِنْ طبيعةِ هذهِ الفصولِ تنفصلُ بها الموجوداتُ بعضُها مِنْ بعضٍ.

ثمَّ أخذَ يعددُ هذهِ الفصولَ، فقالَ: "مثلُ ما يقالُ بعضُها بتركيبِ العنصرِ كجميعِ التي تمتزجُ مثلُ العسلِ والماءِ"، يريدُ:- مثلُ التي تختلفُ مِنْ قبلِ اختلافِ تركيبِ العناصرِ التي منها تركبتْ، أعني بالأقلِّ والأكثرِ وهذهِ هيَ المختلفةُ

بالمزاجِ، وهذهِ هيَ حالُ جميعِ الأجسامِ المتشابهةِ الأجزاءِ وحالُ كثيرٍ مِنَ الأشياءِ الصناعيةِ مثلُ اختلافِ الأشياءِ التي تركبُ مِنَ العسلِ والماءِ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُها بالرباطِ مثلُ فاقلسَ وهوَ سعافةٌ، وبعضُها بالغراءِ مثلُ مصحفٍ، وبعضُها بالأوتادِ مثلُ الصندوقِ"، يريدُ:- أنَّ مِنَ الأشياءِ ما فصولُها في نوعِ الاتصالِ، أيْ أنَّ الأشياءَ المتصلةَ قد تختلفُ أسماؤها وأفعالها من قِبلِ اختلافِ اتصالِها، فيكونُ منها ما اتصالُه برباطٍ، ومنها ما اتصالُه بغراءٍ، ومنها ما اتصالُه بأوتادٍ. وإنَّما أرادَ أنَّها تختلفُ أسماؤها من قِبلِ اختلافِ أجزائِها؛ مثل الدرجِ، فإنَّه يخالفُ التابوتَ من قِبلِ أنَّ اتصالَ أجزاءِ الدرجِ هو بالغراءِ، واتصالَ أجزاءِ التابوتِ بالدساتيرِ. وقولُه: "وبعضُها بأكثرَ من هذهِ"، يريدُ:- وبعضُها تختلفُ بأكثرَ من واحدٍ من هذهِ الفصولِ، مثل أن يكونَ منها ما بعضُ أجزائِه متصلةً بغراءٍ وبعضُها برباطٍ؛ فإنَّ هذه تخالفُ بالأمرينِ جميعًا لِما جميعُ أجزائِه متصلةٌ بأوتادٍ فقط. وكأنَّه إنَّما قصدَ أن يُعرّفَ أنَّ في التركيبِ فصولًا كثيرةً غيرَ التي ذكرَ ديمقراطسُ، وأنَّ تلكَ إن كانت فصولًا فهذهِ تكونُ فصولًا.

ثمَّ قالَ: "وبعضُها بالوضعِ، مثل الطريقِ والإسكفّةِ، فإنَّ هذه تنفصلُ بنوعٍ ما من أنواعِ النُّصْبةِ"، يريدُ:- أنَّ الطرقَ تستحقُّ أسماءً أيضًا من قِبلِ اختلافِ وضعِها، مثل الطريقِ الذي يذهبُ إلى العلوِّ والتي تذهبُ إلى السفلى، والطريقِ التي تكونُ يمينًا والتي تكونُ شمالًا. ومثل الإسكفّةِ، فإنَّها تخالفُ العتبةَ أيضًا بالوضعِ؛ فإنَّها إذا كانت في أسفلِ البابِ سُمّيت إسكفّةً، وإذا كانت في أعلى البابِ سُمّيت عتبةً.

ثمَّ قالَ: "وبعضُها بالزمانِ، مثل الغداءِ والعشاءِ"، يريدُ:- أنَّ الغداءَ إنَّما خالفتِ العشاءَ بالاسمِ من قِبلِ اختلافِ وقتِها فقط.

ثمَّ قالَ: "وبعضُها بالمكانِ، مثل الرياحِ"، يعني أنَّ اختلافَ الرياحِ هو من قِبلِ اختلافِ المواضعِ التي منها تهبُّ؛ مثل اختلافِ أسماءِ الرياحِ الأربعِ التي هي الصَّبا والدَّبور والجنوب والشَّمال.

ثمَّ قالَ: "وبعضُها بالانفعالاتِ التي للمحسوساتِ، مثل الجساوةِ واللدونةِ والكثافةِ والسخافةِ واليبوسةِ والرطوبةِ"، يريدُ:- وأيضًا من الأشياءِ ما تستحقُّ الأسماءَ والحدودَ من قِبلِ الانفعالاتِ المحسوسةِ، وهذهِ أكثر ذلكَ هي الأمورُ الطبيعيةُ، وبخاصّةٍ الأجسام المتشابهةُ الأجزاءِ والأجسام البسيطةُ. وينبغي أن تفهمَ معَ ما ذُكرَ ههنا من الكيفياتِ الملموسةِ سائرَ الكيفياتِ والانفعالاتِ التي أُحصيَتْ في الرابعةِ من الآثارِ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُها ببعضِ هذهِ وبعضُها بجميعِ هذهِ"، يريدُ:- وقد تنفصلُ بعضُ الموجوداتِ من بعضٍ ببعضِ هذه الانفعالاتِ، وقد تنفصلُ بعضُها من بعضٍ بكلّها؛ مثل انفصالِ الماءِ من الأرضِ، فإنَّه ينفصلُ بالجساوةِ واللدونةِ والكثافةِ والسخافةِ والرطوبةِ واليبوسةِ.

ثمَّ قالَ: "وبنوعٍ كلّيّ بعضُها بالزيادةِ وبعضُها بالنقصِ، ولذلكَ إذا نُقلتِ الإسكنّةُ إلى فوقَ لم تكنْ إسكنّةً"، يريدُ:- بالزيادةِ والنقصانِ ما يعمُّ الاختلافَ الذي يكونُ من قِبلِ الكيفيةِ والذي يكونُ من قِبلِ الكمّيةِ.

ولمّا بيّنَ أجناسَ هذه الفصولِ التي زادَها على الثلاثةِ التي ذكرَ ديمقراطسُ، قالَ: "فإذا بيّنَ أنَّ الأيسَ يقالُ على قدرِ عدّةِ هذه الأنواعِ"، يريدُ:- وإذا كانتِ الأشياءُ تستحقُّ الأسماءَ والحدودَ من قِبلِ هذه الفصولِ، وكانت هذه الفصولُ تابعةً في الموجوداتِ لصورِها الجوهريةِ، فبيّنَ أنَّ الصورَ الجوهريةَ هي بعددِ هذه الفصولِ. وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ هذه الفصولَ التي عدَّ هي أعراضٌ وليست بجواهرَ،

وإنَّما تُقامُ في الحدودِ مقامَ الفصولِ الجوهريةِ لخفاءِ الفصولِ الجوهريةِ، ولكونِها ليسَ لها أسماءٌ والمحدّدُ كما قيلَ ليسَ يضعُ الأسماءَ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّه يقالُ أيس طريقٌ لأنَّه على هذه النُّصْبةِ"، يريدُ:- فإنَّه إنَّما يقالُ طريقٌ من قِبلِ أنَّه على وضعٍ ما يخصُّه.

وقولُه: "وأنَّه بردٌ أيضًا يدلُّ على أنَّه قد تكاثفَ على هذه الحالِ"، يريدُ:- واسمُ البردِ يدلُّ منهُ على تكاثفٍ مخصوصٍ.

ثمَّ قالَ: "وأنّيةُ بعضِ الأشياءِ تُحدُّ بجميعِ هذه أيضًا، فإنَّ بعضَها مختلطةٌ وبعضَها ممتزجةٌ وبعضَها مرتبطةٌ مشتبكةٌ وبعضَها مستعملةٌ لسائرِ الفصولِ الأخرِ مثل اليدِ والرَّجلِ"، يريدُ:- وبعضُ الأشياءِ تُحدُّ بجميعِ هذهِ، وبعضُها تُحدُّ ببعضِها؛ فإنَّ بعضَها تُحدُّ بالاختلاطِ، وبعضَها بالامتزاجِ، وبعضَها بالارتباطِ والاشتباكِ. ويُشبهُ أن يكونَ عنى بالاختلاطِ ما هو أعمُّ من المزاجِ، فإنَّه قد يوصفُ بالاختلاطِ ما ليسَ يوصفُ بالمزاجِ؛ مثل اختلاطِ الحبوبِ بعضِها ببعضٍ، وبالجملةِ الأجزاءِ التي لا تنقسمُ عندَ القائلينَ بها. وأمّا قولُه: "وبعضُها مستعملةٌ لسائرِ الفصولِ الأخرِ مثل اليدِ والرَّجلِ"، يريدُ:- أنَّ هذه تنفصلُ بعضُها من بعضٍ بالأفعالِ.

ثمَّ قالَ: "فلتؤخذْ أجناسُ الفصولِ، فإنَّ هذه تكونُ أوائلَ الأنّيةِ، مثل الأقلّ والأكثرِ والكثيفِ والسخيفِ والأخرِ الشبيهةِ بهذهِ، فإنَّ هذه كلّها في الزيادةِ والنقصانِ"، يريدُ:- وإذ كانت هذه تتبعُ فصولَ الموجوداتِ، فمن أحبَّ أن يعرفَ أوائلَ الهويةِ فليفحصْ عن الأجناسِ الأوَلِ للفصولِ، فإنَّ هذه هي مبادئُ الأنّيةِ التي هي السببُ في اختلافِ الموجوداتِ؛ مثل ما قالَ قومٌ إنَّ الفصولَ الأوَلَ هي التي تختلفُ بالأقلّ والأكثرِ، وقالَ قومٌ بالسخيفِ والكثيفِ، وغيرِ ذلكَ منَ الأضدادِ الأولى الشبيهةِ بهذهِ التي اعتقدَ القدماءُ أنَّها المضادةُ الأولى.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ هذهِ كلَّها في الزيادةِ والنقصانِ"، يريدُ:- فإنَّ هذهِ كلَّها نجدُها ترجعُ إلى فصلينِ اثنينِ أولينِ، وهما الزيادةُ والنقصانُ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانتْ لشكلٍ ما أو للدونةِ أو الخشونةِ فجميعُها في مستقيمٍ ومعوجٍ"، يريدُ:- والفصولُ التي تكونُ منْ قِبَلِ الشكلِ والخشونةِ والملاسةِ فهي داخلةٌ تحتَ المستقيمِ والمعوجِ، وهذهِ هيَ الكيفيةُ التي في الكميةِ بما هيَ كميةٌ، وكأنَّهُ أرادَ أنْ يعرفَ أنَّ الفصولَ الأولَ للكيفيةِ الانفعاليةِ الزيادةُ والنقصانُ، وللكيفيةِ التي في الكميةِ بما هيَ كميةٌ الاستقامةُ والاعوجاجُ.

وقولُهُ: "ومنها ما تكونُ أنيتُها الاختلاطَ"، يريدُ:- ومنها ما يكونُ وجودُها في الاختلاطِ.

ثمَّ قالَ: "وعلى نوعِ مقابلةِ الوضعِ الذي هوَ لا أنيةَ"، يريدُ:- فيما أحسبُ، ومنها ما يكونُ وجودُهُ في الشيءِ الذي هوَ مقابلٌ بالوضعِ للموجودِ وهوَ العدمُ، وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ فصولَ بعضِ الأشياءِ تكونُ منَ العدمِ.

ولمَّا ذكرَ أجناسَ هذهِ الفصولِ التي هيَ أولُ، قالَ: "فبينٌ منْ هذهِ أنَّهُ إنْ كانَ الجوهرُ هوَ علةَ أنيةِ كلِّ واحدٍ، أنَّهُ يطلبُ في هذهِ ما علةُ أنيةِ كلِّ واحدٍ منْ هذهِ"، يريدُ:- إلَّا أنَّهُ منَ البينِ أنَّهُ إنْ كانتِ الصورُ الجوهريةُ هيَ علةَ وجودِ واحدٍ واحدٍ منَ الموجوداتِ الطبيعيةِ المشارِ إليها، أنَّهُ ليسَ واحدٌ منْ هذهِ الفصولِ هوَ علةَ واحدٍ منها، وأنَّهُ يجبُ أنْ يطلبَ في كلِّ واحدٍ منها ما علتُهُ الجوهريةُ التي اقتضتْ فصلاً ما منْ هذهِ الفصولِ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "فإنَّهُ ليسَ شيءٌ منْ هذهِ البتةَ جوهراً، ولا إذا اجتمعَ معَ آخرَ"، يريدُ:- فإنَّهُ ليسَ شيءٌ منْ هذهِ الفصولِ جوهراً، لا في ذاتِها ولا بالإضافةِ إلى غيرِها.

ثمَّ قالَ: "إلا أنَّهُ على حالٍ يحتاجُ كلُّ واحدٍ منها ما يلائمُ"، يريدُ:- إلَّا أنَّ كلَّ واحدٍ منْ هذهِ الفصولِ هوَ تابعٌ لجوهرٍ يلائمُهُ، ولذلكَ أقيمتْ في الحدودِ مقامَ الجواهرِ إذْ تلكَ الجواهرُ ليسَ لها أسماءٌ.

وفي هذا شكٌّ ليسَ باليسيرِ، فإنَّهُ قدْ يظنُّ أنَّ بعضَ الكيفياتِ الانفعاليةِ قدْ تكونُ فصولاً لبعضِ الموجوداتِ مثلَ الحرارةِ للنارِ، والرطوبةِ للهواءِ والماءِ، واليبوسةِ للأرضِ، وذلكَ أنَّهُ متى توهمَ شيءٌ منْ هذهِ الكيفياتِ قدِ ارتفعَ، ارتفعَ ذلكَ الموجودُ، فإنَّهُ إذا رفعنا الحرارةَ منَ النارِ ارتفعَ كونُها ناراً، وهذا هوَ الذي يظنُّ أنَّهُ سبارُ الجوهرِ، ولذلكَ نجدُ المفسرينَ كثيراً ما يصرحونَ بأنَّ فصولَ هذهِ الأسطقساتِ الجوهريةِ هيَ منْ هذهِ الكيفياتِ، لكنْ يلزمُ هذا أمرٌ شنيعٌ، وهوَ أنْ يكونَ شيءٌ ما هوَ في نفسِهِ كيفيةٌ وبالإضافةِ إلى غيرِهِ جوهرٌ، والجوهرُ ليسَ هوَ ممَّا يقالُ بالقياسِ إلى شيءٍ.

فنقولُ نحنُ: إنَّ السبيلَ إلى الوقوفِ على ذلكَ هوَ السبيلُ التي سلكَها أرسطوطاليسُ في الفحصِ عنِ البسائطِ والمركباتِ، وذلكَ أنَّهُ إنْ كانتِ الحرارةُ في النارِ فصلاً جوهرياً فسيكونُ للمركباتِ حدودٌ، وذلكَ أنَّ الحارَّ هوَ مركبٌ منْ جوهرٍ وكيفيةٍ، أو تكونُ المركباتُ منَ الجواهرِ والأعراضِ واحداً بالفعلِ اثنينِ بالقوةِ، فمنْ هنا يظهرُ أنَّ الحرارةَ ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ فصلاً جوهرياً، وأنَّهُ إنَّما ترتفعُ النارُ بارتفاعِ الحرارةِ لا أولاً ولا بالذاتِ، بلْ بتوسطِ ارتفاعِ صورةِ النارِ، كما أنَّهُ إذا ارتفعَ الضحكُ ارتفعَ الإنسانُ، لكنْ لا أولاً، بلْ بتوسطِ ارتفاعِ النطقِ، ولو كانتِ الحرارةُ في شيءٍ جوهراً وفي شيءٍ عرضاً لكانتْ مقولةً باشتراكِ الاسمِ، أعني بالجهةِ التي يقالُ اسمُ الموجودِ على الجوهرِ والعرضِ، وإنَّما يعرضُ للعرضِ الواحدِ بعينِهِ أنْ يكونَ في موجودٍ ما خاصاً بهِ، فيقامُ في حدِّهِ بدلَ

الصورةِ، ويكونُ في موجودٍ آخرَ غيرَ خاصٍّ بصورتِهِ فلا يلتبسُ بالصورةِ، مثلَ ما عرضَ للحرارةِ في النارِ وفي الأشياءِ المتنفسةِ.

وينبغي أنْ تعلمَ أنَّ فعلَ صورةِ النارِ التي تلزمُها الحرارةُ التي في الغايةِ هوَ الحركةُ إلى فوقُ، فالحرارةُ منَ النارِ إنَّما هيَ بمنزلةِ القطعِ منَ السكينِ، وفعلِ اليدِ منَ اليدِ، لا بمنزلةِ البياضِ منَ الأبيضِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٦

وكما أنَّ في الجواهرِ الفعلَ بعينهِ هوَ المحمولُ على العنصرِ، كذلكَ في الحدودِ الأُخرِ أكثرُ ذلكَ. مثلُ ما أنْ أردنا أنْ نحدَّ طريقًا أو خشبةً أو حجرًا، نقولُ أنَّه الذي بعضه كذا وكذا. والبيتُ الذي هوَ خشبٌ ولبنٌ نصبناها كذا وكذا. وأيضًا في بعضِ الحدودِ نتحرَّى الذي مِن أجلِه، مثلُ ما أنَّ البردَ ماءٌ جامدٌ أو متكاثفٌ تكاثفًا ما. واشتراكُ الصوتِ في المخرجِ اختلاطُ الصوتِ الحادِّ بالثقيلِ اختلاطًا ما. وعلى مثلِ هذا النوعِ في سائرِ الأشياءِ. وقد ظهرَ مِن هذهِ الأشياءِ أنَّ فعلَ كلِّ عنصرٍ غيرُ فعلِ العنصرِ الآخرِ، والكلمةُ أيضًا. فإنَّ فعلَ بعضها التركيبُ، ولبعضها الاختلاطُ، ولبعضها شيءٌ آخرُ ممَّا قيلَ. ولذلكَ الذينَ يحدونَ ويقولونَ أنَّ البيتَ هوَ حجارةٌ ولبنٌ وخشبٌ، إنَّما يقولونَ بيتٌ بالقوةِ؛ لأنَّ هذهِ الأشياءَ عنصرٌ. والذينَ يقولونَ أنَّ البيتَ إناءٌ يسترُ أموالًا وأجسامًا أو زادًا أو أشياءَ أُخرَ مثلَ هذهِ، إنَّما يقولونَ الفعلَ. وأمَّا الذينَ يجمعونَ جميعَ هذهِ ويركّبونَها، فإنَّهم يقولونَ الجوهرَ الثالثَ الذي هوَ مِن هذهِ. فإنَّه يشبهُ أنْ تكونَ كلمةُ الفصولِ في الصورةِ والفعلِ، والتي مِن هذهِ الأشياءِ التي هيَ فيها للعنصرِ أكثرُ ذلكَ. وتُشبهُ هذهِ الحدودُ التي كانَ أرسوطاسُ يقبلها، فإنَّها مجتمعةٌ مِن كليهما. مثلُ ما يُقالُ:

ما الركودُ؟ فيُقالُ: سكونٌ في كثرةِ هواءٍ. فالهواءُ عنصرٌ، والسكونُ فعلٌ وجوهرٌ. وأيضًا: ما الصحوُ؟ فيُقالُ: إملاسُ البحرِ. فالموضوعُ منها مثلُ العنصرِ فالبحرُ. وأمَّا الفعلُ والسنخُ فالملوسةُ. فقد تبيَّنَ ممَّا قيلَ ما الجوهرُ المحسوسُ وكيفَ هوَ؟ فإنَّ بعضه كالعنصرِ، ومنه كالسنخِ، لأنَّه بالفعلِ، والثالثُ الذي مِن هذهِ.

ترجمة حديثة: وكما في الجواهر، فإن ما يُحمل على المادة هو الفعل نفسه، وكذلك الحال في سائر التعريفات على الأخص. فمثلاً، إذا وجب علينا أن نعرّف العتبة، فسنقول إنها خشب أو حجر موضوع على هذا النحو. والبيت، هو لَبِنٌ أو خشب موضوع على هذا النحو. (وهل تضاف الغاية في بعضها أيضاً؟). وأما إذا عرّفنا الجليد، فنقول إنه ماء تجمّد أو تكثّف هكذا. والانسجام هو امتزاج على نحو معين بين الحاد والثقيل [من الأصوات]، وعلى نفس النحو في سائر الأمور. فيتضح من هذا إذن أن الفعل يختلف باختلاف المادة، وكذلك النسبة (التعريف). فبالنسبة لبعض الأشياء، هو التركيب، ولبعضها الآخر هو الامتزاج، ولغيرها هو شيء آخر مما قيل. ولهذا، فإن أولئك الذين يقدمون التعريفات، فمنهم من يقول ما هو البيت بأنه "حجارة ولَبِنٌ وخشب"، فهؤلاء يصفون البيت بالقوة، فهذه هي المادة. وأما الذين يضيفون "وعاء لحفظ الأشياء والأجسام" أو شيئاً آخر من هذا القبيل، فإنهم يصفون الفعل. وأما الذين يجمعون بين هذين الأمرين، فيصفون الجوهر الثالث المركب منهما. فإن التعريف الذي يتم من خلال الفصول هو تعريف للصورة والفعل، أما التعريف الذي يتم من خلال ما هو موجود [في الشيء]، فهو أقرب إلى المادة. وعلى هذا النحو أيضاً التعريفات التي أقرّها أرخيتاس، فهي تجمع بين الأمرين معاً. فمثلاً: ما هو الصحو؟ "سكون في كثرة من الهواء". فالمادة هي الهواء، وأما الفعل والجوهر فهو السكون. وما هو هدوء البحر؟ "انبساط البحر". فالموضوع، كمادة، هو البحر، وأما الفعل والصورة فهو

الانبساط. فمن الواضح إذن مما قيل ما هو الجوهر المحسوس، وكيف يكون: فإن منه ما هو كالمادة، ومنه ما هو كالصورة والفعل، والثالث هو المركب منهما.

التّفْسيرُ.

غرضُه في هذا الفصلِ أنْ يعرفَ أنَّ أجزاءَ المركَّبِ هيَ أجزاءُ الحدِّ نفسه، وأنَّ الحدودَ الكاملةَ هيَ التي تشتملُ على جميعِ الأجزاءِ التي كانَ منها المركَّبُ، وهيَ الصورةُ، وما يجري مِن الموجودِ مجرى العنصرِ. فقولُه: "وكما أنَّ في الجواهرِ الفعلَ بعينِه هوَ المحمولُ على العنصرِ، كذلكَ في الحدودِ الأُخرِ أكثرُ ذلكَ". يريدُ: وكما أنَّ في الجواهرِ الشيءَ الموجودَ منها هوَ الفعلُ، وهوَ الصورةُ، وهوَ محمولٌ على العنصرِ، والعنصرُ فيها موجودٌ بالقوةِ، كذلكَ الفصلُ الأخيرُ في هذهِ الحدودِ هوَ أملكُ بطبيعةِ المحدودِ، وأكثرُ الفصولِ المأخوذةِ في الحدِّ دلالةً عليه، أعني على المحدودِ، إذ كانَ المحدودُ إنَّما هوَ موجودٌ بالفعلِ بالفصلِ الأخيرِ، وسائرُ الفصولِ التي قبلَهُ هيَ بمنزلةِ الهيولى. ثمَّ أتى بمثالِ الحدودِ التي بهذهِ الصفةِ، فقالَ: "مثلُ ما أنْ أردنا أنْ نحدَّ طريقًا أو خشبةً أو حجرًا، نقولُ أنَّه الذي بعضه كذا وكذا. والبيتُ الذي هوَ خشبٌ ولبنٌ نصبناها كذا وكذا". يريدُ: مثالُ ذلكَ: أنَّا إذا أردنا أنْ نحدَّ طريقًا أو خشبةً، فإنَّنا نأتي في حدِّه بالشيءِ الذي يجري منهُ مجرى العنصرِ، وهوَ الجنسُ، والشيءُ الذي يجري منهُ مجرى الصورةِ. وهما البعضانِ اللذانِ يقومُ منهما المحدودُ. مثلُ أنْ نقولَ في الطريقِ أنَّه موضعٌ يسلكُ عليه. وذلكَ أنَّ الطريقَ بعضه موضعٌ، وبعضه حالةٌ في الموضعِ يمكنُ السلوكُ مِن قبلِها فيهِ إلى الغايةِ المقصودةِ. وكذلكَ الأمرُ في الخشبةِ: بعضها جسمٌ، وبعضها صورةٌ زائدةٌ على الجسمِ، وبهِ استجدتِ الخشبةُ اسمًا زائدًا، فقيلَ فيها خزانةٌ أو صندوقٌ. وكذلكَ الأمرُ في الحجرِ: بعضه جسمٌ، وبعضه شيءٌ بهِ استجدَّ الحجرُ اسمًا زائدًا، يعني في

حدودِ الأشياءِ المعمولةِ مِن الحجارةِ. وكذلكَ البيتُ الذي هوَ مركَّبٌ مِن خشبٍ ولبنٍ ينقسمُ أيضًا إلى بعضينِ. أحدهما عنصرُه وهوَ الخشبُ واللبنُ، والآخرُ المعنى الذي بهِ يُسمَّى بيتًا، وهوَ صورتُه. وقولُه: "وأيضًا في بعضِ الحدودِ نتحرَّى الذي مِن أجلِه، مثلُ ما أنَّ البردَ ماءٌ جامدٌ أو متكاثفٌ تكاثفًا ما". يحتملُ أنْ يريدَ: وفي بعضِ الحدودِ نتحرَّى أنْ نأتيَ أخيرًا فيهِ بالشيءِ الذي مِن أجلِه استحقَّ ذلكَ الشيءُ المحدودُ الاسمَ، وهيَ الصورةُ مقرونةً معَ عنصرِه. مثلُ قولِنا في حدِّ البردِ أنَّه ماءٌ جامدٌ أو متكاثفٌ لموضعِ فرارِ البرودةِ مِن الحرارةِ إلى عمقِ السحابِ. وهذهِ هيَ الحدودُ التامَّةُ. وإنَّما قالَ ذلكَ فيما أحسبُ، إمَّا لأنَّ بعضَ الأشياءِ ليسَ تستجدُّ أسماءً مِن قبلِ صورِها، بلْ مِن قبلِ أعراضٍ لها خاصَّةٍ، وذلكَ شيءٌ عرضٌ مِن قبلِ واضعي الأسماءِ. ويحتملُ أنْ يكونَ إنَّما قالَ ذلكَ، أعني قولَه: "وفي بعضِ الحدودِ نتحرَّى الذي مِن أجلِه"، لأنَّ فصولَ بعضِ الأشياءِ تكونُ مِن قبلِ موادِّها، أعني الفصولَ الأخيرةَ، والصورةُ هيَ التي مِن أجلِها الكونُ لا المادةُ.

وقولُه: "واشتراكُ الصوتِ في المخرجِ اختلاطُ الصوتِ الحادِّ بالثقيلِ اختلاطًا ما، وعلى مثلِ هذا النوعِ في سائرِ الأشياءِ"؛ يريدُ:- ويحدونَ النغمَ بأنه اختلاطٌ ما بينَ الصوتِ الثقيلِ والصوتِ الحادِّ أي على نسبةٍ محدودةٍ. وقولُه وعلى مثلِ هذا النوعِ في سائرِ الأشياءِ يعني أنهم يأتونَ في الحدودِ في سائرِ الأشياءِ بجميعِ الأجزاءِ التي تجري منها مجرى الجنسِ ومجرى الفصلِ.

وذلكَ أنه ينبغي أنْ تعلمَ أنَّ الحدودَ القائمةَ بذاتِها هي التي يجري الجنسُ منها مجرى الهيولى والفصلُ مجرى الصورةِ، وأما حدودُ المركباتِ من جواهرَ وأعراضٍ أو حدودُ الأشياءِ التي في موضوعٍ فإنَّ الأمرَ فيها بخلافِ ذلكَ، أعني الذي

يجري منها مجرى الجنسِ هو الصورةُ والذي يجري منها مجرى الفصلِ هو الهيولى، وهذا قد تبينَ في السابعةِ.

وليسَ يداخلُكَ الشكُّ فيما قيلَ في التاسعةِ من أنَّ العنصرَ لا يحملُ على الشيءِ اسمُه وحدَه، وقيلَ ههنا إنَّ الحدودَ الطبيعيةَ تقومُ من الصورِ والعناصرِ، فإنَّ حدودَ المركباتِ من الجواهرِ والأعراضِ وحدودَ الأشياءِ التي في موضوعٍ فالعنصرُ هو الذي يجري منها مجرى الفصلِ والصورةُ مجرى الجنسِ، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فإنما ينسبُ بحرفٍ من حروفِ النسبةِ مثلَ أنْ يقالَ في الفطسِ إنه عمقٌ في الأنفِ، وفي الصنمِ الترابيِّ إنه صنمٌ من ترابٍ. وأما حدودُ الأشياءِ الموجودةِ بذاتِها فالجنسُ هو الذي يجري منها مجرى العنصرِ والفصلُ مجرى الصورةِ، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فالعنصرُ إنما يصدقُ على المحدودِ من حيثُ هو جنسٌ لهُ، وذلكَ أنَّ اسمَ الجنسِ يدلُّ على العنصرِ من حيثُ هو بالقوةِ ذو العنصرِ فيصدقُ حملُه على ذي العنصرِ، واسمُ العنصرِ يدلُّ من العنصرِ على شيءٍ هو بالفعلِ جزءٌ من الذي هو له عنصرٌ فلا يصدقُ حملُه عليه إذ لا يحملُ ما بالفعلِ على ما بالفعلِ حملًا وصفيًّا، بل إنْ كانَ فبحرفٍ من حروفِ النسبةِ.

ولما تبينَ أنَّ الحدودَ يجبُ أنْ تشتملَ على العناصرِ والصورِ التي منها يقومُ المركبُ إذا أريدَ منها أنْ تكونَ مطابقةً للمحدوداتِ ومفهمةً لجوهرِها على التمامِ وهي التي تقومُ من الأجناسِ والفصولِ، قالَ: "وقد ظهرَ من هذه الأشياءِ أنَّ فعلَ كلِّ عنصرٍ غيرُ فعلِ العنصرِ الآخرِ والكلمةُ أيضًا، فإنَّ فعلَ بعضِها التركيبُ ولبعضِها الاختلاطُ ولبعضِها شيءٌ آخرُ مما قيلَ"، يريدُ:- فقد ظهرَ من هذه الأشياءِ أنَّ الشيءَ الذي هو بالفعلِ في كلِّ عنصرٍ وهو صورتُه هو غيرُ الشيءِ الذي هو بالفعلِ في عنصرٍ آخرَ.

ولما بينَ هذا كلهَ من أمرِ الحدودِ والمحدوداتِ قالَ: "ولذلكَ الذين يحدونَ ويقولونَ إنَّ البيتَ هو حجرٌ ولبنٌ وخشبٌ إنما يقولونَ بيتٌ بالقوةِ لأنَّ هذه الأشياءَ عنصرٌ"، يريدُ:- ولهذا الذي قلناهُ فإنَّ الذين يقتصرونَ في الحدودِ على العناصرِ فقطْ فإنما يحدونَ الشيءَ الذي هو بالقوةِ لا الشيءَ الذي هو بالفعلِ، مثلَ الذين يحدونَ البيتَ بأنه الذي هو مركبٌ من حجارةٍ ولبنٍ، فإنَّ هؤلاءِ إنما يحدونَ البيتَ الذي بالقوةِ لا البيتَ الذي بالفعلِ لأنَّ هذه الأشياءَ هي عنصرٌ للبيتِ فقطْ دونَ الفعلِ الذي فيهِ.

ثم قالَ: "والذين يقولونَ إنَّ البيتَ إناءٌ يسترُ أموالًا وأجسامًا أو زادًا وأشياءَ أخرَ مثلَ هذه فإنهم يقولونَ الفعلَ"، يريدُ:- والذين يحدونَ الأشياءَ من الصورِ دونَ الأشياءِ التي هي فيها فإنَّ حدودَهم ليستْ تامةً أيضًا، فإنَّ الفعلَ والصورَ لا توجدُ من دونِ العناصرِ، مثلَ الذين يحدونَ البيتَ بأنه إناءٌ يسترُ أموالًا وأجسامًا أو غيرَ ذلكَ من الأشياءِ التي أعدَّ البيتُ ليسترَها، فإنَّ هؤلاءِ إنما يحدونَ البيتَ الذي في غيرِ عنصرٍ.

ثم قالَ: "وأما الذين يجمعونَ جميعَ هذه ويركبونَها فإنهم يقولونَ الجوهرَ الثالثَ الذي هو من هذه"، يريدُ:- فأما الذين يحدونَ الشيءَ بصورتِهِ وموضوعِ صورتِهِ المشتركةِ فإنهم يحدونَ الجوهرَ الثالثَ الذي هو مجتمعٌ منهما وهو المقصودُ تحديدُه، وهذا هو أنْ يقالَ في البيتِ إنه إناءٌ من لبنٍ وحجارةٍ يسترُ الأموالَ والأجسادَ من الحرِّ والبردِ.

ثم قالَ: "فإنه يشبهُ أنْ تكونَ كلمةُ الفصولِ في الصورةِ والفعلِ والتي من هذه الأشياءِ التي هي فيها للعنصرِ أكثرَ ذلكَ"، يريدُ:- فإنه يشبهُ أنْ يكونَ القولُ الذي يشتملُ على الفصولِ والعنصرِ من الأشياءِ العنصريةِ هي الحدودَ التامةَ.

ثم قالَ: "وتشبهُ هذه الحدودُ التي كانَ أرسوطاسُ يقبلُها فإنها مجتمعةٌ من كليهما، مثلَ ما يقالُ ما الركودُ فيقالُ سكونٌ في كثرةِ هواءٍ"، يريدُ:- ويشبهُ أنْ تكونَ هذه الحدودُ هي الحدودَ التي كانَ يقبلُها فلانٌ، أي رجلٌ مشهورٌ عندهم بإجادةِ الحدِّ، أعني باختيارِهِ للحدودِ التامةِ وهي التي تجمعُ الأمرينِ، أعني الصورةَ والعنصرَ، مثلَ ما يقالُ ما هو الركودُ فيقالُ سكونُ هواءٍ كثيرٍ.

ثم قالَ: "فالهواءُ عنصرٌ والسكونُ فعلٌ وجوهرٌ"؛ يريدُ:- أنَّ السكونَ هوَ صورةُ الركودِ والجنسُ، وأنَّ الهواءَ هوَ عنصرُهُ والفصلُ. فالفصلُ في هذا الحدِّ هوَ العنصرُ، والصورةُ هيَ الجنسُ بخلافِ الأمرِ في حدودِ الجواهرِ.

ثمَّ أتى بمثالٍ آخرَ من حدودِ الأعراضِ فقالَ: "وأيضاً ما الصحوُ؟ فيقالُ: إملاسُ البحرِ، فالموضوعُ منها مثلُ العنصرِ فالبحرُ، وأمَّا الفعلُ والسنخُ فالملوسةُ". يريدُ:- بالسنخِ الصورةَ، وهذا الحدُّ هوَ مثلُ الذي قبلَهُ، أعني هوَ حدٌّ لعرضٍ من الأعراضِ، والإملاسُ فيهِ كما قالَ هوَ الصورةُ، والبحرُ هوَ المادةُ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فالموضوعُ منها مثلُ العنصرِ فالبحرُ وأمَّا الفعلُ والسنخُ فالملوسةُ"، أيْ فالموضوعُ الذي هوَ مثلُ العنصرِ في هذا الحدِّ هوَ البحرُ، وأمَّا الفعلُ الذي هوَ كالصورةِ فهوَ الملاسةُ.

ولمَّا بيَّنَ ما قصدَ بيانَهُ أخذَ يذكرُ بذلكَ فقالَ: "فقدْ تبينَ ممَّا قيلَ ما الجوهرُ المحسوسُ وكيفَ هوَ، فإنَّ بعضَهُ كالعنصرِ ومنهُ كالسنخِ لأنَّهُ بالفعلِ، وأنَّ الثالثَ الذي من هذهِ"؛ يريدُ:- فقدْ تبينَ ما هوَ الجوهرُ المحسوسُ، أيْ بماذا يقومُ، إذْ قدْ تبينَ أنَّ بعضَهُ عنصرٌ وبعضَهُ صورةٌ وبعضَهُ المجتمعُ من كليهما، وأنَّ العنصرَ فيهِ موضوعٌ والصورةَ محمولةٌ، وهوَ الذي أشارَ إليهِ بقولِهِ: "وكيفَ هوَ".

الفصل الرابع: مسألة: هل أسماء المركّبات علامات على الصور؟ وأن المركّب هو الذي يتكون لا الصورة. وكذلك، حل لمسألة أنتيستينس القائل بعدم إمكانية التعريف

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٧

وينبغي أنْ لا يذهبَ عنَّا أنَّهُ ربَّما يخفى ما الشيءُ الذي يدلُّ عليه الاسمُ، هلْ يدلُّ على الجوهرِ المركبِ أوْ على الفعلِ والسنخِ؟ مثلُ البيتِ هلْ هوَ دلالةٌ للمشتركِ أنَّهُ سترةٌ من لبنٍ وحجارةٍ موضوعةٍ بنوعٍ ما، أوْ هوَ دلالةُ الفعلِ والصورةِ أنَّهُ سترةٌ؟ والخطُّ هلْ يدلُّ على علامتينِ أوِ الذي فيه العلامتانِ؟ والحيوانُ هلْ يدلُّ على نفسٍ في جسدٍ أوِ النفسِ؟ فإنَّ هذهِ جوهرٌ وفعلٌ جسديٌّ، وربَّما كانَ الحيوانُ مقولاً على كليهما لا كالذي يقالُ بكلمةٍ واحدةٍ، بلْ كالذي ينسبُ إلى شيءٍ واحدٍ.

ترجمة حديثة: ولكن يجب ألا نغفل أنه يخفى أحياناً ما إذا كان الاسم يدل على الجوهر المركب، أم على الفعل والصورة. فمثلاً، هل "البيت" علامة على الشيء المشترك، أي "سقف من حجارة ولَبِنٍ موضوعة على هذا النحو"، أم هو علامة على الفعل والصورة، أي "السقف"؟ وهل "الخط" هو "الثنائية في الطول"، أم هو "الثنائية" [بذاتها]؟ و"الحيوان"، هل هو "النفس في جسم"، أم هو "النفس"؟ فإن هذه [النفس] هي جوهر وفعل لجسم ما. وقد يطلق اسم "الحيوان" على كليهما، لا بمعنى واحد، بل بالقياس إلى شيء واحد.

التّفْسيرُ:

غرضُهُ في هذا الفصلِ أنْ يبينَ أيَّ أحقُّ بدلالةِ الاسمِ، هلِ الصورةُ أوِ المركبُ من المادةِ والصورةِ، وإنْ حُملَ الاسمُ عليهما فبأيِّ نوعٍ من أنواعِ الدلالاتِ يدلُّ؟

فقالَ: "وينبغي أنْ لا يذهبَ عنَّا أنَّهُ ربَّما يخفى ما الشيءُ الذي يدلُّ عليه الاسمُ، هلْ يدلُّ على الجوهرِ المركبِ أوْ على الفعلِ والسنخِ"؛ يريدُ:- وينبغي أنْ لا يذهبَ عنَّا أنَّهُ قدْ يخفى هلْ تدلُّ أسماءُ الأشياءِ من الأشياءِ على جواهرِها المركبةِ من المادةِ والصورةِ أوْ على الصورةِ فقطْ، وهذا إنَّما هوَ في الأسماءِ التي تدلُّ على ذواتِ الأشياءِ لا في الأسماءِ التي تدلُّ على الأشياءِ من أعراضٍ فيها.

ولمَّا قالَ هذا أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "مثلُ البيتِ هلْ هوَ دلالةٌ للمشتركِ أنَّهُ سترةٌ من لبنٍ وحجارةٍ موضوعةٍ بنوعٍ ما، أوْ هوَ دلالةُ الفعلِ والصورةِ أنَّهُ سترةٌ؟" يريدُ:- مثالُ ذلكَ اسمُ البيتِ هلْ يدلُّ على العامِّ المجتمعِ من صورتِهِ ومادتِهِ، وهوَ الذي أرادَ بالمشتركِ مثلُ أنَّهُ يدلُّ على أنَّهُ سترةٌ من لبنٍ وحجارةٍ موضوعةٍ بنوعٍ ما، فإنَّ قولَنا فيهِ سترةٌ هوَ الذي يتنزلُ منهُ منزلةَ الصورةِ، وقولَنا فيهِ من لبنٍ وحجارةٍ يتنزلُ منزلةَ العنصرِ، فهلْ اسمُ البيتِ يدلُّ على المجموعِ من الصورةِ والمادةِ، أوْ إنَّما يدلُّ على الصورةِ والسنخِ الذي هوَ بالفعلِ مثلُ أنْ يدلُّ على السترةِ فقطْ؟

ثمَّ أتى بمثالٍ آخرَ فقالَ: "والخطُّ هلْ يدلُّ على علامتينِ أوِ الذي فيهِ العلامتانِ؟" يريدُ:- وهلِ اسمُ الخطِّ يدلُّ على النقطتينِ وما بينَ النقطتينِ، أوْ يدلُّ على النقطتينِ أنفسِهما؟ وإنَّما أشارَ بذلكَ إلى ما يقالُ في حدِّ الخطِّ أنَّهُ الذي يوصلُ بهِ بينَ نقطتينِ أوْ يصلُ ما بينَ نقطتينِ، فالنقطتانِ تتنزلانِ منهُ منزلةَ الصورةِ وما بينَهُما يتنزلُ منزلةَ المادةِ.

ثمَّ قالَ: "والحيوانُ هلْ يدلُّ على نفسٍ في جسدٍ أوِ النفسِ فإنَّ هذهِ جوهرٌ وفعلٌ جسديٌّ"؛ يريدُ:- فإنَّ النفسَ جوهرٌ وكمالٌ جسديٌّ أيْ للجسدِ. ولمَّا ذكرَ هذا السؤالَ أتى بالجوابِ فقالَ: "وربَّما كانَ الحيوانُ مقولاً على كليهما لا كالذي يقالُ بكلمةٍ واحدةٍ بلْ كالذي ينسبُ إلى شيءٍ واحدٍ"؛ يريدُ:- وقدْ يدلُّ بالاسمِ على كليهما، وإذا قيلَ على كليهما مثلُ أنْ يقالَ الحيوانُ على المركبِ من المادةِ والصورةِ أوْ على الصورةِ فقطْ، فليسَ يقالُ كما تقالُ الأسماءُ المتواطئةُ وهيَ التي الحدُّ لها واحدٌ، بلْ إنَّما يقالُ عليهما بتقديمٍ وتأخيرٍ، أيْ بمنزلةِ الأشياءِ التي تنسبُ إلى شيءٍ واحدٍ وبعضُها في ذلكَ متقدمٌ على بعضٍ في النسبةِ. وإنَّما أرادَ أنَّ اسمَ الحيوانِ يقالُ بتقديمٍ على الصورةِ ويقالُ على المجتمعِ من الصورةِ والعنصرِ بتأخيرٍ من قبلِ قولِهِ على الصورةِ، وذلكَ أنَّ الاسمَ إنَّما يدلُّ على الشيءِ من حيثُ هوَ بالفعلِ، وسببُ الفعلِ في المركبِ هوَ الصورةُ، وإذا كانَ شيئانِ أحدُهُما هوَ السببُ في وجودِ الثاني وهما مشتركانِ في الاسمِ، فالذي هوَ السببُ أحقُّ بذلكَ الاسمِ، وذلكَ أنَّ ذلكَ الاسمَ إنَّما صارَ للثاني من قبلِ الأولِ مثلُ الأشياءِ الحارةِ، فإنَّها استحقتِ اسمَ الحرارةِ من قبلِ وضعِ هذا الاسمِ لحرارةِ النَّارِ الَّتي هي في الغايةِ، ولذلكَ إذا كانتْ أشياءُ كثيرةٌ إنَّما استأهلتِ الاسمَ الواحدَ من قبلِ غيرِها، فذلكَ الغيرُ أحقُّ بذلكِ الاسمِ وهو العلَّةُ لَها.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٨

ولكنْ هذهِ الأشياءُ إمَّا في شيءٍ آخرَ فتختلفُ، وإمَّا في طلبِ الجوهرِ المحسوسِ فليسَ تختلفُ البتَّةَ، فإنَّ الَّذي هو بالإنِّيَّةِ هو بالصُّورةِ وبالفعلِ، فإنَّ النَّفسَ وللنَّفسِ شيءٌ واحدٌ، وأمَّا الإنسانُ وللإنسانِ فليسَ هو إلَّا أنْ يقالَ إنَّ

النَّفسَ إنسانٌ أيضاً، وكذلكَ في شيءٍ هو وفي شيءٍ ليسَ هو. وليسَ يظهرُ للَّذينَ يطلبونَ أنَّ السَّلابِيَّ منَ الحروفِ والتَّركيبِ، ولا أنَّ البيتَ لبنٌ وتركيبٌ، وذلكَ بنوعٍ صحيحٍ، لأنَّ التَّركيبَ والاختلاطَ لَها ولا لشيءٍ آخرَ على مثلِ هذهِ الحالِ، مثلُ الطَّريقِ فإنَّهُ ليسَ هو منَ الوضعِ ولا الوضعُ منَ الطَّريقِ، بلْ هذا منْ ذلكَ، ولا الإنسانُ الحيوانُ الَّذي هو ذو رجلينِ، بلْ ينبغي أنْ يكونَ شيءٌ ما غيرَ الأشياءِ الكثيرةِ. وأيضاً العنصرُ ليسَ هو أسطقساً ولا منْ أسطقسٍ، بلْ هو الجوهرُ الَّذي يقولونَ إنَّهُ الَّذينَ ينفونَ العنصرَ، فإنْ كانَ هذا علَّةَ الإنِّيَّةِ وهو جوهرٌ، فإذنْ لا يقولونَ إنَّ الجوهرَ بعينِهِ، فمضطرٌّ أنْ تكونَ هذهِ إمَّا مؤبَّدةً وإمَّا فاسدةً منْ غيرِ أنْ تفسدَ، وأنْ تكونَ منْ غيرِ تكوينٍ. وقدْ تبيَّنَ وتبرهنَ في غيرِ هذهِ أنَّ الصُّورةَ ليسَ شيءٌ يصنعُها ولا تتولَّدُ، بلْ يصنعُ هذا الشَّيءُ ويكونُ الَّذي منْ هذهِ، ولمْ يبيَّنْ بعدُ إنْ كانتْ جواهرُ الأشياءِ الَّتي تفسدُ مفارقةً، إلَّا أنَّهُ بيِّنٌ أنَّهُ لا يمكنُ ذلكَ في بعضِها، وهيَ جميعُ الَّتي لا يمكنُ أنْ تكونَ منْ غيرِ أشياءَ مثلِ البيتِ والإناءِ.

ترجمة حديثة: ولكن هذه الأمور تساهم في مسألة أخرى، أما في مسألة الجوهر المحسوس فلا تساهم بشيء. ذلك أن الماهية (ما به الشيء هو ما هو) تخص الصورة والفِعل. فوجود النفس والنفس شيء واحد، أما وجود الإنسان والإنسان فليسا شيئاً واحداً، إلا إذا قيل إن النفس هي الإنسان. وهكذا يكون الأمر لشيءٍ ما، ولا يكون لآخر. ولذلك، لا نسأل الباحثين مم يتكون المقطع من العناصر والتركيب، ولا [مم يتكون] البيت من اللبِنات والتركيب. وهذا صحيح.

فالتركيب والخلط ليسا من الأشياء التي هما تركيبها أو خلطها. وكذلك الأمر في سائر الأشياء. فمثلاً، العتبةُ هي [شيءٌ] بالوضع، وليست [مكونة] من العتبة

والوضع، بل بالأحرى هذا [أي العتبة] ناشئٌ من ذاك [أي الوضع]. والإنسان ليس هو الحيوان وذا القدمين، بل يجب أن يكون هناك شيء ما غير هذين، إذا كان هذان هما المادة؛ فهو ليس عنصراً ولا من عناصر، بل هو جوهر، وهو ما يقولونه عند تجريد المادة. فإذا كان هذا هو علة كينونته، وهذا هو الجوهر، فإنهم بالتأكيد لن يصفوا الجوهر نفسه.

ومن الضروري أن يكون هذا [الجوهر أو الصورة] إما أزلياً، أو قابلاً للفساد دون أن يفسد هو بنفسه، ومُكوَّناً دون أن يُكَوَّن هو بنفسه. وقد بُيِّن وأُوضح في مواضع أخرى أن لا أحد يصنع الصورة أو يولدها، بل يُصنَع *هذا* [المركب]؛ ويَكونُ ما هو من هذين [أي المادة والصورة]. أما إذا كانت جواهر الفاسدات منفصلة، فهذا ليس بواضح بعد؛ ولكن من الجلي أن هذا لا يمكن في بعضها، مثل الأشياء التي لا يمكن أن توجد بمعزل عن جزئياتها، كالبيت أو الإناء.

التّفْسيرُ:

قولُهُ: "ولكنْ هذهِ الأشياءُ إمَّا في شيءٍ آخرَ فتختلفُ وإمَّا في طلبِ الجوهرِ المحسوسِ فليسَ تختلفُ البتَّةَ"، يريدُ:- فأمَّا الصُّورةُ فإنَّها إذا فصلَها العقلُ منَ الموادِّ فإنَّهُ يجدُها غيرَ الموضوعِ وغيرَ المركَّبِ منها ومنَ الموضوعِ، وأمَّا إذا عقلَ المجموعَ منهما وهو المحسوسُ فإنَّهُ يجدُها شيئاً واحداً بالحدِّ لا تختلفُ.

ثمَّ أتى بمثالِ هذا فقالَ: "فإنَّ الَّذي هو بالإنِّيَّةِ هو بالصُّورةِ وبالفعلِ فإنَّ النَّفسَ وللنَّفسِ شيءٌ واحدٌ، فأمَّا الإنسانُ وللإنسانِ فليسَ هو إلَّا أنْ يقالَ إنَّ النَّفسَ إنسانٌ أيضاً وكذلكَ في شيءٍ هو وفي شيءٍ ليسَ هو"، يريدُ:- فإنَّ الَّذي يدلُّ على النَّفسِ وعلى الشَّيءِ الَّذي لهُ النَّفسُ هو شيءٌ واحدٌ بعينِه، فأمَّا الَّذي يدلُّ على الإنسانِ وعلى الشَّيءِ الَّذي هو الصُّورةُ للإنسانِ فليسَ شيئاً واحداً بعينِهِ

إلَّا لو صدقَ أنْ يقالَ إنَّ النَّفسَ هيَ إنسانٌ، وكذلكَ الأمرُ في كلِّ محدودٍ معَ أجزائِهِ يظهرُ أنَّهُ هو هو منْ جهةٍ وليسَ يظهرُ أنَّهُ هو هو منْ جهةٍ.

ثمَّ قالَ: "وليسَ يظهرُ للَّذينَ يطلبونَ أنَّ السَّلابِيَّ منَ الحروفِ والتَّركيبِ ولا أنَّ البيتَ لبنٌ وتركيبٌ وذلكَ بنوعٍ صحيحٍ لأنَّ التَّركيبَ والاختلاطَ لَها ولا لشيءٍ آخرَ"، يريدُ:- ويصدقُ عليها أنَّها حروفٌ مركَّبةٌ؛ لأنَّ تركيبَ الحروفِ واختلاطَها ليسَ يوجدُ لغيرِ السَّلابِيِّ أيِ المقاطعِ.

وقولُهُ: "مثلُ الطَّريقِ فإنَّهُ ليسَ هو منَ الوضعِ ولا الوضعُ منَ الطَّريقِ بلْ هذا منْ ذلكَ"، يريدُ:- مثلُ الطَّريقِ فإنَّهُ وإنْ كانَ ليسَ هو نفسَ الوضعِ ولا الوضعَ نفسَهُ فإنَّهُ إنَّما يتقوَّمُ بالوضعِ.

ثمَّ قالَ: "ولا الإنسانُ الحيوانُ الَّذي هو ذو رجلينِ بلْ ينبغي أنْ يكونَ شيءٌ ما غيرَ الأشياءِ الكثيرةِ"، يريدُ:- ولا الإنسانُ هو نفسَ الحيوانيَّةِ وكثرةِ الأرجلِ، وإنَّما هو شيءٌ يتَّصفُ بالحيوانيَّةِ وبكثرةِ الأرجلِ اتِّصافاً لا يوجدُ في غيرِهِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً العنصرُ ليسَ هو أسطقساً ولا منْ أسطقسٍ بلْ هو الجوهرُ الَّذي يقولونَ إنَّهُ الَّذينَ ينفونَ العنصرَ"، يريدُ:- والدَّليلُ على أنَّ الجوهرَ الَّذي هو الصُّورةُ ليسَ هو العنصرَ ما تبيَّنَ قبلُ منْ أنَّهُ ليسَ أسطقساً ولا منْ أسطقسٍ، بلْ هو الجوهرُ بالحقيقةِ عندَ الَّذينَ ينفونَ العنصرَ ويقولونَ بصورٍ مفارقةٍ، وإنَّما ساقَ هذا كلَّهُ لئلَّا يعترضَ عليه منْ ينكرُ الصُّورَ بأنْ يقولَ لهُ إنَّ الصُّورَ والعنصرَ هو شيءٌ واحدٌ بدليلِ أنَّ الصُّورَ تُحملُ على العناصرِ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانَ هذا علَّةَ الإنِّيَّةِ وهو جوهرٌ فإذنْ لا يقولونَ إنَّ الجوهرَ بعينهِ"، يريدُ:- فإنْ كانتْ علَّةُ الماهيَّةِ هيَ جوهرٌ غيرَ الجوهرِ المحسوسِ أيِ الصُّورةِ، فليسَ هيَ الجوهرَ المحسوسَ بعينهِ، وإذا كانَ هذا هكذا فمضطرٌّ أنْ تكونَ الجواهرُ

الَّتي هيَ الصُّورُ إمَّا أزليَّةً وغيرَ فاسدةٍ أصلاً، وإمَّا فاسدةً بالعرضِ لا بالذَّاتِ، وهذا هو الَّذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فمضطرٌّ أنْ تكونَ هذهِ إمَّا مؤبَّدةً وإمَّا فاسدةً من غيرِ أنْ تفسدَ وأنْ تكونَ منْ غيرِ تكوينٍ" يعني منْ غيرِ تكوينٍ بالذَّاتِ.

ثمَّ قالَ: "وقدْ تبيَّنَ وتبرهنَ في هذهِ أنَّ الصُّورةَ ليسَ شيءٌ يصنعُها ولا تتولَّدُ بلْ يصنعُ هذا ويكونُ الَّذي منْ هذهِ"، يريدُ:- وقدْ تبيَّنَ ممَّا قيلَ إنَّ الصُّورَ إذا كانتْ بهذهِ الصِّفةِ لا تتكوَّنُ ولا تفسدُ، ولا تكونُ ولا تفسدُ، بلِ الَّذي يكونُ ويصنعُ هو الجوهرُ المشارُ إليهِ، ومنهُ يكونُ الكونُ، ولم يَبِنْ بعدُ أنْ كانتْ هذه الجواهرُ التي تكونُ وتفسدُ جميعُ صورِها مفارقةً أمْ كيفَ الأمرُ في ذلكَ، إلّا أنَّه تبينَ أنَّه لا يمكنُ في بعضِها أنْ تكونَ صورُها مفارقةً مثلَ الأمورِ الصناعيَّةِ، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: ولم يبيَّنْ بعدُ أنْ كانتْ جواهرُ الأشياءِ التي تفسدُ مفارقةً، إلى قولِهِ: مثلَ البيتِ والإناءِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٩

وخليقٌ ألّا تكونَ هذه ولا جواهرَ أيضاً، ولا شيءَ هذه بعينِها، ولا شيءَ من جميعِ الأجزاءِ التي لم تتقوَّمْ بالطباعِ، فخليقٌ أنْ يضعَ أحدٌ الطبيعةَ فقطْ أنَّها الجوهرُ في الأشياءِ التي تفسدُ. وكانَ بمسألةِ العويصِ التي كانَ يسألُها أصحابُ أنطيناسَ على غيرِ طريقةِ الأدبِ وقتاً ما، وذلكَ أنَّه لا يمكنُ أنْ يكونَ حدٌّ للأيسِ ما هو لأنَّ الحدَّ كلمةٌ طويلةٌ، لكنْ قدْ يمكنُ أنْ يحدَّ الشيءَ أيُّ هو أو يعلمَ بالكيفيَّةِ مثلَ القدحِ، فإنَّه لا يمكنُ أنْ يعلمَ ما هو بلْ إنَّه كالإناءِ، فإذاً في الجوهرِ جوهرٌ ما يمكنُ أنْ يكونَ له حدٌّ وكلمةٌ مثلَ الجوهرِ المركَّبِ كانَ محسوساً أو كانَ

معقولاً، وأمَّا الأشياءُ التي منها هذا الجوهرُ أوَّلاً فلا يمكنُ ذلكَ إذْ كانتْ كلمةُ الحدِّ تدلُّ بشيءٍ على شيءٍ، وينبغي أنْ يكونَ إمَّا بعضُها كالعنصرِ وبعضُها كالسنخ.

ترجمة حديثة: لعلّ هذه الأشياء إذن ليست جواهر بذاتها، ولا أي شيء آخر من كل ما لا يقوم بالطبيعة. لأن المرء في الحقيقة لا يضع جوهراً في الأشياء الفاسدة إلا الطبيعة وحدها.

ولهذا فإن الشك الذي وقع فيه الأنتيسثينيون ومن هم على شاكلتهم من قليلي العلم، له وجه من الصواب: إذ لا يمكن تحديد "ما هو الشيء" (فالحدّ قول طويل)، ولكن يمكن بيان "أي نوع من الأشياء هو". كما في الفضة، [لا يمكن تحديد] ما هي، ولكن [يمكن تحديد] أي نوع هي، كأنها قصدير. وعليه، فإن الجوهر هو ما يمكن أن يكون له حدّ وتعريف ناشئ عن العقل، سواء كان مركباً، محسوساً أم عقلياً. أما ما يتكون منه هذا ابتداءً، فلا [حدّ له]؛ لأن القول الحادّ (التعريف) يدل على شيء محمول على شيء آخر؛ ولا بد أن يكون هذا كالمادة، وذاك كالصورة.

التّفْسيرُ:

لَمَّا تمثَّلَ في الصورِ والموادِّ بأمورٍ صناعيَّةٍ يريدُ أنْ يعرفَ أنَّه ليسَ شيءٌ من الصورِ الصناعيَّةِ جوهراً فضلاً عنْ أنْ يتوهمَ فيها أنَّها مفارقةٌ، فقالَ: "وخليقٌ ألّا تكونَ هذه ولا جواهرَ أيضاً، ولا شيءَ هذه بعينِها، ولا شيءَ من جميعِ الأجزاءِ التي لم تتقوَّمْ بالطباعِ"؛ يريدُ: وخليقٌ ألّا تكونَ الصورُ الصناعيَّةُ جواهرَ ولا هذه مشاراً إليها بأعيانِها على أنَّها واحدةٌ كالحالِ في الجواهرِ الطبيعيَّةِ، وقولُهُ: "ولا شيءَ من جميعِ الأجزاءِ التي لم تتقوَّمْ بالطباعِ"، يريدُ بذلكَ ولا أنْ تكونَ حالُ الصورِ

الطبيعيَّةِ مفارقةً، وهو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: فخليقٌ أنْ يضعَ أحدٌ الطبيعةَ فقطْ أنَّها الجوهرُ في الأشياءِ التي تفسدُ.

ولمَّا كانَ قدْ جعلَ مبدأَ النظرِ في الجواهرِ من الحدودِ، أخذَ يذكرُ بالمسألةِ التي كانَ يسألُها رجلٌ مشهورٌ عندهمْ من القدماءِ على جهةِ التشكيكِ فيها، فقالَ: "وكانَ بمسألةِ العويصِ التي كانَ يسألُها أصحابُ أنطيناسَ على غيرِ طريقِ الأدبِ وقتاً ما". وإنَّما قالَ: "على غيرِ طريقِ الأدبِ"، لأنَّهمْ جهلوا أنَّ الحدَّ ليسَ هو لجميعِ الأشياءِ، ولذلكَ نسبَهمْ إلى عدمِ الأدبِ، وذلكَ أنَّ الأدبَ يعنى بهِ علمُ المنطقِ.

ولمَّا ذكرَ شكَّ هؤلاءِ وكانَ مشهوراً في وقتِهِ حذفَهُ، وأتى بالجوابِ الذي بهِ يحلُّ شكُّهمْ، فقالَ: "وذلكَ أنَّه لا يمكنُ أنْ يكونَ حدٌّ للأيسِ ما هو لأنَّ الحدَّ كلمةٌ طويلةٌ"؛ يريدُ: أنَّ الشكَّ الذي كانوا يشكونَ بهِ هو القائلُ إنْ كانَ للأشياءِ حدودٌ كانَ للحدِّ حدٌّ ومرَّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ، فهو يقولُ لهمْ في حلِّ هذا الشكِّ: وذلكَ أنَّه لا يمكنُ أنْ يكونَ حدٌّ للأيسِ ما هو لأنَّ الحدَّ كلمةٌ طويلةٌ، لكنْ قدْ يمكنَ أنْ يحدَّ الشيءَ أيُّ هو أو يعلمَ بالكيفيَّةِ مثلَ القدحِ فإنَّه لا يمكنُ أنْ يعلمَ ما هو بلْ إنَّه كالإناءِ. يريدُ: أنَّه لا يمكنُ أنْ يكونَ للصورِ الأخيرةِ التي منها الحدودِ حدٌّ لأنَّ الصورَ الأخيرةَ بسائطُ، والحدودُ إنَّما تكونُ للمركَّباتِ، فإنَّ الحدودُ إنَّما هي للأشياءِ من موادَّ وصورٍ مثلَ القدحِ فإنَّه يحدُّ بأنَّه إناءٌ بكيفيَّةٍ كذا أيْ صورةٍ كذا.

وقولُهُ: "فإذاً في الجوهرِ جوهرٌ ما يمكنُ أنْ يكونَ له حدٌّ وكلمةٌ مثلَ الجوهرِ المركَّبِ كانَ محسوساً أو كانَ معقولاً"، يريدُ: المركَّبُ من مادةٍ وصورةٍ ويعني بالمعقولِ التعاليمية.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الأشياءُ التي منها هذا الجوهرُ أوَّلاً فلا يمكنُ ذلكَ إذْ كانتْ كلمةُ الحدِّ تدلُّ بشيءٍ على شيءٍ"، يريدُ: بالأشياءِ التي منها الجوهرُ أوَّلاً المادةَ والصورةَ، أيْ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ للصورةِ ولا للمادةِ حدٌّ لأنَّ الحدَّ قولٌ يوصفُ فيهِ شيءٌ بشيءٍ ويقيدُ فيهِ شيءٌ بشيءٍ، والصورةُ والمادةُ إنَّما يدلُّ كلُّ واحدٍ منهما على شيءٍ واحدٍ وليسَ ينقسمُ واحدٌ منهما إلى صفةٍ وموصوفٍ.

وقولُهُ: "وينبغي أنْ يكونَ إمَّا بعضُها كالعنصرِ وبعضُها كالسنخِ"، يعني بذلكَ كلمةَ الحدِّ، أيْ أنَّ الحدَّ يجبُ أنْ يكونَ فيهِ ما يدلُّ على الصورةِ وما يدلُّ على الشيءِ الذي يجري مجرى العنصرِ.

الفصل الخامس: بوجهٍ من الوجوه، يمكن أن تُسمى الجواهر أعداداً (عدة و كثرة).

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٠

وَهو بَيِّنٌ أَيضاً أَنَّهُ إِن كانَتِ الجَواهِرُ هِيَ الأَعدادُ أَنَّها عَلى هَذِهِ الحالِ، فَلَيسَت كَما قالَ بَعضُ الناسِ مِن آحادٍ؛ فَإِنَّ الحَدَّ عَدَدٌ ما، لِأَنَّهُ يتجزأُ فِي أَشياءَ لا تتجزأُ أَيضاً. فَإِنَّ الكَلِمَ لَيسَت غَيرَ مُتَناهِيَةٍ، وَالعَدَدُ هُوَ شَيءٌ مِثلُ هَذا. وَكَما أَنَّهُ إِذا انتَقَصَ مِن عَدَدِ شَيءٍ ما أَو زِيدَ فِيهِ شَيءٌ مِنَ الأَشياءِ الَّتِي مِنها العَدَدُ لا يَبقَى العَدَدُ الأَوَّلُ بِعَينِهِ، بَل يَصيرُ عَدَداً ما آخَرَ، وَإِن كانَ المَنقُوصُ قَلِيلاً جِدّاً أَو الزائِدُ كَذَلِكَ، لا يَبقَى الحَدُّ وَلا ما هُوَ بِالآنِيَّةِ بعدَ أَن يَنقُصَ مِنهُ شَيءٌ أَو يُزادَ

فِيهِ. وَيَنبَغِي أَن يَكُونَ العَدَدُ شَيئاً ما كَأَنَّهُ الَّذِي حِينُنا هَذا لا يُمكِنُهُم أَن يَقُولُوا بِماذا هُوَ واحِدٌ، وَإِن كانَ واحِداً فَإِنَّهُ إِمَّا أَن لا يَكُونَ بَل هُوَ كَالكِدسِ، وَإِمَّا إِن كانَ فَلْيَقُل ما الَّذِي يَصِيرُ واحِداً مِن كَثِيرٍ. وَالحَدُّ أَيضاً إِن كانَ واحِداً فَيَنبَغِي أَن يَقُولُوا فِيهِ شِبْهَ ما قِيلَ، وَلَكِنَّهُم لا يُمكِنُهُم أَن يَقُولُوا فِيهِ أَيضاً. وَبِحَقٍّ يَعرِضُ ذَلِكَ، فَإِنَّ الواحِدَ لِلكَلِمَةِ الواحِدَةِ بِأَنَّهُ واحِدٌ بِالجَوهَرِ، فَبِهَذا النَّوعِ هُوَ واحِدٌ وَلَيسَ هُوَ كَما يَقُولُ بَعضُ الناسِ كَأَنَّهُ وَحدانِيَّةٌ ما أَو نُقطَةٌ، بَل هُوَ فِعلٌ وَطَبِيعَةٌ ما مُنفَرِدَةٌ. وَكَما أَنَّهُ لَيسَ فِي العَدَدِ الأَكثَرُ وَالأَقَلُّ كَذَلِكَ، وَلا فِي الجَوهَرِ الَّذِي هُوَ كَالصُّورَةِ إِلا أَن يَكُونَ الجَوهَرُ الَّذِي مَعَ العُنصُرِ. فَلْيَكُن هَذا التَّفصِيلُ فِي تَكوِينِ وَفَسادِ الجَواهِرِ الَّتِي تُقالُ، وَكَيفَ يُمكِنُ ذَلِكَ وَكَيفَ لا يُمكِنُ، وَفِي نِسبَتِها إِلَى العَدَدِ.

ترجمة حديثة: ومن الواضح أيضاً أنه إذا كانت الأعداد جواهر بمعنى من المعاني، فهي كذلك بهذه الطريقة، وليس كما يقول البعض، [أي] أنها [مجموعة] من الوحدات. فالحدّ أيضاً هو عددٌ ما، لأنه قابل للقسمة إلى أجزاء غير قابلة للقسمة (لأن الأقوال [التعريفية] ليست لانهائية)، والعدد هو شيء من هذا القبيل. وكما أن العدد، إذا نُقص منه أو زيد عليه شيءٌ مما يتكون منه العدد، لا يعود هو العدد نفسه، بل [يصير] عدداً مختلفاً، حتى لو كان المنقوص أو المضاف شيئاً ضئيلاً جداً، كذلك لا يبقى الحدّ ولا الماهية على حالها إذا نُقص منها أو زيد عليها شيء.

ويجب أن يكون العدد شيئاً يجعله واحداً، وهو ما لا يستطيعون الآن بيانه ما الذي يجعله واحداً، إن كان واحداً. فإما أنه ليس [واحداً]، بل هو كالكَوْمة، أو إن كان [واحداً]، فيجب القول ما هو ذلك الشيء الذي يجعل الواحد من

الكثرة. والحدّ واحد، ولكنهم لا يستطيعون بيان هذا أيضاً. وهذا يحدث لهم عن استحقاق. لأن العلة في الجوهر والحدّ واحدة، وهي أنهما واحد؛ لا كما يقول البعض، كأنه وحدة ما موجودة، أو نقطة، بل كل واحد منهما هو فِعل وطبيعة ما واحدة. وكما أن العدد لا يقبل التفاوت (الأكثر والأقل)، كذلك الجوهر من حيث هو صورة لا يقبله. ولكن، إن وجد [جوهر يقبله]، فهو الجوهر الذي بحسب المادة.

فإذن، عن كون وفساد الجواهر المذكورة، وكيف يقعان، وكيف يستحيلان، وعن ردّها إلى العدد، ليكن ما حددناه إلى هنا كافياً.

التّفْسيرُ:

قَولُهُ: "وَهُوَ بَيّنٌ أَيضاً أَنَّهُ إِن كانَت الجَواهِرُ هِيَ الأَعدادُ أَنَّها عَلى هَذِهِ الحالِ" يُرِيدُ:- وَهُوَ بَيّنٌ أَنَّ الجَواهِرَ إِن كانَت مُؤَلَّفَةً مِن أَعداد، كَما يَقُولُ بَعضُ الناسِ، إِنَّهُ يَجِبُ أَن يَكُونَ العَدَدُ الَّذِي تَرَكَّبَت مِنهُ هُوَ الجِنسُ وَالفَصلُ، وَأَن يَكُونَ مَعنَى قَولِنا فِيها أَنَّها مُرَكَّبَةٌ مِنَ الأَعدادِ هَذا المَعنَى.

ثُمَّ قالَ: "فَلَيسَت كَما قالَ بَعضُ الناسِ مِن آحاد" يُرِيدُ:- وَإِذا وَجَبَ أَن يُفهَمَ مِن هَذا العَدَدِ هَذا المَعنَى، فَلَيسَ يَجِبُ أَن نَقُولَ فِي هَذا العَدَدِ الَّذِي تَرَكَّبَت مِنهُ المَوجُوداتُ إِنَّهُ مُرَكَّبٌ مِن آحاد، كَما قالَ مَن زَعَمَ أَنَّ طَبِيعَةَ الجَواهِرِ هِيَ الأَعدادُ، بَل هَذا العَدَدُ يَجِبُ أَن يَكُونَ مُرَكَّباً مِن جِنسٍ وَفَصلٍ.

وَلَمّا أَخبَرَ أَنَّ المَوجُوداتِ إِن قِيلَ فِيها أَنَّ العَدَدَ هُوَ مَبدَأٌ لَها، فَيَنبَغِي أَن نَفهَمَ مِنهُ العَدَدَ الَّذِي فِي الحَدِّ لا العَدَدَ المُرَكَّبَ مِنَ الآحادِ، أَخَذَ يَذكُرُ الشِّبْهَ الَّذِي بَينَ العَدَدِ وَبَينَ الحَدِّ، فَقالَ: "فَإِنّ الحَدَّ عَدَدٌ ما، لِأَنَّهُ يَتجزأ فِي أَشياءَ لا تَتجزأ أَيضاً"

يُرِيدُ:- فَإِنَّ الحَدَّ يُشبِهُ العَدَدَ مِن قِبَلِ أَنَّ الحَدَّ يَنقَسِمُ إِلَى أَشياءَ لا تَنقَسِمُ، كَما أَنَّ العَدَدَ يَنقَسِمُ إِلَى أَشياءَ لا تَنقَسِمُ. وَإِنَّما الفَرقُ بَينَهُما أَنَّ الَّذِي لا يَنقَسِمُ فِي الأَعدادِ هِيَ الآحادُ، وَفِي الحَدِّ هِيَ المادَّةُ وَالصُّورَةُ.

وَقَولُهُ: "فَإِنَّ الكَلِمَ لَيسَت غَيرَ مُتَناهِيَةٍ" يُرِيدُ:- فَإِنَّ الحَدَّ إِذا انقَسَمَ لَيسَ يَنقَسِمُ إِلَى غَيرِ نِهايَةٍ، بَل يَنتَهِي فِي القِسمَةِ إِلَى أَشياءَ لا تَنقَسِمُ، وَهِيَ الأَجزاءُ الأَخِيرَةُ مِنَ الحَدِّ. وَإِنَّما أَرادَ بِهَذا أَن يُبَيِّنَ أَنَّ الحَدَّ هُوَ بِطَبِيعَةِ العَدَدِ أَشبَهُ مِنهُ بِطَبِيعَةِ المُتَّصِلِ الَّذِي يَنقَسِمُ إِلَى ما يَنقَسِمُ دائِماً.

وَقَولُهُ: "وَالعَدَدُ هُوَ شَيءٌ مِثلُ هَذا" أَي يَنتَهِي فِي القِسمَةِ إِلَى ما لا يَنقَسِمُ، وَهِيَ الآحادُ.

وَلَمَّا ذَكَرَ هَذا الوَجهَ مِنَ الشِّبْهِ بَينَ العَدَدِ وَالصُّورَةِ، أَخَذَ يَذكُرُ أَيضاً وَجهاً آخَرَ مِنَ الشِّبْهِ أَيضاً بَينَهُما، فَقالَ: "وَكَما أَنَّهُ إِذا انتَقَصَ مِن عَدَدِ شَيءٍ ما أَو زِيدَ فِيهِ شَيءٌ مِنَ الأَشياءِ الَّتِي مِنها العَدَدُ لا يَبقَى العَدَدُ الأَوَّلُ بِعَينِهِ، بَل يَصِيرُ عَدَداً ما آخَرَ، وَإِن كانَ المَنقُوصُ قَلِيلاً جِدّاً أَو الزائِدُ كَذَلِكَ لا يَبقَى الحَدُّ وَلا ما هُوَ بِالآنِيَّةِ بَعدَ أَن يَنقُصَ مِنهُ شَيءٌ أَو يُزادَ فِيهِ" يُرِيدُ:- وَكَما أَنَّ العَدَدَ إِذا زِيدَ فِيهِ واحِدٌ أَو نُقِصَ مِنهُ واحِدٌ انتَقَلَ إِلَى طَبِيعَةٍ أُخرَى مِنَ العَدَدِ، كَذَلِكَ الحُدُودُ المُرَكَّبَةُ مِنَ الجِنسِ الأَوَّلِ وَفُصُولٍ كَثِيرَةٍ، إِذا نُقِصَ مِنها فَصلٌ انتَقَلَ الحَدُّ إِلَى أَن يَكُونَ حَدّاً لِطَبِيعَةٍ أُخرَى، وَكَذَلِكَ إِذا زِيدَ فِيهِ فَصلٌ. مِثالُ ذَلِكَ أَنَّهُ إِذا قُلنا فِي حَدِّ الحَيَوانِ إِنَّهُ جِسمٌ مُتَغَذٍّ حَسَّاسٌ، فَإِن نَقَصنا الفَصلَ الأَخِيرَ مِن هَذا الحَدِّ بَقِيَ الباقِي حَدّاً لِلنَّباتِ، وَإِن زِيدَ عَلَيهِ فَصلٌ آخَرُ، وَهُوَ الناطِقُ، صارَ حَدّاً لِلإِنسانِ، كَالأَربَعَةِ إِذا زِيدَ فِيها واحِدٌ صارَت خَمسَةً، وَإِذا نُقِصَ مِنها واحِدٌ صارَت ثَلاثَةً.

وَلَمَّا ذَكَرَ الشِّبْهَ الَّذِي بَينَ العَدَدِ وَالحدِّ، أَخَذَ يَذكُرُ الجِهَةَ الَّتِي يَنفَصِلُ بِها أَحَدُهُما مِنَ الآخَرِ، فقالَ: "وينبغي أنْ يكونَ العددُ شيئاً ما، كأنَّهُ الذي حينَنا هذا لا يمكنُهُمْ أنْ يقولوا بمَا ذا هوَ واحدٌ". يريدُ:- إلَّا أنَّ الموجوداتِ إنْ كانتْ مركبةً منْ أعدادٍ، فقدْ يجبُ على القائلينَ بذلكَ أنْ يقولوا كيفَ صارَ منْ العددِ شيءٌ واحدٌ، وبمَا ذا يصيرُ؟ إلَّا أنَّهُ ليسَ يمكنُهُمْ أنْ يقولوا بمَا ذا صارَ واحداً، منْ قبلِ أنَّ العددَ مركبٌ منْ آحادٍ منفصلةٍ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانَ واحداً، فأمَّا ألَّا يكونَ بلْ هوَ كالكدسِ، وأمَّا إنْ كانَ فليقلْ ما الذي يصيرُ واحداً منْ كثيرٍ". يريدُ:- فإنَّ كلَّ واحدٍ منْ الموجوداتِ إذا لمْ يكنْ واحداً كالكدسِ المجتمعِ، فواجبٌ أنْ يقولوا بأيِّ شيءٍ صارَ واحداً، أعني بأيِّ وجهٍ صارَ المجتمعُ منْ آحادٍ متحداً؟ فإنَّهمْ لا يقدرونَ على ذلكَ.

ثمَّ قالَ: "والحدُّ أيضاً إنْ كانَ واحداً، فينبغي أنْ يقولوا فيهِ شبهَ ما قيلَ". يريدُ:- فيمَا أظنُّ، والحدُّ أيضاً إنْ كانَ مركباً وواحداً، فينبغي أنْ يقولوا فيهِ بأيِّ جهةٍ صارَ واحداً، فإنَّ اللازمَ في ذلكَ واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الواحدَ للكلمةِ الواحدةِ بأنَّهُ واحدٌ بالجوهرِ". يريدُ:- وأمَّا نحنُ فنقولُ إنَّ الواحدَ الذي يدلُّ عليه الحدُّ الواحدُ هوَ واحدٌ بالجوهرِ الذي هوَ الصورةُ، أيْ بالصورةِ الأخيرةِ والفصلِ الأخيرِ.

ثمَّ قالَ: "فبهذا النوعِ هوَ واحدٌ، وليسَ هوَ كما يقولُ بعضُ الناسِ، كأنَّهُ وحدانيةٌ ما أوْ نقطةٌ ما، بلْ هوَ فعلٌ وطبيعةٌ ما منفردةٌ". يريدُ:- وليسَ يقالُ في المحدودِ المشارِ إليهِ إنَّهُ واحدٌ كما يقالُ في الواحدِ العدديِّ الذي هوَ مبدأُ العددِ، أوْ كما يقالُ في النقطةِ، أيْ إنَّهُ لا وجودَ لهُ سوى أنَّهُ غيرُ منقسمٍ، بلْ إنَّما صارَ

الشيءُ الذي هوَ مشارٌ إليهِ واحداً منْ قبلِ فعلٍ فيهِ واحدٌ وطبيعةٌ واحدةٌ، أيْ منْ قبلِ أنَّهُ واحدٌ بالصورةِ.

ولمَّا ذكرَ الشبهَ الذي بينَ الحدودِ والأعدادِ، أخذَ يذكرُ شبهاً آخرَ ثالثاً فقالَ: "وكما أنَّهُ ليسَ في العددِ الأكثرُ والأقلُّ، كذلكَ ولا في الجوهرِ الذي هوَ كالصورةِ، إلَّا أنْ يكونَ الجوهرُ الذي معَ العنصرِ". يريدُ:- وكما أنَّ صورةَ العددِ مثلَ الثلاثيةِ والرباعيةِ ليسَ تقبلُ الأقلَّ والأكثرَ، أيْ ليسَ يوجدُ ثلاثيةٌ أكثرَ منْ ثلاثيةٍ، ولا ثنائيةٌ أكثرَ منْ ثنائيةٍ، كذلكَ الصورةُ الجوهريةُ ليسَ تقبلُ الأقلَّ والأكثرَ، فإنَّهُ لا يكونُ إنسانٌ أكثرَ إنسانيةً منْ إنسانٍ منْ حيثُ صورتُهُ، بلْ إنْ كانَ ذلكَ فمنْ حيثُ أنَّ الصورةَ منهُ في عنصرٍ.

ثمَّ قالَ: "فليكنْ هذا التفصيلُ في تكوينِ وفسادِ الجواهرِ التي تقالُ، وكيفَ يمكنُ ذلكَ وكيفَ لا يمكنُ، وفي نسبتِها إلى العددِ". يريدُ:- إنَّ هذا التفصيلَ هوَ مبلغُ ما ينبغي أنْ يعلمَ في مبادئِ الجواهرِ، وفي كونِها، وتبينِ الممكنِ منْ ذلكَ منْ غيرِ الممكنِ، ووجهِ شبهِها بالعددِ، ووجهِ مخالفتِها لهُ.

الفصل السادس: في المبدأ المادي للأشياء، المتفق والمختلف؛ وكذلك في [العلة] الفاعلة. وبأي طريقة يجب الرد على السائل عن العلة من خلال جميع أجناس العلل

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١١

وَأما في الجوهرِ العنصريّ فينبغي ألا يذهبَ عنا أنهُ وإن كانتْ كلها من شيءٍ واحدٍ إلا أنها من التي هيَ خاصةٌ لكلّ واحدٍ مثلَ البلغمِ والمرةِ، فإنَّ للبلغمِ أولًا الأشياءَ الحلوةَ والدسمةَ وللمرةِ المرةَ أو أشياءَ أخرَ مثلَ هذهِ، وخليقٌ أن تكونَ هذهِ من شيءٍ واحدٍ وتكونَ عناصرُ كثيرةٌ من شيءٍ واحدٍ إذا كانَ عنصرُ الواحدِ من الآخرِ مثلَ عنصرِ البلغمِ من الدسمِ والدسمِ من الحلوِ، إن كانَ الدسمُ من الحلوِ، وأما من المرةِ فإنَّ المرةَ تنحلُ إلى العنصرِ الأولِ، فإنهُ بنوعينِ يكونُ هذا من هذا، أما بأنهُ يسلكُ إليهِ وأما بأنهُ ينحلُ ويصيرُ إلى البدءِ الأولِ، ويمكنُ أن يكونَ العنصرُ واحدًا وأن تكونَ أشياءُ مختلفةٌ للعلةِ المحركةِ مثلَ ما يكونُ من الخشبِ صندوقٌ وسريرٌ، وفي بعضِ الأشياءِ العنصرُ مختلفٌ ومضطرٌ أن يكونَ مختلفًا أيضًا كمثلِ الميشارِ فإنهُ لا يكونُ من خشبٍ، وليسَ هذا إلى العلةِ المحركةِ فإنهُ لا يمكنها أن تصنعَ ميشارًا من صوفٍ أو من خشبٍ، فالذي يمكنها هوَ أن تصنعَ ذلكَ من عنصرٍ آخرَ يكونُ بهِ.

ترجمة حديثة: وأما المادة الجوهرية فيجب ألا تخفى حقيقتها. فمع أن كل الأشياء قد تنشأ من الشيء الأول نفسه، أو من الأشياء نفسها بوصفها أولى، وتكون لها نفس المادة كمبدأ للأشياء التي تتكون، إلا أن لكل شيء مادته الخاصة

به. فالبلغم مادته الأولى هي الأشياء الحلوة أو الدسمة؛ أما الصفراء [المرّة]، فمادتها الأشياء المرة أو غيرها. ولكن ربما تنشأ هذه [المواد المختلفة] من الشيء نفسه. وتوجد مواد متعددة للشيء الواحد حين تكون إحداها مادة للأخرى. فمثلاً، البلغم يتكون من الدسم والحلو، إذا كان الدسم بدوره يتكون من الحلو؛ وأما [الأشياء التي] من الصفراء، فإنها تتكون بسبب تحللها إلى المادة الأولى. فإن قولنا "هذا من ذاك" له معنيان: إما لأنه ناشئ عما يسبقه [في سلسلة التكوين]، أو لأنه ناشئ عما تحلل إلى مبدئه.

وقد يحدث، مع كون المادة واحدة، أن تُصنع أشياء مختلفة بسبب اختلاف العلة الفاعلة (المحركة)؛ فمن الخشب يُصنع الصندوق والسرير. ولكن بعض الأشياء تقتضي بالضرورة مادة مختلفة، لاختلاف طبائعها. فمثلاً، لا يمكن أن يُصنع المنشار من الخشب أبداً، وهذا الأمر ليس راجعاً للعلة الفاعلة، فهي لن تصنع منشاراً من الصوف أو الخشب. أما إذا حدث وأمكن صنع الشيء نفسه من مادة أخرى.

التّفْسيرُ:

قولهُ: "وأما في الجوهرِ العنصريّ فينبغي ألا يذهبَ عنا أنهُ وإن كانتْ كلها من شيءٍ واحدٍ إلا أنها من التي هيَ خاصةٌ لكلّ واحدٍ"، يريدُ:- وأما الجواهرُ العنصريةُ المختلفةُ فينبغي ألا يذهبَ عنا أنها وإن كانتْ تنحلُ كلها في آخرِ الأمرِ إلى عنصرٍ واحدٍ، إنَّ كلَّ واحدٍ منها إنما يكونُ عنصرهُ القريبُ شيئًا يخصهُ، مثالُ ذلكَ البلغمُ والمرةُ الصفراءُ فإنَّ هذهِ عناصرُ مختلفةٌ وعنصرُ كلّ واحدٍ منهما القريبُ غيرُ عنصرِ الآخرِ، فإنَّ البلغمَ عنصرهُ الأغذيةُ الدسمةُ والحلوةُ، والمرةُ الصفراءُ عنصرها الأغذيةُ المرةُ والحريفةُ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "مثلَ

البلغمِ والمرةِ فإنَّ للبلغمِ أولًا الأشياءَ الحلوةَ والدسمةَ وللمرةِ المرةَ أو أشياءَ أخرَ مثلَ هذهِ"، يريدُ:- فإنَّ مادةَ البلغمِ هيَ الأشياءُ الحلوةُ والدسمةُ، ومادةَ المرةِ الصفراءِ هيَ المرةُ أو أشياءَ أخرَ مثلَ هذهِ يعني الحريفةَ والمالحةَ، وقولهُ: "وخليقٌ أن تكونَ هذهِ من شيءٍ واحدٍ" يعني أنَّ هذهِ الأغذيةَ المختلفةَ منسوبةٌ إلى عنصرٍ أي إلى غلبةِ عنصرٍ واحدٍ، وقولهُ: "وتكونَ عناصرُ كثيرةٌ من شيءٍ واحدٍ إذا كانَ عنصرُ الواحدِ من الآخرِ"، يريدُ:- وتكونَ عناصرُ كثيرةٌ أيضًا من عنصرٍ واحدٍ على وجهٍ آخرَ وهوَ أن يكونُ من العنصرِ الأولِ عنصرٌ آخرُ ومن ذلكَ الآخرِ آخرُ حتى ينتهي إلى عنصرٍ أخيرٍ، فكأنهُ قالَ أنهُ يكونُ من العنصرِ الواحدِ عناصرُ كثيرةٌ على وجهينِ أحدهما أن تكونَ منهُ في مرتبةٍ واحدةٍ وإنما تختلفُ بالأقلِّ والأكثرِ مثلَ أن يقالَ إنَّ عنصرَ الذائباتِ هوَ الماءُ، والثاني أن تكونَ منهُ في مراتبَ مختلفةٍ بأن يكونَ بعضها عنصرًا لبعضٍ أعني الأولَ للذي يليهِ والثاني للثالثِ والثالثَ للرابعِ، وقولهُ: "مثلَ عنصرِ البلغمِ من الدسمِ والدسمِ من الحلوِ إن كانَ الدسمُ من الحلوِ"، يريدُ:- وكونُ العناصرِ بعضها من بعضٍ هوَ مثلُ كونِ البلغمِ من الأغذيةِ الدسمةِ والطعمِ الدسمِ من الطعمِ الحلوِ إن كانَ الدسمُ من الحلوِ، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ هذا غيرُ بينٍ في هذا الموضعِ أعني كونَ الدسمِ من الحلوِ، وقولهُ: "وأما من المرةِ فإنَّ المرةَ تنحلُ إلى العنصرِ الأولِ"، يريدُ:- وأما المرةُ الصفراءُ فإنَّ عنصرها الأشياءُ المرةُ والأشياءُ المرةُ من العنصرِ الأولِ التي هيَ الأرضيةُ المحترقةُ، وإنما خصَّ المرةَ بهذا لأنَّ الحلوَ قد يظنُ بهِ أنهُ إنما ينحلُ إلى الأسطقسِ الأولِ بوساطةِ عنصرٍ آخرَ غيرِ الأولِ، ولذلكَ خصَّ المرةَ بأنها التي تنحلُ إلى الأسطقسِ الأولِ، وقولهُ: "فإنهُ بنوعينِ يكونُ هذا من هذا أما بأنهُ يسلكُ إليهِ وأما بأنهُ ينحلُ ويصيرُ إلى البدءِ الأولِ"، يريدُ:- والعنصرُ وما من العنصرِ كلُّ واحدٍ منهما يتكونُ من صاحبهِ، أما تكونُ الأخيرِ من الأولِ فبأن يتغيرَ

الأولُ إليهِ، وأما تكونُ الأولِ من الأخيرِ فبأن يحلَّ الأخيرُ إليهِ، مثالُ ذلكَ أن تكونَ الخشبةُ من النارِ والماءِ والأرضِ والهواءِ هوَ بأن تتغيرَ هذهِ الأسطقساتُ إلى الخشبةِ وتكونَ هذهِ من الخشبةِ هوَ بأن تحلَّ الخشبةُ إليها عندَ الفسادِ، وقولهُ: "ويمكنُ أن يكونَ العنصرُ واحدًا وأن تكونَ أشياءُ مختلفةٌ للعلةِ المحركةِ"، يريدُ:- ويمكنُ أن يكونَ العنصرُ واحدًا وتكونَ أشياءُ كثيرةٌ مختلفةٌ لا من قبلِ العنصرِ لأنهُ إذا كانَ العنصرُ واحدًا والمحركُ واحدًا فالمتكونُ ضرورةً يكونُ واحدًا كما أنهُ إذا كانَ العنصرُ مختلفًا والمحركُ مختلفًا فإنَّ المتكوناتِ تكونُ ضرورةً مختلفةً، وأما إذا كانَ العنصرُ واحدًا فقد يمكنُ أن تكونَ أشياءُ مختلفةٌ لاختلافِ المحركينِ، وذلكَ إنما يوجدُ في الأمورِ الصناعيةِ مثلَ وجودِ الخزانةِ والسفينةِ عن عنصرِ الخشبِ لاختلافِ الصناعتينِ والصندوقِ كما قالَ والسريرِ، ولما أخبرَ أنَّ اختلافَ الموجوداتِ قد يأتي من قبلِ اختلافِ المحركِ، أعني الفاعلَ، وأنَّ العنصرَ الواحدَ بعينهِ يقبلُ صوراً مختلفةً، أخبرَ أنَّ ذلكَ ليسَ مطرداً، وأنَّ بعضَ الصورِ ليسَ يقبلُها إلا مادةٌ واحدةٌ. فقالَ: "وفي بعضِ الأشياءِ العنصرُ مختلفٌ، ومضطرٌ أن يكونَ مختلفاً أيضاً"؛ أي في بعضِ الأشياءِ المختلفةِ يختلفُ العنصرُ باضطرارٍ لاختلافِ الصورِ.

ثم أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "مثل الميشارِ فإنهُ لا يكونُ من خشبٍ" - يريدُ: بل من حديدٍ ولا بدَّ، وإلا فليسَ يفعلُ فعلَ الميشارِ.

ثم قالَ: "وليسَ هذا إلى العلةِ المحركةِ، فإنهُ لا يمكنُها أن تصنعَ ميشاراً من صوفٍ أو من خشبٍ" - يريدُ: أنهُ ليسَ في قوةِ المحركِ أو الفاعلِ أن يصنعَ الصورةَ التي في طباعِه أن يصنعَها في أي مادةٍ اتفقتْ، بل في المادةِ المخصوصةِ بتلكَ الصورةِ. وهو الذي أرادَ بقولِه: "فالذي يمكنُها هو أن تصنعَ ذلكَ من عنصرٍ آخرَ

يكونُ بهِ"؛ أي إنما يمكنُها أن تصنعَ ميشاراً من عنصرٍ آخرَ بهِ يكونُ المنشارُ منشاراً، وهو الحديدُ.

وهذا الذي ذكرَ من أنَّ بعضَ الموادِ تقبلُ صوراً مختلفةً، وبعضَ الصورِ ليسَ تقبلُها إلا مادةٌ واحدةٌ، هو صادقٌ في الموجوداتِ الصناعيةِ. وأما الموجوداتُ الطبيعيةُ فلكلِّ صورةٍ مادةٌ خاصةٌ، لكن لما كانَ الكلامُ ههنا عاماً اكتفى بهذهِ القسمةِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٢

فَبَيَّنَ أنَّ المهنةَ هيَ ابتداءُ ما يُحرِّكُ، فإنَّهُ إنْ كانَ العنصرُ آخرَ والمحرِّكُ والمصنوعُ أيضاً، فإذا طلبَ أحدٌ ما العلَّةَ، إذْ يُقالُ العلَّةُ بأنواعٍ كثيرةٍ، فينبغي أنْ يُقالَ جميعُ التي يُمكنُ أنْ تكونَ علَّةً، مثلُ علَّةِ ما للإنسانِ كالعنصرِ وهوَ الطمثُ، والعلَّةُ التي كالمحرِّكِ فالمنيُّ، والعلَّةُ التي كالصورةِ فهيَ ما هوَ بالإنيَّةِ، والعلَّةُ التي كالذي منْ أجلِهِ فهيَ التمامُ، وخليقٌ أنْ تكونَ هذهِ كلاهما شيئاً واحداً، وإنَّما ينبغي أنْ تُقالَ العللُ القريبةُ، أيْ العنصريَّةُ، لا إنَّها نارٌ أوْ أرضٌ، بلِ العنصرُ الخاصُّ. فمضطرٌّ إمَّا في الجواهرِ الطبيعيَّةِ المكوَّنةِ أيضاً أنْ يُسلكَ هذا السبيلُ، إنْ أرادَ مريدٌ مأخذَ الصحَّةِ، إذْ كانتْ هذهِ العللُ وهيَ بهذهِ العدَّةِ، وكانَ ينبغي أنْ تُعلمَ العللُ. وأمَّا في الجواهرِ الطبيعيَّةِ، إلَّا إنَّها مؤبَّدةٌ، فقولٌ آخرُ. فخليقٌ ألَّا يكونَ لبعضِها عنصرٌ، وألَّا يكونَ مثلَ هذا، بلْ يكونَ متحرِّكاً في مكانهِ فقطْ، ولا التي هيَ بالطباعِ وليسَ لها عنصرٌ ما، بلْ جوهرُها الموضوعُ، مثلُ علَّةِ الكسوفِ، فإنَّهُ ليستْ عنصراً ما، بلِ القمرُ هوَ المنفعلُ، هوَ علَّةٌ ما كعلَّةِ حركةٍ، وعلَّةُ ذهابِ الضوءِ الأرضُ.

ترجمة حديثة: يتضح أن المبدأ والصنعة، اللذين هما بمثابة العلة المحركة، هما الشيء نفسه. فإذا اختلفت المادة واختلفت العلة الفاعلة، اختلف الشيء المصنوع أيضاً. ولهذا، عندما يسأل سائل عن علة شيء ما، وحيث إن للعلل أنواعاً متعددة، فإنه يجب ذكر جميع العلل الممكنة. فمثلاً، في حالة الإنسان، ما هي علته المادية؟ إنها دم الطمث. وما هي علته الفاعلة؟ إنها المني. وما هي علته الصورية؟ إنها "ما به كان الشيء هو ما هو" (الماهية). وأما علته الغائية، فربما كانت هي والصورية شيئاً واحداً. ويجب ذكر العلل القريبة؛ فإذا سُئل عن المادة، لا نذكر النار أو التراب، بل المادة الخاصة بالشيء.

ففي الجواهر الطبيعية القابلة للكون [والفساد]، من الضروري إذن السير على هذا النحو إذا أراد المرء أن يبحث بحثاً صحيحاً؛ فهذه هي كل العلل، ويجب معرفتها. أما فيما يخص الجواهر الطبيعية ولكن الأبدية، فالأمر مختلف؛ فربما لا تكون لبعضها مادة، أو ليست لها مادة من هذا القبيل، بل فقط مادة قابلة للحركة المكانية. وليس لكل ما هو طبيعة ولكنه ليس جوهراً مادةً، بل المادة هي لما هو موضوع للجوهر. فمثلاً: ما هي علة الخسوف؟ وما هي مادته؟ ليس له مادة، بل القمر هو الذي يطرأ عليه الانفعال. وما هي علته الفاعلة التي تعدم النور؟ إنها الأرض.

التّفسيرُ:

قولُهُ "فبَيَّنَ أنَّ المهنةَ هيَ ابتداءُ ما يُحرِّكُ" يريدُ: وهوَ بيِّنٌ أنَّ الصناعةَ هيَ مبدأٌ محرِّكٌ، أيْ فاعلٌ. وقولُهُ "فإنَّهُ إنْ كانَ العنصرُ آخرَ والمحرِّكُ والمصنوعُ أيضاً" يريدُ: وهوَ بيِّنٌ أنَّهُ إنْ كانَ العنصرُ آخرَ غيرَ المهنةِ، فالمحرِّكُ غيرُ العنصرِ، وكذلكَ المصنوعُ

هوَ غيرُ العنصرِ وغيرُ المحرِّكِ. ولما ذكرَ أنَّ هذهِ الثلاثةَ متباينةٌ، أخذَ يذكرُ كمْ أنواعُ العللِ التي ينبغي أنْ تُطلبَ في المعلولِ، فقالَ: "فإذا طلبَ أحدٌ ما العلَّةَ، إذْ يُقالُ العلَّةُ بأنواعٍ كثيرةٍ، فينبغي أنْ يُقالَ جميعُ التي يُمكنُ أنْ تكونَ علَّةً" يريدُ: ولمَّا كانتِ العللُ تُقالُ على أوجهٍ كثيرةٍ، فينبغي إذا أردنا أنْ نعرفَ شيئاً بعلَّتِهِ أنْ نعلمَ جميعَ أنواعِ العللِ الموجودةِ لذلكَ الشيءِ، وحينئذٍ يتمُّ لنا العلمُ بهِ.

ثمَّ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "مثلُ علَّةِ ما للإنسانِ كالعنصرِ وهوَ الطمثُ، والعلَّةُ التي كالمحرِّكِ فالمنيُّ، والعلَّةُ التي كالصورةِ فهيَ ما هوَ بالإنيَّةِ، والعلَّةُ التي منْ أجلِهِ فهيَ التمامُ" يريدُ: مثالُ ذلكَ إنَّا نجدُ للإنسانِ أربعَ عللٍ، العلَّةُ العنصريَّةُ وهيَ دمُ الطمثِ، والعلَّةُ المحرِّكةُ وهيَ منيُّ الذكرِ، والعلَّةُ التي كالصورةِ وهيَ التي تُعطي ماهيَّةَ الشيءِ الذي هوَ بهِ موجودٌ، والعلَّةُ الرابعةُ التي منْ أجلِها كُوِّنَ وهيَ الغايةُ والتمامُ. فينبغي متى أردنا أنْ نعلمَ الإنسانَ علماً حقيقيّاً أنْ نعلمَهُ بهذهِ العللِ الأربعِ.

وقولُهُ "وخليقٌ أنْ تكونَ هذهِ كلاهما شيئاً واحداً" فإنَّهُ يريدُ بهِ العلَّةَ التي هيَ الصورةُ والتي منْ أجلِها الكونُ، فإنَّ الصورةَ الأخيرةَ في الكونِ هيَ التي منْ أجلِها كُوِّنَ الموجودُ، فهيَ واحدةٌ بالموضوعِ، اثنانِ بالجهةِ. فقولُهُ فيهما إنَّهما شيءٌ واحدٌ، أرادَ بالموضوعِ لا بالجهةِ والحدِّ.

ثمَّ قالَ: "وإنَّما ينبغي أنْ تُقالَ العللُ القريبةُ، أيْ العنصريَّةُ، لا إنَّها نارٌ أوْ أرضٌ، بلِ العنصرُ الخاصُّ" يريدُ: وإنَّما ينبغي أنْ نطلبَ في الشيءِ أوَّلاً معرفةَ عللِهِ القريبةِ، لا معرفةَ عللِهِ البعيدةِ. مثالُ ذلكَ أنَّهُ إذا طلبنا علَّةَ الإنسانِ التي هيَ العلَّةُ العنصريَّةُ، فليسَ ينبغي أنْ نطلبَ العلَّةَ البعيدةَ مثلَ الأسطقسَّاتِ الأربعةِ التي هيَ لهُ عللٌ عنصريَّةٌ بعيدةٌ، بلْ ينبغي أنْ نطلبَ العنصرَ الخاصَّ بهِ مثلَ دمِ الطمثِ.

ثمَّ قالَ: "فمضطرٌّ إمَّا في الجواهرِ الطبيعيَّةِ المكوَّنةِ أيضاً أنْ يُسلكَ هذا السبيلُ، إنْ أرادَ مريدٌ مأخذَ الصحَّةِ، إذْ كانتْ هذهِ العللُ وهيَ بهذهِ العدَّةِ، وكانَ ينبغي أنْ نعلمَ العللَ" يريدُ: وهوَ ظاهرٌ أنَّهُ ينبغي أنْ يُطلبَ في الجواهرِ الطبيعيَّةِ الكائنةِ الفاسدةِ هذهِ العللُ كلُّها، إنْ أرادَ إنسانٌ أنْ يسلكَ في معرفتِها المسلكَ الصحيحَ، إذْ كانتْ هذهِ العللُ الأربعُ هيَ عللَ جميعِ الكائنةِ الفاسدةِ، وكانتْ عدَّتُها هذهِ العدَّةَ، وكانَ واجباً أنْ يُطلبَ جميعُ العللِ الموجودةِ في الشيءِ الذي يُطلبُ معرفتُهُ، وإلَّا كانتِ المعرفةُ بهِ ناقصةً.

وقولُهُ "وأمَّا في الجواهرِ الطبيعيَّةِ إلَّا إنَّها مؤبَّدةٌ فقولٌ آخرُ، فخليقٌ ألَّا يكونَ لبعضِها عنصرٌ، وألَّا يكونَ مثلَ هذا، بلْ يكونَ متحرِّكاً في مكانِهِ" يريدُ: بالجواهرِ الطبيعيَّةِ المؤبَّدةِ الأجرامَ السماويَّةَ. وقولُهُ "فخليقٌ ألَّا يكونَ لبعضِها عنصرٌ" لمْ يردْ بهِ بعضَ الأجرامِ السماويَّةِ، لأنَّ جميعَها ليسَ لها عنصرٌ، وإنَّما أرادَ بذلكَ فيما أحسبُ الأسطقسَّاتِ، وذلكَ إنَّها مؤبَّدةٌ بالكلِّيَّةِ، كائنةٌ فاسدةٌ بأجزائِها. وهذا الذي قالَهُ هوَ شيءٌ قدْ تبيَّنَ في العلمِ الطبيعيِّ، لأنَّهُ ليسَ توجدُ المادَّةُ بالحقيقةِ التي وجودُها في القوَّةِ إلَّا للجواهرِ الكائنةِ الفاسدةِ. وأمَّا الجواهرُ المؤبَّدةُ، فلما لمْ يكنْ فيها قوَّةٌ على الفسادِ، لمْ يكنْ فيها هيولى، وإنَّما هيولاها شيءٌ موجودٌ بالفعلِ وهوَ الجسمُ، ولذلكَ كانَ اسمُ الموضوعِ أحقَّ بها منْ اسمِ الهيولى.

ولما أخبرَ أنَّ الجواهرَ الطبيعيةَ الأزليةَ ليسَ لها عنصرٌ هوَ بالقوةِ، إذْ ليسَ لها حركةُ الكونِ والفسادِ، أخذَ يخبرُ على أيِّ جهةٍ يقالُ إنَّ لهذهِ عنصراً، فقالَ: "وألا يكونَ مثلُ هذا، بلْ يكونَ متحركاً في مكانِهِ"، يريدُ:- ألا إنْ يقولَ قائلٌ إنَّ لها عنصراً منْ أجلِ القوةِ التي فيها في المكانِ، لأنَّ كلَّ متحركٍ في المكانِ فهوَ جسمٌ ذو قوةٍ في الأينِ، على ما تبينَ في السادسةِ منَ السماعِ. وذلكَ أنهُ كما أنَّ

التغيرَ في الجوهرِ هوَ الذي أوقفنا على وجودِ المادةِ الأولى، كذلكَ التغييرُ في المكانِ هوَ الذي أوقفنا على أنَّ الأجرامَ السماويةَ أجسامٌ ذواتُ قوىً في الأينِ.

ولما أخبرَ أنَّ هذهِ الجواهرَ السماويةَ ليسَ لها عنصرٌ، أعني أنَّ أجسامَها ليستْ مركبةً منْ مادةٍ وصورةٍ، وإنما هيَ مركبةٌ منْ جسمٍ وصورةٍ نفسانيةٍ عقليةٍ، لا على أنَّ النفسَ هيَ الشيءُ المتنفسُ، لأنَّ هنالكَ شيئاً يتنفسُ بنفسٍ ولا حيٌّ بحياةٍ، بلْ هيَ متنفسةٌ بذاتِها وحيةٌ بذاتِها، لأنَّ كلَّ حيٍّ بحياةٍ فهوِ كائنٌ فاسدٌ. ولذلكَ ما يقولُ تامسطيوسُ في الشمسِ والقمرِ والكواكبِ: (إما أنْ تكونَ صوراً بلا موادَ، وإما أنْ تكونَ لها موادٌ باشتراكِ الاسمِ، كالحالِ في مادةِ العقلِ).

ولما أخبرَ بهذا المعنى منْ أمرِ هيولى الأجرامِ السماويةِ، أخذَ يخبرُ أيضاً أنَّ الأعراضَ التي تظهرُ في هذهِ ليستْ كيفياتٍ انفعاليةً، وهيَ التي توجبُ تغيرَ الموضوعِ لها واستحالتَهُ في نفسهِ منْ ضدٍّ إلى ضدٍّ، مثلَ استحالةِ الجسمِ منْ حرارةٍ إلى برودةٍ، وذلكَ أنَّ سببَ هذهِ الاستحالةِ هيَ الهيولى التي هيَ بالقوةِ، فقالَ: "ولا التي هيَ بالطباعِ وليسَ لها عنصرٌ ما، بلْ جوهرُها الموضوعُ، مثلَ علةِ الكسوفِ فإنهُ ليستْ عنصراً ما، بلِ القمرُ هوَ المنفعلُ، هوَ علةٌ ما كعلةِ حركةٍ"، يريدُ:- ولا الأعراضَ الحادثةَ بالطبعِ في هذهِ الأجرامِ التي ليسَ لها عنصرٌ هوَ بالقوةِ تحتاجُ إلى عنصرٍ بهذهِ الصفةِ، بلْ إنما تحتاجُ إلى عنصرٍ هوَ موضوعٌ فقطْ، أيْ بالفعلِ، مثلَ علةِ الكسوفِ العنصريةِ، فإنَّ الكسوفَ ليسَ يحتاجُ في حدوثهِ إلى عنصرٍ بالقوةِ، وهوَ الذي دلَّ عليه بـ"ما" المخصصةِ في قولهِ: "مثلَ علةِ الكسوفِ فإنهُ ليستْ عنصراً ما، بلِ القمرُ هوَ المنفعلُ"، يريدُ:- مثلَ علةِ الكسوفِ العنصريةِ فإنها ليستْ عنصراً بالقوةِ، بلِ القمرُ هوَ العلةُ العنصريةُ، لا بأنْ ينفعلَ في جوهرهِ على مثالِ ما يعرضُ في الكيفياتِ الانفعاليةِ، بلْ بأنْ يتغيرَ

في المكانِ فقطْ. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "بلْ علةٌ كعلةِ حركةٍ"، يريدُ:- بلِ القمرُ علةٌ عنصريةٌ للكسوفِ، كما أنَّ الجسمَ علةٌ عنصريةٌ للحركةِ في المكانِ.

وذلكَ أنَّ خاصةَ هذا العنصرِ أنهُ لا يتغيرُ في نفسهِ بتغيرهِ في المكانِ. ولما كانَ هذا التغيرُ هوَ انقطاعَ ضوءِ القمرِ عنا، أخبرَ بالسببِ الفاعلِ لذلكَ فقالَ: "وعلةُ ذهابِ الضوءِ الأرضُ"، يريدُ:- قيامَ الأرضِ بينهُ وبينَ الشمسِ في حالِ الكسوفِ. وذلكَ أنَّ القمرَ إذا تغيرَ في المكانِ حتى يقعَ في ظلِّ الأرضِ انقطعَ ضوءُهُ عنهُ، إذْ كانَ ضوءُهُ مستفاداً منَ الشمسِ، وذلكَ كلهُ منْ غيرِ أنْ يتغيرَ في جوهرهِ بكيفيةٍ انفعاليةٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٣

وخليقٌ أَنْ لَا يَكُونَ العلةُ التي مِنْ أجلِ والعلةُ التي كالصورةِ والكلمةِ، ولكنَّ الكلمةَ إِنْ لَمْ تَكُنْ مَعَ العلةِ فليستْ ببينةٍ، مِثْلَ قولِنَا: إِنَّ الكسوفَ عدمُ الضوءِ، وَإِنْ زِيدَ أَنَّهُ مِنَ الأرضِ لأَنَّهَا تصيرُ في الوسطِ، فهذا هُوَ كلمةُ العلةِ. وكذلكَ في النومِ، فإِنَّهُ ليسَ ببينٍ مَا المنفعلُ الأولُ، بَلْ بَيِّنٌ أَنَّهُ حيوانٌ، ولكنْ لِمَ هَذَا؟ وَمَا الأولُ؟ هَلْ الفؤادُ أَوْ شيءٌ آخرُ؟ ثُمَّ بِأَيِّ شيءٍ؟ ثُمَّ مَا الانفعالُ الذي يعرضُ لَهُ وليسَ هُوَ للكلِّ؟ فإِنَّ النومَ سكونٌ مَا مِثْلَ هَذَا، ولكنْ يكونُ ذَلِكَ أولًا انفعالًا في شيءٍ مَا.

ترجمة حديثة: وربما ليس له [للخسوف] علة غائية. وما هي علته الصورية؟ إنها التعريف (الحد)؛ ولكن ليس تعريفاً واضحاً ما لم يتضمن العلة نفسها. فمثلاً: ما هو الخسوف؟ هو انعدام النور. فإذا أضفنا "بسبب توسط الأرض"، صار هذا

هو التعريف المتضمن للعلة. أما في مسألة النوم، فليس من الواضح ما هو أول شيء يطرأ عليه الانفعال. فهل هو الحيوان؟ نعم، ولكن هذا بحسب اعتبار ما. وما هو أول جزء [يتأثر]، القلب أم شيء آخر؟ ثم، بفعل أي علة يحدث؟ ثم، ما هو هذا الانفعال؟ ولماذا يخص ذلك الجزء دون الكل؟ [الجواب] لأنه سكون على كيفية معينة، نعم. ولكن هذا يحدث لأن شيئاً ما ينفعل به ذلك الجزء الأول نفسه.

التّفْسِيرُ:

قولُهُ: "وخليقٌ أَلَّا تكُونَ العلةُ التي مِنْ أجلِ والعلةُ التي كالصورةِ والكلمةِ"، يريدُ:- وخليقٌ أَنْ لَا تَكُونَ العلةُ التي هِيَ الصورةُ والعلةُ التي مِنْ قبلِها كانَتِ الصورةُ واحدةً، وَإِنْ كانَتِ التي مِنْ أجلِها كانَتِ الصورةُ كثيرًا مَا تدخلُ فِي الحدودِ التامةِ، وَهِيَ التي تُسَمَّى براهينَ متغيرةً فِي الوضعِ، وَإِنَّمَا نبَّهَ عَلَى ذَلِكَ لِئَلَّا تلتبسَ العللُ. ثُمَّ قَالَ: "ولكنَّ الكلمةَ إِنْ لَمْ تَكُنْ مَعَ العلةِ فليستْ ببينةٍ"، يريدُ:- ولكنَّ الحدَّ إِنْ لَمْ يشتملْ عَلَى العلةِ التي مِنْ قبلِها وُجِدَتِ الصورةُ لَمْ يَكُنِ الحدُّ بينًا وَلَا تامًّا.

ثُمَّ أَتَى بِمِثَالِ ذَلِكَ فَقَالَ: "مِثْلَ قولِنَا إِنَّ الكسوفَ عدمُ الضوءِ"، يريدُ:- أَنَّ مِثْلَ هَذَا الحدِّ إِذَا اقتصرَ عليه مِنْ معرفةِ الكسوفِ كانَتْ معرفةً ناقصةً، وَإِنْ كَانَ يتضمنُ الصورةَ التي هِيَ عدمُ الضوءِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ يمكنُ أَنْ يَكُونَ عدمُ الضوءِ لِأَمْرٍ لَحِقَهُ فِي نفسِهِ، أَوْ لِأَمْرٍ لَحِقَهُ بالإضافةِ إِلَى الشمسِ، فإِذَا زِيدَ فِيهِ لقيامِ الأرضِ بينَهُ وَبَيْنَ الشمسِ فَقَدْ تَمَّتْ معرفةُ الكسوفِ. وَهَذَا هُوَ الذي دَلَّ عليه بقولِهِ: "وَإِنْ زِيدَ أَنَّهُ مِنَ الأرضِ لأَنَّهَا تصيرُ فِي الوسطِ، فهذا هُوَ كلمةُ العلةِ"، يريدُ:- وَإِنْ زِيدَ فِي هَذَا الحدِّ أَنَّ عدمَ ضوئِهِ هُوَ مِنَ الأرضِ مِنْ قبلِ أَنَّهَا تصيرُ

فِي الوسطِ بينَهُ وَبَيْنَ الشمسِ فَقَدْ أُوتِيَ بالحدِّ الذي يشتملُ عَلَى العلةِ الفاعلةِ للكسوفِ وَعَلَى الصورةِ، وَلَمْ يبقَ فِيهِ موضعُ شكٍّ.

ثُمَّ أَتَى بِمِثَالٍ آخرَ مِنَ النومِ فَقَالَ: "وكذلكَ فِي النومِ فإنَّهُ ليسَ ببينٍ مَا المنفعلُ الأولُ، بَلْ بَيِّنٌ أَنَّهُ حيوانٌ"، يريدُ:- وكذلكَ إِنِ اقتصرَ فِي حدِّ النومِ عَلَى أَنَّهُ سكونُ الحيوانِ لَمْ يَكُنْ بيناً مِنْ ذَلِكَ مَا المنفعلُ الأولُ القابلُ لِهَذَا السكونِ الذي هُوَ النومُ، هَلْ هُوَ القلبُ أَوِ الدماغُ؟ فيكونُ مِنْ هَذِهِ الجهةِ حدًّا ناقصًا. ثُمَّ أَخَذَ يذكرُ جميعَ مَا ينبغي أَنْ يُؤْتَى بِهِ فِي هَذَا الحدِّ وَإِلَّا كَانَ ناقصًا فَقَالَ: "ولكنْ لِمَ هَذَا؟ وَمَا الأولُ؟ هَلْ الفؤادُ أَوْ شيءٌ آخرُ؟ ثُمَّ بِأَيِّ شيءٍ؟ ثُمَّ مَا الانفعالُ الذي يعرضُ لَهُ وليسَ هُوَ للكلِّ؟" يريدُ:- ولكنْ يبقى بَعْدَ الإتيانِ بِهَذَا الحدِّ أَنْ يعرفَ لِمَ يعرضُ هَذَا السكونُ لحواسِّ الحيوانِ، مِثْلَ أَنْ يقالَ لِمَكَانِ الراحةِ، وَمَا العضوُ الذي يعرضُ فِيهِ هَذَا السببُ أولًا، مِثْلَ أَنْ يقالَ إِنَّهُ القلبُ، وَمِنْ قبلِ أَيِّ شيءٍ يعرضُ، مِثْلَ أَنْ يقالَ مِنْ قبلِ الغذاءِ، وَمَا الانفعالُ الذي مِنْ قبلِهِ يعرضُ، مِثْلَ أَنْ يقالَ البرودةُ. وقولُهُ: "وليسَ هُوَ للكلِّ"، يريدُ:- أَنَّهُ ينبغي أَنْ يعرفَ مِنْ أمرِ النومِ لِمَ لَمْ يَكُنْ لِكُلِّ حيوانٍ أَوْ لِكُلِّ ذِي نفسٍ. وقولُهُ: "فإنَّ النومَ سكونٌ مَا مِثْلَ هَذَا"، يريدُ:- فإنَّ حدَّ النومِ المستوفَى التامَّ هُوَ السكونُ الذي هُوَ بِهَذِهِ الأحوالِ كُلِّهَا. وقولُهُ: "ولكنْ يكونُ ذَلِكَ أولًا انفعالًا فِي شيءٍ مَا"، يريدُ:- وَذَلِكَ أَنَّهُ سكونٌ مخصوصٌ يعرضُ عَنْ انفعالٍ مخصوصٍ فِي عضوٍ مخصوصٍ، وَعَنْ فاعلٍ مخصوصٍ، ولعلةٍ مخصوصةٍ.

الفصل السابع: أن الأضداد لا يصدر بعضها عن بعض دائمًا، وأنه ليست لكل الأشياء مادة. وبأي كيفية ترتبط مادة كل شيء بالأضداد

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٤

فإذْ بعضُ الأشياءِ هيَ وليسَ هيَ من غيرِ كونٍ وفسادٍ مثلُ النقطِ، إنْ كانتْ، وبنوعٍ كلي الصورةُ، فإنهُ لا يكونُ الأبيضُ بلِ الخشبُ الأبيضُ، إنْ كانَ كلُّ مكونٍ يكونُ من شيءٍ ويكونُ شيئاً أيضاً، فليسَ يكونُ إذاً جميعُ الأضدادِ بعضُها من بعضٍ، بل بنوعٍ آخرَ، مثلُ إنسانٍ أبيضَ من إنسانٍ أسودَ، وأبيضَ من أسودَ، ولا عنصرٌ لكلِّ واحدٍ من الأشياءِ إلا التي لها كونٌ وتغيرٌ تتغيرُ بعضُها إلى بعضٍ. وأما جميعُ التي هيَ من غيرِ أنْ تتغيرَ، فليسَ نذكرُ حينَنا هذا إلا أنَّ فيها تحيراً، وهيَ كعنصرٍ لكلِّ واحدٍ من الأشياءِ إلى الأضدادِ، مثلَ ما نقولُ إنْ كانَ الجسدُ بالقوةِ صحيحاً، والسقمُ ضدُّ الصحةِ، فإذاً هو كلاهما بالقوةِ، والماءُ بالقوةِ خلٌّ وخمرٌ. والعنصرُ لبعضِها بنوعِ القنيةِ وبالصورةِ أيضاً، ولبعضِها بنوعِ العدمِ والفسادِ الطبيعيِّ. وأما التحيرُ فلأيِّ شيءٍ هوَ؟ ولمَ ليسَ الخمرُ عنصرَ الخلِّ، ولا هو خلٌّ بالقوةِ، وإنْ كانَ يكونُ منهُ خلٌّ؟ وهل الحيُّ بالقوةِ ميتٌ أو لا، بل يكونُ الفسادُ بنوعِ العرضِ؟ وأما عنصرُ الحيوانِ فهو بنوعِ الفسادِ قوةُ ميتٍ وعنصرٌ لهُ، وكذلكَ الخمرُ للخلِّ، فإنها تكونُ منها كما يكونُ الليلُ من النهارِ. وجميعُ التي يتغيرُ بعضُها في بعضٍ على هذا النوعِ، فينبغي أنْ تعودَ إلى العنصرِ، مثلَ إنْ تغيرَ من الميتِ إلى حيٍّ، فينبغي أولاً أنْ يعودَ إلى العنصرِ ثمَّ إلى الحيِّ، والخلُّ أيضاً إلى الماءِ أولاً ثمَّ كذلكَ يصيرُ خمراً.

ترجمة حديثة: ولكن بما أن بعض الأشياء توجد وتنعدم دون كونٍ وفساد، مثل النقاط إن كانت موجودة، والأنواع والصور على الإطلاق (فالبياض لا "يصير"، بل الخشب الأبيض، إذا كان كل ما يصير، يصير من شيءٍ ما وشيئًا ما)، فمن المؤكد أن الأضداد لا تصير جميعها من بعضها البعض بالتناوب، بل يختلف صيرورة الإنسان الأبيض من الإنسان الأسود عن صيرورة البياض من السواد. وليست المادة [موجودة] لخشب، بل هي [مادة] لكل ما له كون وتحوّل إلى بعضه البعض. أما الأشياء التي توجد أو لا توجد دون أن تتحول، فليس لها مادة.

ولكن هناك شك، كيف تكون علاقة مادة كل شيء بأضداده. فمثلًا، إذا كان الجسم صحيحًا بالقوة، وكان نقيض الصحة هو المرض، فهل كلاهما [الصحة والمرض] موجودان فيه بالقوة؟ وهل الماء هو خمرٌ وخلٌّ بالقوة؟ أم أن المادة هي مادة لأحدهما [كالخمر] بحسب المِلكة والصورة، وللآخر [كالخل] بحسب الفساد والعدم الذي هو خلاف الطبيعة؟ ولكن هناك شك آخر، وهو لماذا لا يكون الخمرُ مادةَ الخلِّ، ولا هو خلٌّ بالقوة، مع أن الخل يصير منه؟ والكائن الحي ميّتٌ بالقوة؟

أم الجواب بالنفي، بل إن الفساد يكون بالعَرَض؟ فمادة الحيوان نفسها، من جهة الفساد، هي مادة الميت وبالقوة، والماء كذلك هو مادة الخل. فهما يصيران منهما، كما يصير الليل من النهار. وكل ما يتحول هكذا بعضه إلى بعض، يجب أن يرجع إلى المادة. فمثلًا، إذا [أُريد] أن يصير حيوان من ميت، [يرجع الميت] أولًا إلى المادة، ثم يصير حيوانًا؛ والخل [يرجع] إلى الماء، ثم يصير خمرًا.

التّفسيرُ:

يقولُ: وإذْ بعضُ الأشياءِ هيَ أمورٌ موجودةٌ بكونٍ حقيقيٍ، ومعدومةٌ بفسادٍ حقيقيٍ، وليستْ هيَ كائنةً فاسدةً بالعرضِ، مثلُ النقطةِ، وبالجملةِ الصورُ والكلياتُ، فإنهُ لا يتكونُ الأبيضُ، أعني الكليَّ، بل إنما تتكونُ الخشبةُ البيضاءُ المشارُ إليها أو الحجرُ الأبيضُ. وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، وجبَ أنْ يكونَ كلُّ متكونٍ بالذاتِ، وهو الجوهرُ، فإنما يتكونُ من شيءٍ، أي من عنصرٍ، وأنْ يكونَ هو أيضاً في نفسهِ شيئاً ما. وهذا كلهُ قد تبينَ في المقالةِ التي قبلَ هذهِ. ثمَّ قالَ: "فليسَ تكونُ إذاً جميعُ الأضدادِ بعضُها من بعضٍ، بل بنوعٍ آخرَ، مثلُ إنسانٍ أبيضَ من إنسانٍ أسودَ، وأبيضَ من أسودَ"؛ يريدُ: وإذا كانَ ههنا كونٌ بالذاتِ، وكانَ الكونُ من الأضدادِ، فهو ظاهرٌ أنهُ ليسَ تكونُ جميعُ الأضدادِ بعضُها من بعضٍ، بل من أضدادٍ محدودةٍ، مثلُ إنسانٍ أبيضَ من أسودَ، وهيَ بالجملةِ التي هيَ في جنسٍ واحدٍ، لا التي هيَ في أجناسٍ مختلفةٍ، وذلكَ أنهُ إنما يتكونُ الأبيضُ من الأسودِ لا من الحارِّ أو الباردِّ أو الرطبِ أو اليابسِ. وقولُهُ: "ولا عنصرٌ لكلِّ واحدٍ من الأشياءِ إلا التي لها كونٌ وتغيرٌ وتتغيرُ بعضُها إلى بعضٍ"؛ يريدُ: وليسَ يوجدُ عنصرٌ واحدٌ مشتركٌ لكلِّ واحدٍ من الأمورِ الطبيعيةِ إلا الأمورُ التي لها كونٌ وفسادٌ وتتغيرُ بعضُها إلى بعضٍ. وهذا الذي قالهُ قد تبينَ في علمِ الطباعِ، ومن هنا صحَّ أنَّ المادةَ الأولى للأمورِ الكائنةِ الفاسدةِ واحدةٌ بعينِها، أعني من قبلِ استحالةِ جميعِ الأمورِ الكائنةِ الفاسدةِ بعضِها إلى بعضٍ. ثمَّ قالَ: "وأما جميعُ التي هيَ من غيرِ أنْ تتغيرَ فليسَ نذكرُ حينَا هذا"؛ يريدُ: بذلكَ الأجرامَ السماويةَ، ويريدُ بالتغيرِ التغيرَ الذي في الجوهرِ والكيفيةِ الاستحاليةِ، وذلكَ أنَّ هذينِ التغيرينِ هما الممتنعانِ على الأجرامِ السماويةِ. ولما ذكرَ أنَّ عنصراً واحداً لكلِّ

واحدٍ من الضدينِ، أخذَ يشككُ في ذلكَ ويطلبُ هل ذلكَ فيها على وتيرةٍ واحدةٍ، حتى إذا كانَ بالفعلِ أحدُ الضدينِ كانَ بالقوةِ الضدُّ الآخرُ، فيلزمُ على هذا أنْ تتغيرَ كلُّ الأضدادِ بعضُها إلى بعضٍ على السواءِ، على ما قالَ في أولِ مقالةٍ من هذا الكتابِ، فقالَ: "إلا أنَّ فيها تحيراً وهيَ عنصرُ لكلِّ واحدٍ من الأشياءِ إلى الأضدادِ"؛ يريدُ: إلا أنَّ في كونِ هذهِ من العنصرِ المشتركِ شكاً، هل كلُّ عنصرٍ قابلٌ للضدينِ اللذينِ هو قويٌّ عليهما على السواءِ، حتى إنهُ إذا وجدَ أحدُ الضدينِ فيهِ بالفعلِ كانَ الآخرُ بالقوةِ، مثلَ ما نقولُ إنَّ الجسدَ الذي هو قابلٌ للصحةِ هو القابلُ للمرضِ، أي إنَّ الصحيحَ يعودُ سقيماً، والسقيمَ صحيحاً، وذلكَ أنهُ إذا كانَ أحدهما بالفعلِ كانَ بالقوةِ الثاني، وهو الذي دلَّ عليه بقولهِ: "مثلَ ما نقولُ إنْ كانَ الجسدُ بالقوةِ صحيحاً، والسقمُ ضدُّ الصحةِ، فإذاً هو كلاهما بالقوةِ، والماءُ بالقوةِ خلٌّ وخمرٌ"؛ يريدُ: مثلَ ما أنهُ إنْ أنزلنا أنَّ شيئاً ما هو بالقوةِ شيءٌ ما آخرُ، ولذلكَ الشيءِ الآخرِ ضدٌّ، أي مقابلٌ، أنهُ يجبُ أنْ يكونَ ذلكَ الشيءُ بالقوةِ كلَّ الضدينِ، وأنهُ إذا كانَ أحدهما بالفعلِ كانَ بالقوةِ الضدُّ الآخرُ، مثلَ ما أنْ أنزلَ منزلٌ أنَّ جسدَ الحيوانِ قابلٌ للسقمِ والصحةِ، وأنهُ إذا كانَ بالفعلِ أحدهما كانَ بالقوةِ الآخرُ، وكذلكَ إنْ أُنزلَ منزلَ أنَّ الماءَ بالقوةِ خمرٌ وخلٌّ، وأُنزلَ أنَّ الخلَّ مقابلٌ للخمرِ، أنَّهُ يجبُ أنْ يكونَ الماءُ بالقوةِ خلاً وخمراً على وتيرةٍ واحدةٍ، فيلزمُ على هذا أنْ يعودَ الخلُّ خمراً كما يعودُ السقيمُ صحيحاً، وذلكَ غيرُ موجودٍ. وذلكَ أنَّ هذا إنَّما هو صادقٌ في الأضدادِ الحقيقيةِ، وليسَ هو صادقاً في جميعِ الصورِ المتقابلاتِ، وهيَ التي بعضُها طريقٌ لبعضٍ بالعرضِ، مثلَ فسادِ صورةِ الخمرِ إلى صورةِ الخلِّ، فإنَّ هاتينِ الصورتينِ متقابلتينِ إذْ كانتْ إحداهُما هيَ فسادَ الأخرى. ولذلكَ قالَ: "والعنصرُ لبعضِها بنوعِ القنيةِ وبالصورةِ أيضاً، ولبعضِها بنوعِ العدمِ والفسادِ الطبيعيِّ"؛ يريدُ: أنَّ العنصرَ هو لبعضِها من حيثُ هو مصوَّرٌ مثلَ الماءِ،

فإنَّهُ ليسَ يصيرُ عنصراً للخلِّ إلا حتى تكونَ لهُ صورةُ الخمرِ، وبعضُها العنصرُ لها لا من حيثُ هو مصوَّرٌ مثلَ المادةِ الأولى معَ الأضدادِ، بلْ من حيثُ هو قَوِيٌّ على الصورةِ، أيْ ليسَ قوياً عليها بوساطةِ صورةٍ أخرى مثلَ الماءِ، ولهذا إذا كانَ الماءُ خمراً بالفعلِ فهو خلٌّ بالقوةِ، وليسَ إذا كانَ خلاً بالفعلِ فهو خمرٌ بالقوةِ، ولا هو على حدٍّ واحدٍ خلٌّ وخمرٌ بالقوةِ، فإنَّ الخلَّ لا يعودُ خمراً حتى يخلَّ إلى الأسطقساتِ، بخلافِ كونِ الأسطقساتِ الأربعةِ بعضُها من بعضٍ، فإنَّ المادةَ الأولى هيَ بالقوةِ كلا الضدَّينِ على حدٍّ واحدٍ، أعني أنَّهُ متى كانتْ أحدهُما بالفعلِ كانتِ الضدُّ الآخرُ بالقوةِ.

ولمَّا عرفَ هذينِ النوعينِ من التكونِ، أخذَ يخبرُ بالوجهِ الذي من قِبلِهِ يعرضُ الشكُّ في ذلكَ، فقالَ: "وأمَّا التحيرُ فلأيِّ شيءٍ هوَ، ولِمَ ليسَ الخمرُ عنصرَ الخلِّ ولا هو خلٌّ بالقوةِ وإنْ كانَ يكونُ منهُ خلٌّ؟" يريدُ: والشكُّ هو هكذا كيفَ يكونُ من الخمرِ خلٌّ ولا يكونُ من الخلِّ خمرٌ إذْ كانَ لهما عنصرٌ مشتركٌ هو كلاهما بالقوةِ على حدٍّ سواءٍ وهو الماءُ مثلاً.

ثمَّ قالَ: "وهل الحيُّ بالقوةِ ميتٌ أو لا، بلْ يكونُ الفسادُ بنوعِ العرضِ؟" يريدُ: وهل الحيُّ بالقوةِ وبالذاتِ ميتٌ، أمْ إنَّما يكونُ الميتُ من الحيِّ بنوعِ العرضِ لا بالذاتِ؟ وذلكَ أنَّهُ إنْ كانَ الحيُّ بالقوةِ ميتاً، فالميتُ بالقوةِ حيٌّ، فيكونُ من الميتِ حيٌّ كما يكونُ من الحيِّ ميتٌ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا عنصرُ الحيوانِ فهو بنوعِ الفسادِ قوةُ ميتٍ وعنصرٌ لهُ"؛ يريدُ: وأمَّا العنصرُ القابلُ للحياةِ ففيهِ قوةٌ على الموتِ بالعرضِ من جهةِ أنَّ فيهِ قوةٌ على فسادِ الحياةِ، لا أنَّهُ قابلٌ للموتِ من جهةِ ما هو حيٌّ، لأنَّهُ لو كانَ ذلكَ كذلكَ لكانَ يقبلُ الميتُ الحياةَ من جهةِ ما هو حيٌّ.

وقولهُ: "وكذلكَ الخمرُ للخلِّ فإنَّها تكونُ منها كما يكونُ الليلُ من النهارِ"؛ يريدُ: وتكونُ الخلِّ من الخمرِ، والميتِ من الحيِّ، هو مثلُ قولِنا من النهارِ يكونُ الليلُ أيْ بعدَ النهارِ، لا من الهيولى الحقيقيةِ التي هيَ العنصرُ للشيءِ بذاتهِ.

وقولهُ: "وجميعُ التي يتغيرُ بعضُها في بعضٍ على هذا النوعِ، فينبغي أولاً أنْ تعودَ إلى العنصرِ، مثلَ أنْ تغيرَ من الميتِ إلى الحيِّ فينبغي أنْ يصيرَ أولاً إلى العنصرِ ثمَّ إلى الحيِّ، والخلِّ إلى الماءِ أيضاً أولاً ثمَّ كذلكَ يصيرُ خمراً"؛ يريدُ: وجميعُ التي تتغيرُ بعضُها إلى بعضٍ هذا النوعِ من التغيرِ فليسَ يعودُ الكونُ فيها دوراً بلا واسطةٍ، بلْ إنَّما يرجعُ الكونُ فيها بعدَ أنْ يخلَّ الأخيرُ إلى الأولِ، ثمَّ ينتقلُ الأولُ إلى الوسائطِ، ثمَّ تنتقلُ الوسائطُ أو الواسطةُ إلى الأخيرِ، مثالُ ذلكَ أنَّهُ إذا تكوَّنَ من الحيِّ ميتٌ فإنَّهُ لا يكونُ من الميتِ حيٌّ حتى يخلَّ الميتُ إلى الأسطقساتِ الأربعِ، ثمَّ تتولدَ الصورُ التي بينَ الأسطقساتِ الأربعِ وبينَ الحياةِ، فتتولدَ الحياةُ ضرورةً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٥

وأما في التحيُّرِ الذي قد قيلَ في الحدودِ والأعدادِ أيْ ما العلَّةُ في أنْ تكونَ واحداً، فإنَّ جميعَ التي لها أجزاءٌ كثيرةٌ وليستْ بكليَّتِها كالكومِ، بل كليَّتُها شيءٌ ما له الأجزاءُ فله علَّةٌ، فإنَّ في الأجسامِ أيضاً لبعضِها علَّةُ أنيَّتِها اللمسُ، ولبعضِها اللزوجةُ أو انفعالٌ آخرُ مثلُ هذا. وأما الحدُّ فإنَّه كلمةٌ واحدةٌ ليس بالعقدِ مثلِ كتابِ الناسِ، يعني كتابَ أوميرشَ الأوَّلَ، بل بأنَّه لشيءٍ واحدٍ. فما الذي يصنعُ الإنسانَ واحداً؟ ولمَ هو واحدٌ وليس هو أشياءَ كثيرةً مثلُ الحيِّ وذي الرجلينِ؟ وأيضاً بنوعٍ آخرَ إنْ كانَ كقولِ بعضِ الناسِ شيءٌ ما هو حيوانٌ وهو ذو رجلينِ،

فلمَ ليستْ تلكَ الإنسانَ فيكونُ الناسُ بنوعِ الاقتباسِ لا منْ إنسانٍ واحدٍ بل منْ اثنينِ؟ وكذلكَ منْ حيوانٍ ذي رجلينِ وبنوعٍ كليٍّ إذْ لا يكونُ الإنسانُ واحداً بل أكثرَ، حيوانٌ وذو رجلينِ أيضاً. فبيّنٌ أنَّه إنْ سلكَ هذا المسلكَ كعادتِهم في الحدودِ والقولِ إنَّه لا يمكنُ أنْ يؤتى بحلِّ هذا التحيُّرِ ومسألةِ العويصِ. وأما إنْ كانَ كما نقولُ إنَّ بعضَه عنصرٌ وبعضَه سنخٌ، وإنَّ بعضَه بالقوَّةِ وبعضَه بالفعلِ، فخليقٌ ألَّا يظنَّ التحيُّرَ في المطلوبِ، فإنَّ هذا التحيُّرَ هو هو. ولو كانَ حدُّ الكرةِ نحاساً مستديراً، فإنَّه إذنْ كانتْ تكونُ علامةُ الكلمةِ هذا الاسمَ، فإذا كانَ يكونُ المطلوبُ ما العلَّةُ بأنْ يكونَ المستديرُ والنحاسُ واحداً، فإنَّه لمْ يكنْ يظهرُ حينئذٍ تحيُّرٌ، لأنَّ أحدَهما عنصرٌ والآخرُ سنخٌ، وعلَّةُ ذلكَ أنْ يكونَ الذي كانَ بالقوَّةِ بالفعلِ عن الفاعلِ في جميعِ التي فيها تكوينٌ، فإنَّه ليس معلولٌ آخرُ البتَّةَ، بل تكونُ الذي بالقوَّةِ كرةً بالفعلِ كرةً، ولكنَّ هذا كانَ ما هو بالأنيةِ لكلِّ واحدٍ وهو كالدائرةِ التي هي شكلٌ مسطحٌ.

ترجمة حديثة: أما عن الشك المذكور، سواء فيما يتعلق بالحدود أو بالأعداد، وهو: ما السبب في كونها شيئًا واحدًا؟ فإنه لكل الأشياء التي لها أجزاء متعددة، وليس الكل فيها مجرد كومة، بل الكل نفسه شيء آخر غير الأجزاء، يوجد سبب ما. ففي بعض الأجسام يكون التماس هو سبب وحدتها، وفي بعضها الآخر تكون اللزوجة أو أي انفعال آخر من هذا القبيل. أما الحدّ فهو قول واحد، لا بالربط (مثل الإلياذة)، بل لكونه [يعرّف] شيئًا واحدًا.

فما الذي يجعل الإنسان واحدًا؟ ولماذا يكون "حيوان" و"ذو قدمين" شيئًا واحدًا لا أشياء متعددة، خاصة إذا كان، كما يقول البعض، هناك شيء هو "الحيوان في ذاته" و"ذو القدمين في ذاته"؟ فلماذا لا تكون تلك [المُثُل] هي

الإنسان؟ وسيكون البشر بالمشاركة [مشاركين] لا في إنسان واحد، بل في اثنين: "الحيوان" و"ذي القدمين". وبالإجمال، من المؤكد أن الإنسان لن يكون واحدًا، بل أشياء متعددة: "حيوان" و"ذو قدمين".

إذًا من الواضح أنه بالنسبة لأولئك الذين يتناولون [الأمور] بهذه الطريقة، كما اعتادوا أن يحدّوا ويقولوا، ليس من الممكن تقديم تفسير وحل الشك. أما إذا كان الأمر كما نقول نحن، أن هذا مادة وذاك صورة، وهذا بالقوة وذاك بالفعل، فمن المؤكد أن الشك المطلوب [حله] لا يعود له وجود. فإن هذا الشك هو نفسه كما لو كان حدّ [شيء ما] هو "نحاس مستدير"؛ فإن هذا الاسم سيكون علامة على التعريف (القول). ولهذا فالسؤال هو: ما السبب في كون "المستدير" و"النحاس" شيئًا واحدًا؟ ولكن الشك لا يعود ظاهرًا، لأن هذا مادة وذاك صورة.

فما هو سبب هذا، أي أن ما هو بالقوة يصير بالفعل في كل ما فيه كون، عدا ذلك الشيء الذي صنعه؟ فإنه لا سبب آخر لكي تصير الكرة التي كانت كرة بالقوة كرةً بالفعل، سوى أن هذا هو ماهية كل منهما.

وهناك مادة معقولة، ومادة محسوسة. وفي التعريف (القول) دائمًا، يكون هذا الشيء مادة، وذاك فعلًا [أي صورة]. مثل [تعريف]: "الدائرة شكل مستوٍ".

التّفْسِيرُ:

قولُه: "وأما في التحيُّرِ الذي قد قيلَ في الحدودِ والأعدادِ أيْ ما العلَّةُ في أنْ تكونَ واحداً"، يريدُ:- وأما القولُ في الشكِّ الذي تقدَّمَ ذكرُه في الحدودِ وفي

العددِ وهو كيفَ يكونُ الحدُّ يدلُّ على المحدودِ والمحدودِ واحدٌ والحدُّ ذو أجزاءٍ كثيرةٍ، وما السببُ الذي به صارَ الحدُّ واحداً فقد قيلَ فيه في المقالةِ المتقدِّمةِ.

ثم قالَ: "فإنَّ جميعَ التي لها أجزاءٌ كثيرةٌ وليستْ بكليَّتِها كالكومِ بل كليَّتُها شيءٌ ما له الأجزاءُ فله علَّةٌ"، يريدُ:- وإنَّما وجبَ أنْ تطلبَ العلَّةُ التي منْ قبلِها صارَ الحدُّ واحداً؛ لأنَّ جميعَ الأشياءِ التي لها أجزاءٌ كثيرةٌ وهي واحدةٌ بكليَّتِها لا على الجهةِ التي نقولُ في كدسِ الرملِ إنَّه واحدٌ، فإنَّ فيها علَّةً بها صارتِ الكثرةُ واحداً.

ثم أتى بالمثالِ في ذلكَ المفيدِ لوقوعِ اليقينِ بهذهِ المقدِّمةِ فقالَ: "فإنَّ في الأجسامِ أيضاً لبعضِها علَّةُ أنيَّتِها اللمسُ ولبعضِها اللزوجةُ أو انفعالٌ آخرُ مثلُ هذا"، يريدُ:- فإنَّ في الأجسامِ المركَّبةِ منْ أشياءَ كثيرةٍ علَّةُ ما به صارَ الجسمُ المركَّبُ واحداً، مثلُ ما أنَّ بعضَها واحدٌ بالمماسَّةِ وبعضَها واحدٌ بالإلزاقِ بالأشياءِ اللزجةِ أو بما أشبهَ ذلكَ من الروابطِ مثلِ الدساترِ والمسامير، وهو الذي أرادَه بقولِهِ أنيَّتُها اللمسُ أيْ بعضُها طبيعةُ علَّةِ وحدانيَّتِها وهويَّتِها اللمسُ.

وقولُه: "وأما الحدُّ فإنَّه كلمةٌ واحدةٌ ليس بالعقدِ مثلِ كتابِ الناسِ يعني كتابَ أوميرشَ الأوَّلَ بل بأنَّه لشيءٍ واحدٍ"، يريدُ:- وأما الحدُّ فإنَّه قولٌ واحدٌ ليس بحروفِ الرباطِ مثلِ شعرِ أوميرشَ الذي سمِّيَ كتابَ الناسِ، فإنَّ هذا الشعرَ إنَّما هو واحدٌ بالرباطِ، بل الحدُّ إنَّما صارَ واحداً لأنَّه صارَ لشيءٍ واحدٍ وهو الإنسانُ.

ولمَّا أخبرَ أنَّ الإنسانَ يجبَ أنْ يكونَ واحداً أخذَ يشكِّكُ في ذلكَ، فقالَ: "فما الذي يصنعُ الإنسانَ واحداً ولِمَ هو واحدٌ وليس هو أشياءَ كثيرةٍ مثلُ الحيِّ وذي الرجلين"، يريدُ:- وإنْ سلَّمنا أنَّه واحدٌ فقد بقيَ أنْ يسألَ ما الشيءُ الذي صنعَ الإنسانَ واحداً وما العلَّةُ في ذلكَ؟ أعني لمَ قيلَ في الإنسانِ مثلاً إنَّه واحدٌ وهو

مركَّبٌ منْ أشياءَ كثيرةٍ أكثرَ منْ واحدٍ مثلُ أنَّه حيوانٌ وأنَّه ذو رجلينِ، فإنَّ هذا يظنُّ أنَّه حدٌّ للإنسانِ.

ثم قالَ: "وأيضاً بنوعٍ آخرَ إنْ كانَ كقولِ بعضِ الناسِ شيءٌ ما هو حيوانٌ وهو ذو رجلينِ فلمَ ليستْ تلكَ الإنسانَ فيكونُ الناسُ بنوعِ الأقسامِ لا منْ إنسانٍ واحدٍ"، يريدُ:- وإنْ كانَ أيضاً كما يقولُ بعضُ الناسِ إنَّ الإنسانَ ليس شيئاً أكثرَ منْ مجموعِ حيوانٍ وذي رجلينِ، فليس ههنا معنىً يشتركُ فيه هذانِ المعنيانِ اللذانِ هما الحيوانُ والكثيرُ الأرجلِ حتى يكونَ اسمُ الإنسانِ دالاً على هذا المعنى المشتركِ، بل يكونُ اسمُ الإنسانِ دالاً على الحيوانِ بذاتِهِ وعلى ذي رجلينِ بذاتِهِ فلمَ لا يكونُ الإنسانُ إنسانينِ؟

ثم قالَ: "وكذلكَ منْ حيوانٍ ذي رجلينِ"، يريدُ:- وكذلكَ يلزمُهم أنْ يكونَ منْ حيوانٍ ومنْ ذي رجلينِ وإنْ لمْ يقولوا هو حيوانٌ، سواءٌ وصفَ الإنسانُ بهذينِ المعنيينِ بحرفِ هو أو نسباً إليهِ بحرفِ منْ.

ولذلكَ أردفَ هذا بأنْ قالَ: "وبنوعٍ كلّيٍّ إذْ لا يكونُ الإنسانُ واحداً بل أكثرَ حيوانٌ وذو رجلينِ أيضاً"، يريدُ:- وبنوعٍ كلّيٍّ يلزمُ هذا ألا يكونَ الإنسانُ شيئًا واحدًا بل أكثرَ من واحدٍ، وهو كونُه حيوانٌ وذو رجلينِ، وإنِ استقصى الحدَّ وزيدَ أيضًا فيهِ غيرُ مريشٍ كانَ من ثلاثة.

ثمَّ قالَ: "فبينَ أنهُ إنْ سلكَ هذا المسلكَ كعادتهمْ في الحدودِ والقولِ أنهُ لا يمكنُ أنْ يؤتى بحلِّ هذا الشكِّ ومسألةِ العويصِ"، يريدُ:- فبينَ أنهُ متى سلكَ هذا المسلكَ في الحدِّ وسلمَ أنهُ مركبٌ بإطلاقٍ من أشياءَ كثيرةٍ ولم يفصلِ الكثرةَ التي بالقوةِ من التي بالفعلِ أنهُ لا يمكنُ أنْ يؤتى بحلِّ هذا الشكِّ.

ثمَّ قالَ: "وأما إنْ كانَ كما نقولُ إنَّ بعضَهُ عنصرٌ وبعضَهُ سنخٌ وإنَّ بعضَهُ بالقوةِ وبعضَهُ بالفعلِ فحقيقٌ ألا يظنَّ التحيرَ في المطلوبِ"، يريدُ:- وأما إنْ فصلنا الاثنينيةَ التي في الحدِّ فقلنا إنَّ منها ما هيَ عنصرٌ ومنها ما هيَ صورةٌ ومنها ما هوَ في المركبِ موجودٌ بالقوةِ وهوَ العنصرُ ومنها ما هوَ موجودٌ بالفعلِ وهوَ الصورةُ انحلَّ الشكُّ. وقولُه: "فإنَّ هذا التحيرَ هوَ هوَ"، يريدُ:- فإنَّ هذا الشكَّ متى لم يسلكْ في حلِّهِ هذا المسلكَ بقيَ هوَ هوَ بعينهِ إذْ لم يمكنْ حلُّهُ.

ولما ذكرَ أنهُ إذا وضعَ أنَّ أحدَ جزءيِ الحدِّ عنصرٌ وفهمَ منهُ هذا المعنى وفهمَ منَ الجزءِ الآخرِ أنهُ صورةٌ لم يعرضِ الشكُّ أخذَ يقررُ كيفَ يظهرُ ذلكَ بالمثالِ فقالَ: "ولو كانَ حدُّ الكرةِ نحاسًا مستديرًا فإنهُ إذا كانتْ تكونُ علامةَ الكلمةِ هذا الاسمُ"، يريدُ:- ومثالُ ذلكَ أنا إذا وصفنا أنَّ حدَّ الكرةِ أنها نحاسٌ مستديرٌ فإنهُ كانَ يكونُ هذا الاسمُ هوَ المساويَ لهذا الحدِّ.

ثمَّ قالَ: "فإذا كانَ يكونُ المطلوبُ ما العلةُ بأنْ يكونَ المستديرُ والنحاسُ واحدًا"، يريدُ:- فإذا وضعنا أنَّ حدَّ الكرةِ المساويَ لها الاسمُ هوَ أنها نحاسٌ مستديرٌ وطلبنا فيهِ هذا الطلبَ أعني كيفَ صارَ الحدُّ واحدًا وهوَ ذو أجزاءٍ كثيرةٍ فإنما يطلبُ كيفَ صارَ النحاسُ والمستديرُ واحدًا.

ثمَّ قالَ: "فإنهُ لم يكنْ يظهرُ حينئذٍ تحيرٌ لأنَّ أحدهما سنخٌ والآخرُ عنصرٌ"، يريدُ:- وإذا حددنا الكرةَ بأنها نحاسٌ مستديرٌ وفهمنا منَ النحاسِ أنهُ عنصرٌ ومنَ الاستدارةِ أنها صورةٌ في هذا العنصرِ لم يعرضْ هذا الشكُّ لأنَّ قوتَهُ تكونُ قوةَ منْ يسألُ لمَ صارَ النحاسُ والمستديرُ واحدًا فإنَّ هذا معلومٌ بنفسهِ أنَّ المجموعَ منهما واحدٌ بأنَّ أحدهما عنصرٌ والآخرُ صورةٌ.

ثمَّ قالَ: "وعلةُ ذلكَ أنْ يكونَ الذي كانَ بالقوةِ بالفعلِ عنِ الفاعلِ في جميعِ التي لها تكوينٌ"، يريدُ:- وعلةُ هذهِ الوحدانيةِ أنْ يتغيرَ الذي هوَ بالقوةِ إلى أنْ يصيرَ بالفعلِ عنِ الفاعلِ لهُ أعني المخرجَ لهُ منَ القوةِ إلى الفعلِ، فهنا إذًا شيءٌ واحدٌ كانَ أولًا بالقوةِ ثمَّ انتقلَ منَ القوةِ إلى الفعلِ فإنَّ انتقالهُ لم يفدْهُ كثرةً وإنما أفادَهُ كمالًا في الوجودِ وهوَ في هذا كلهِ واحدٌ بعينهِ. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "فإنهُ ليسَ معلولٌ آخرُ البتةَ بلْ تكونُ الذي بالقوةِ كرةً كرةً بالفعلِ"، يريدُ:- فإنهُ ليسَ ههنا معلولٌ آخرُ للفاعلِ غيرُ الذي فيهِ فعلٌ بلِ الشيءُ الواحدُ بعينهِ وهوَ الذي كانَ كرةً بالقوةِ صارَ كرةً بالفعلِ بإخراجِ الفاعلِ لهُ منَ القوةِ إلى الفعلِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنَّ هذا كانَ ما هوَ بالآنيةِ لكلِّ واحدٍ وهوَ كالدائرةِ التي هيَ شكلٌ مسطحٌ"، يريدُ:- وهذانِ الشيئانِ هما اللذانِ يعطيانِ وجودَ الشيءِ الذي يدلُّ عليه الحدُّ في جميعِ الأشياءِ التي لها العنصرُ والصورةُ مثلَ قولنا في حدِّ الدائرةِ أنها شكلٌ مسطحٌ، فإنَّ قولنا فيها شكلٌ يتنزلُ منزلةَ العنصرِ وقولنا مسطحٌ يتنزلُ منزلةَ الصورةِ. وإنما أرادَ أنْ يبينَ بهذا المثالِ أنهُ إذا كانَ الأمرُ في حدودِ الأشياءِ التعاليمية هكذا فأحرى أنْ يكونَ الأمرُ كذلكَ في حدودِ الأشياءِ التي ليستْ تعاليميةً لئلا يقولَ لهُ قائلٌ ليسَ كلُّ الحدودِ تأتلفُ من عنصرٍ وصورةٍ فإنَّ التعاليمية ليستْ في عنصرٍ لكنْ قدْ تبينَ قبلَ هذا أنَّ هذهِ لها عنصرٌ غيرُ محسوسٍ.

قال أُرسطُوطَالِيسُ ١٦

وأما جميعُ التي ليسَ لها عنصرٌ لا معقولٌ ولا محسوسٌ، فكلُّ واحدٍ منها من ساعتهِ هوَ واحدٌ الذي هوَ بالآنيَّةِ كَمثلِ الذي هوَ هويَّةُ ما هوَ هذا الآنَ أيضاً، ولذلكَ لا يكونُ في الحدودِ لا الهويَّةُ ولا الواحدُ، والذي هوَ ما هوَ بالآنيَّةِ هوَ

واحدٌ كَمثلِ هويَّةِ ما أيضاً، ولذلكَ ليستْ علَّةُ ما أخرى ولا لواحدٍ من هذهِ بأنْ يكونَ واحداً ولا بأنْ يكونَ هويَّةَ ما أيضاً، فإنَّ كلَّ واحدٍ منها من ساعتِهِ هويَّةُ ما وواحدٌ ما، لا أنَّها في الهويَّةِ وفي الواحدِ كالتي في جنسٍ، ولا أنَّها كالمفارقةِ وهيَ غيرُ الجزئيَّاتِ. ولسببِ هذا التحيُّرِ قالَ بعضُهم بالاقتباسِ، وقدْ تحيَّروا فيما علَّةُ الاقتباسِ وما الاقتباسُ؟ وبعضُهم قالوا باجتماعِ النفسِ مثلَ ما قالَ لقفونُ؛ فإنَّهُ قالَ إنَّ المعرفةَ التي تكونُ بعلمٍ صحيحٍ هيَ بالنفسِ أيضاً، ومنهمُ الذينَ قالوا بالتركيبِ وأنَّ رباطَ النفسِ والجسدِ بالحياةِ، ولكنَّ القولَ في جميعِ هذهِ واحدٌ؛ فإنَّ الصحَّةَ في جميعِها واحدٌ، إمَّا اجتماعٌ وإمَّا رباطٌ وإمَّا تركيبُ نفسٍ وصحَّة، وأيضاً يكونُ النحاسُ ذا ثلاثِ زوايا بتركيبِ النحاسِ وذي ثلاثِ زوايا، وآنيَّةُ الأبيضِ هيَ تركيبُ سطحٍ وبياضٍ، والعلَّةُ في ذلكَ أنَّهم يطلبونَ الواحدَ الذي هوَ للقوَّةِ والفعلِ كالمختلفِ أيضاً، وهيَ كما قدْ قيلَ إنَّهُ كما أنَّ العنصرَ الأخيرَ والسنخَ هيَ هيَ وشيءٌ واحدٌ، فإذنْ ليستْ لها علَّةٌ أخرى البتَّةَ ما خَلَا المحرِّكَ بنوعٍ ما من القوَّةِ إلى الفعلِ، وأما جميعُ التي ليسَ لها عنصرٌ بنوعٍ مبسوطٍ آنيتُها التي هيَ بها من الهويَّاتِ لا تُحْمَلُ في بعضِ الأشياءِ.

ترجمة حديثة: وأما الأشياء التي ليس لها مادة معقولة ولا محسوسة، فإن كل واحد منها هو في الحال شيءٌ ما واحد، مثلما أن الموجود نفسه هو هذا الشيء المُعيّن، وهذا الكيف، وهذا الكمّ. ولهذا السبب لا يدخل في التعريفات لا "الموجود" ولا "الواحد". والماهية (ما به الشيء هو ما هو) هي في الحال شيءٌ ما واحد، كما أنها موجودٌ ما.

ولهذا، لا توجد أي علة أخرى لهذه الأشياء لكي تكون واحدة، ولا لكي تكون موجودًا ما. إذ إن كل شيء هو في الحال موجودٌ ما وشيءٌ ما واحد، لا

بمعنى أنهما يندرجان تحت جنس "الموجود" و"الواحد"، ولا كأنهما شيئان مفارقان (منفصلان) عن الجزئيات.

وبسبب هذه الحيرة، قال بعضهم بـ"المشاركة"، وبوجود علة ما لهذه المشاركة، وهم في حيرة بشأن ماهية هذه المشاركة. وقال بعضهم إنها رابطة للنفس... وقال آخرون إن الحياة هي تركيب أو اقتران للنفس مع الجسم. ولكن نفس القول سينطبق على كل شيء؛ فإن "كون الشيء صحيحًا" سيكون إما رابطة، أو تركيبًا، أو اقترانًا للنفس والصحة. و"كون الشيء مثلثًا" هو تركيب من النحاس والمثلث، و"كونه أبيض" هو تركيب من السطح والبياض.

والعلة في ذلك هي أنهم يبحثون عن مبدأ مُوحِّد وتعريف للقوة والفعل. ولكن، كما قيل، المادة الأخيرة والصورة هما الشيء نفسه: فهذه (المادة) بالقوة، وتلك (الصورة) بالفعل. ولهذا، فإن السؤال عن علة الوحدة هو نفس السؤال عن كيفية تحقق هذه الوحدة. فإن كل شيء هو شيءٌ ما واحد، والذي بالقوة والذي بالفعل هما واحد على نحو ما.

لذلك، لا توجد علة أخرى، إلا تلك التي تحرّك الشيء من القوة إلى الفعل. وأما الأشياء التي لا مادة لها، فهي كلها على الإطلاق موجودات هي الماهية نفسها."

التّفسيرُ:

قولُهُ: "وأما جميعُ التي ليسَ لها عنصرٌ لا معقولٌ ولا محسوسٌ فكلُّ واحدٍ منها من ساعتِهِ هوَ واحدٌ الذي هوَ بالآنيَّةِ" يريدُ:- وأما جميعُ الأشياءِ التي ليسَ لها عنصرٌ لا معقولٌ ولا محسوسٌ كعنصرِ الأمورِ التعاليميَّةِ، فكلُّ واحدٍ منها هوَ

والشيءُ الذي يُعطَى وجودُهُ شيءٌ واحدٌ بعينِهِ، أيْ الماهيَّةُ والآنيَّةُ فيها هيَ شيءٌ واحدٌ بعينِهِ.

ثمَّ قالَ: "كَمثلِ الذي هوَ هويَّةُ ما هوَ هذا الآنَ أيضاً" يريدُ:- مثلَ ما نقولُ في شيءٍ لهُ هويَّةُ ما أنَّهُ ليسَ فيهِ شيءٌ زائدٌ على الهويَّةِ، أيْ ليسَ الهويَّةُ جنساً لهُ وهوَ الذي دلَّ عليه بحرفِ "ما" المشدَّدةِ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ لا يكونُ في الحدودِ لا الهويَّةُ ولا الواحدُ" وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ هذهِ الأجناسَ العاليةَ هيَ بسائطُ إذْ كانَ ليسَ لها أجناسٌ، والحدودُ إنَّما تكونُ للمركَّباتِ.

ثمَّ قالَ: "والذي هوَ ما هوَ بالآنيَّةِ هوَ واحدٌ كَمثلِ هويَّةِ ما أيضاً" يريدُ:- وكذلكَ ما يدلُّ عليه الحدُّ وهوَ الصورةُ فليسَ لهُ حدٌّ كَمثلِ ما لهُ هويَّةُ ما، أيْ ليسَ الهويَّةُ جنساً لهُ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ ليسَ علَّةُ ما أخرى ولا لواحدٍ من هذهِ بأنْ يكونَ واحداً ولا بأنْ يكونَ هويَّةَ ما أيضاً" يريدُ:- ولذلكَ صارتِ الأمورُ التي لا موادَّ لها ليستْ لها علَّةٌ غيرُ ذاتِها في كونِها واحدةً وفي كونِها هويَّةَ ما، بخلافِ التي في الموادِّ، فإنَّ الصورَ هيَ التي بها صارتِ المركَّباتُ من الصورةِ والمادَّةِ واحدةً وصارتْ هويَّةً ما، أيْ موجودةً.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ كلَّ واحدٍ منها من ساعتِهِ هويَّةُ ما وواحدٌ ما" يريدُ:- لأنَّ كلَّ واحدٍ منها من ذاتِهِ هوَ واحدٌ ما وهويَّةُ ما، أيْ ليسَ واحداً من قِبلِ غيرِهِ ولا هويَّةً من قِبلِ غيرِهِ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ "من ساعتِهِ" على طريقِ الاستعارةِ، وذلكَ أنَّ الأمورَ المركَّبةَ الآنَ الذي تُفهَمُ فيهِ بعللِها غيرُ الآنَ الذي تُفهَمُ فيهِ بذواتِها، وأما البسيطةُ فإنَّ الفهمينِ فيها يكونُ في آنٍ واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "لا أنَّها في الهويَّةِ وفي الواحدِ كالتي في جنسٍ" يريدُ:- لا أنَّها موصوفةٌ بالوحدةِ والهويَّةِ على أنَّ الوحدةَ والهويَّةَ جنسٌ لها، بلِ الهويَّةُ هيَ ذاتُها الخاصةُ بها، وقولُهُ "ولا أنَّها كالمفارقةِ وهيَ غيرُ الجزئيَّاتِ" يريدُ:- ولا وجودُها وجودَ الصورةِ البسيطةِ على أنَّها شيءٌ بالفعلِ غيرُ الأشياءِ الجزئيَّةِ التي هيَ لها صورةٌ حتى يكونَ الشيءُ الجزئيُّ وصورتُهُ شيئينِ متغايرينِ وهوَ الذي أرادَ بالمفارقةِ، وقولُهُ "ولسببِ هذا التحيُّرِ قالَ بعضُهم بالاقتباسِ" يشيرُ بذلكَ إلى الشكِّ المتقدِّمِ وهوَ كيفَ يكونُ الإنسانُ واحداً وهوَ مركَّبٌ من نفسٍ وبدنٍ وكلاهما شيئانِ موجودانِ بالفعلِ؟ وذلكَ أنَّ كلَّ من يضعُ أنَّ النفسَ والبدنَ شيئانِ متغايرانِ يلزمهُ أنْ يقولَ ما علَّةُ ارتباطِ النفسِ بالبدنِ؟ وأما من يقولُ إنَّ النفسَ استكمالُ البدنِ وأنَّ البدنَ لا يوجدُ غيرَ متنفِّسٍ فليسَ عندَهُ شيئانِ متغايرانِ ولا يلزمهُ هذا الشكُّ، ويعني بالاقتباسِ المشاركةَ، يريدُ:- أنَّ من قبلِ هذا الشكِّ قالَ بعضُهم في جوابِهِ إنَّ النفسَ والبدنَ إنَّما صارَ منهما شيءٌ واحدٌ بالمشاركةِ التي بينهما.

ثمَّ قالَ: "وقدْ تحيَّروا فيما علَّةُ الاقتباسِ وما الاقتباسُ" يريدُ:- وقدْ تحيَّرَ هؤلاءِ فيما هيَ علَّةُ مشاركةِ النفسِ للبدنِ وما هيَ هذهِ المشاركةُ، أيْ أيُّ نوعٍ هيَ من أنواعِ المشاركاتِ.

ثم قالَ: "وبعضُهم قالوا باجتماعِ النفسِ مثلَ ما قالَ القفونُ، فإنه قالَ إنَّ المعرفةَ التي تكونُ بعلمٍ صحيحٍ هي بالنفسِ أيضاً"، يريدُ :- فيما أحسبُ - أنَّ بعضَهم كانَ يقولُ إنَّ المشاركةَ التي بينَ النفسِ والبدنِ هي أنه لا يتمُّ فعلٌ واحدٌ منهما إلا باجتماعِهما، مثلَ ما قالَ بعضُ القدماءِ إنَّ المعرفةَ هي من قِبَلِ النفسِ والبدنِ، لكنَّ سببَ الصحةِ فيها هي النفسُ، وسببَ الخطأِ الواقعِ فيها هو البدنُ.

ثم قالَ: "ومنهم الذينَ قالوا بالتركيبِ، وأنَّ رباطَ النفسِ والجسدِ بالحياةِ"، يريدُ :- ومنهم مَنْ قالَ إنَّ هذهِ المشاركةَ هي تركيبُ النفسِ معَ البدنِ، وأنَّ الرباطَ الذي بهِ يكونُ التركيبُ هو المسمى حياةً، ولذلكَ متى انحلَّ الرباطُ لم تكنْ حياةٌ أصلاً.

ثم قالَ: "ولكنَّ القولَ في جميعِ هذهِ واحدٌ، فإنَّ الصحةَ في جميعِها إما اجتماعٌ وإما ارتباطٌ وإما تركيبُ نفسٍ وصحةٍ"، يريدُ :- ولكنَّ هذهِ العللَ التي أعطاها القدماءُ في اتصالِ النفسِ بالبدنِ هي كلُّها من نوعٍ واحدٍ، فإنَّ بعضَهم يرى أنَّ صحةَ هذا الاتصالِ تكونُ بنفسِ الاجتماعِ، أعني اجتماعَ النفسِ معَ البدنِ، وبعضُهم يرى أنه برباطٍ بينهما، وبعضُهم بتركيبِ النفسِ والبدنِ تركيبَ صحةٍ لا تركيبَ فسادٍ.

ثم قالَ: "وأيضاً يكونُ النحاسُ ذا ثلاثِ زوايا بتركيبِ النحاسِ وذي الثلاثِ زوايا، وآنيةُ الأبيضِ هي تركيبُ سطحٍ وبياضٍ"، يريدُ :- أنه لا فرقَ بينَ تركيبِ النفسِ والبدنِ وتركيبِ النحاسِ معَ ثلاثِ زوايا، أعني أنَّ قولَنا نحاسٌ ذو ثلاثِ زوايا كقولِنا جسمٌ متنفسٌ، وكذلكَ قولُنا سطحٌ أبيضُ، يريدُ - أنَّ القولَ فيهما واحدٌ، وإنما أرادَ أنه قد كانَ يجبُ عليهم، كما لم يعرضْ لهم شكٌّ في تركيبِ الشكلِ معَ النحاسِ، ألا يعرضَ لهم شكٌّ في تركيبِ النفسِ معَ البدنِ، فإنَّ نسبةَ النفسِ من البدنِ هي نسبةُ الشكلِ من النحاسِ والبياضِ من السطحِ، وذلكَ أنَّ هذهِ كلَّها يجمعُها أنها استكمالاتٌ للموضوعِ وصورٌ لهُ.

ثم أتى بالعلةِ التي أوجبتْ لجميعِهم الحيرةَ في هذا المعنى والشكَّ، فقالَ: "والعلةُ في ذلكَ أنهم يطلبونَ الواحدَ الذي هو للقوةِ والفعلِ كالمختلفِ أيضاً"، يريدُ :- والسببُ في غلطِهم أنهم يجعلونَ الشيءَ الواحدَ، إذا كانَ تارةً بالقوةِ وتارةً بالفعلِ،

مختلفاً ومتعدداً، وهو واحدٌ بعينهِ، لأنَّ الذي كانَ بالقوةِ هو بعينهِ الذي صارَ إلى الفعلِ، فلم يكنْ هنالكِ معنيانِ متغايرانِ.

ثم قالَ: "وهي كما قيلَ إنه كما أنَّ العنصرَ الأخيرَ والسنخَ هي هي وشيءٌ واحدٌ"، يريدُ :- والنفسُ معَ البدنِ هي شيءٌ واحدٌ كما نقولُ إنَّ العنصرَ الأولَ والصورةَ هما شيءٌ واحدٌ.

ثم قالَ: "فإذاً ليستْ لها علةٌ أخرى البتةَ ما خلا المحرِّكُ بنوعٍ ما من القوةِ إلى الفعلِ"، يريدُ :- وإذا كانتِ النفسُ إنما هي وجودُ الذي هو متنفسٌ بالقوةِ متنفساً بالفعلِ، فليسَ لخروجِها من القوةِ إلى الفعلِ علةٌ إلا المحرِّكُ، أعني المخرجَ لها من القوةِ إلى الفعلِ.

ثم قالَ: "وأما جميعُ التي ليسَ لها عنصرٌ بنوعٍ مبسوطٍ، آنيتُها التي هي بها من الهوياتِ لا تحملُ في بعضِ الأشياءِ"، يريدُ - وأما جميعُ التي ليسَ لها عنصرٌ بإطلاقٍ، لا محسوسٌ ولا معقولٌ، فإنَّ آنيتَها التي بها صارتْ من الموجوداتِ ليسَ تنسبُ في وجودِها إلى بعضِ الأشياءِ، أي ليستْ استكمالاً لمادةٍ أصلاً وتنسبُ إلى بعضٍ، وإنما أرادَ بهذا - فيما أحسبُ - العقولَ المفارقةَ التي تنسبُ إلى الأجرامِ السماويةِ على جهةِ ما ينسبُ النفسُ إلى البدنِ.

وهنا انقضتْ هذهِ المقالةُ، والحمدُ للهِ كثيراً.

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

شرح المقالةِ التاسعةِ من كتاب ما بعدَ الطبيعةِ والمرسوم عليها حرف الطاء

الجزء الأول: عن القوة

الجزء الثاني: عن الفعل

الجزء الأول: عن القوة

الفصل الأول: عرْضُ ما تقال عليه

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١

قدْ قيلَ في الهويةِ التي إليْها تنسبُ سائرُ المقولاتِ التي للهويةِ، حيثُ قيلَ في الجوهرِ، فإنَّهُ يقالُ هوياتُ أشياءَ كثيرةٍ بأنَّها تقبلُ كلمةَ الجوهرِ، مثلَ الكميةِ والكيفيةِ والأُخرِ التي تقالُ على هذا النوعِ؛ فإنَّ لجميعِها كلمةَ الجوهرِ كما قلْنا في الأقاويلِ الأُولِ. وإذْ تقالُ الهويةُ إمَّا بأنَّها هذا الشيءُ، أوْ كميةٌ، أوْ كيفيةٌ، وإمَّا أنَّها بالقوةِ وبالتمامِ والفعلِ أيضاً، فلْنفصلْ ونتكلمْ في القوةِ أيضاً وفي التمامِ، وأولاً في القوةِ وما يقالُ إنَّها أكثرُ ذلكَ بالحقيقةِ، إلاَّ أنَّها ليستْ بنافعةٍ فيما نريدُ حينَنا هذا؛ فإنَّ القوةَ والفعلَ تقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ أكثرَ ممَّا تقالُ الأشياءُ التي تقالُ بنوعِ الحركةِ فقطْ، ولكنْ إذا قلْنا في الفصولِ التي نفصلُ في الفعلِ يستبينُ حينئذٍ عنِ الآخرِ.

ترجمة حديثة: لقد تم الحديث إذن عن الموجود الأول، الذي تُنسب إليه سائر مقولات الموجود، أي عن "الجوهر". فبحسب معنى الجوهر تُدعى الأشياء الأخرى موجودات، كالكمّ والكيف وسائر [المقولات] التي تُقال على هذا النحو. فكلها ستحمل معنى الجوهر، كما بيّنا في الأبحاث الأولى. ولكن لمّا كان

"الموجود" يُقال منه ما هو "ما هو" (الماهية)، أو الكم، أو الكيف، ومنه ما هو بحسب "القوة والفعل" والعمل، فلنبحث أيضاً في القوة والفعل.

ولنبدأ بالقوة، وتلك التي تُدعى قوة بالمعنى الأخص ليست نافعة حقاً لما نريده الآن، ذلك أن القوة والفعل أعم من تلك [القوة] التي لا تُقال إلا بالنسبة للحركة فقط. ولكن، عندما نتحدث عنها في تحديداتنا المتعلقة بالفعل، سنوضح أيضاً الأمور الأخرى.

التّفْسيرُ:

لَمَّا كانَ الموجودُ بما هوَ موجودٌ ينقسمُ بالذاتِ إلى القوةِ والفعلِ، وكانتْ هذهِ الصناعةُ هيَ الناظرةَ في الموجودِ بما هوَ موجودٌ وفي الأجناسِ والفصولِ التي ينقسمُ إلَيْها بالذاتِ، شرعَ في هذهِ المقالةِ يتكلمُ في أنواعِ القوةِ والفعلِ ليعرفَ جوهرَها، وينسبَ ذلكَ إلى الأوائلِ فيهما، ويبينَ مَنِ المتقدمُ على صاحبِهِ فيهما، ويعاندَ الذينَ ينكرونَ وجودَ القوةِ في الموجوداتِ.

فقولُهُ "قدْ قيلَ في الهويةِ التي إلَيْها تنسبُ سائرُ المقولاتِ التي للهويةِ" يريدُ:- إنَّهُ قدْ قيلَ في مقولةِ الجوهرِ التي إلَيْها تنسبُ سائرُ المقولاتِ منْ جهةِ ما هيَ هوياتٌ، وذلكَ في السادسةِ والسابعةِ منْ هذا الكتابِ.

وقولُهُ "التي للهويةِ" يريدُ:- التي تنسبُ إلى الهويةِ، أيِ التي تشاركُ مقولةَ الجوهرِ في اسمِ الهويةِ.

وقولُهُ "حيثُ قيلَ في الجوهرِ" يريدُ:- حيثُ تكلمَ في مبادئِ الجوهرِ المحسوسِ.

وقولُهُ "فإنَّهُ يقالُ هوياتُ أشياءَ كثيرةٍ بأنَّها تقبلُ كلمةَ الجوهرِ" أيْ يظهرُ في حدِّها الجوهرُ.

ثمَّ قالَ "وإذْ تقالُ الهويةُ إمَّا بأنَّها هذا الشيءُ، أوْ كميةٌ، أوْ كيفيةٌ، وإمَّا بأنَّها بالقوةِ وبالتمامِ والفعلِ، فلْنفصلْ ونتكلمْ في القوةِ أيضاً وفي التمامِ" يريدُ:- وإذْ قدْ تبينَ أنَّ الموجودَ ينقسمُ إلى الجوهرِ وإلى سائرِ المقولاتِ، وينقسمُ أيضاً إلى القوةِ والفعلِ، وذلكَ أنَّ الموجودَ منهُ ما هوَ بالقوةِ ومنهُ ما هوَ بالتمامِ والفعلِ، وكُنَّا قدْ تكلَّمْنا على الجوهرِ، فقدْ ينبغي أنْ نتكلمَ أيضاً في القوةِ والفعلِ، إذْ كانَ ذلكَ ممَّا ينقسمُ بهِ الموجودُ بما هوَ موجودٌ.

ثمَّ قالَ "وأولاً في القوةِ وما يقالُ إنَّها أكثرُ ذلكَ بالحقيقةِ، إلاَّ أنَّها ليستْ بنافعةٍ فيما نريدُ حينَنا هذا" يريدُ:- ولْنبدأْ أولاً بتفصيلٍ على كمْ وجهٍ يقالُ القوةُ والفعلُ، ونعرفَ الذي يقالُ منها بالحقيقةِ والذي يقالُ منها بغيرِ الحقيقةِ، بلْ على طريقِ الاستعارةِ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ "فإنَّ القوةَ والفعلَ تقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ أكثرَ ممَّا تقالُ الأشياءُ التي تقالُ بنوعِ الحركةِ فقطْ" يريدُ:- فإنَّ اسمَ القوةِ يقالُ على معانٍ أكثرَ منَ المعاني التي يقالُ عليها اسمُ القوةِ والفعلِ في الأشياءِ المتغيرةِ.

ثمَّ قالَ "ولكنْ إذا قلْنا في الفصولِ التي نفصلُ في الفعلِ يستبينُ حينئذٍ عنِ الآخرِ" يريدُ:- ولكنَّ الغرضَ منْ ذلكَ أنَّنا إذا قلْنا في فصولِ الأشياءِ الموجودةِ في الفعلِ وكيفَ ترتبُها في هذا المعنى، تبينَ لنا طبيعةُ الفصلِ الآخرِ الذي قصدْنا بالفحصِ عنْهُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢

وأما أنَّ القوةَ والعملَ بالقوةِ يقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ فقدْ فصلنا ذلكَ في مواضعَ أُخرَ، وما كانَ منْ هذهِ القوى يقالُ بنوعِ تركيبِ الاسمِ فليتركْ، فإنَّ بعضَها تقالُ بمشابهةٍ ما كما يقالُ في المساحةِ قويةٌ ولا قويةٌ بأنَّها بنوعٍ ما أوْ بأنَّها ليستْ، فأما جميعُ التي تقالُ بنسبتِها إلى صورةٍ واحدةٍ فإنَّها أوائلُ ما وتنسبُ بالقوةِ إلى بدءٍ واحدٍ، والذي هوَ ابتداءُ تغيرٍ في آخرَ بأنهُ آخرُ، فإنَّ قوةَ الانفعالِ هيَ في المنفعلِ بعينهِ ابتداءُ تغيرِ منفعلٍ منْ شيءٍ آخرَ بأنهُ آخرُ، وأما القنيةُ فإنَّها قوةٌ لا تنفعلُ إلى الذي هوَ أردى أوْ إلى الفسادِ منْ شيءٍ آخرَ بأنهُ آخرُ منْ أولِ مغيرٍ، فإنَّ لجميعِ هذهِ الحدودِ كلمةَ القوةِ الأولى، وأيضاً تقالُ هذهِ قوى إما لأنَّها تفعلُ فقطْ وإما لأنَّها تنفعلُ وإما بنوعِ الجودةِ حتى إنهُ في كلمِ هذهِ أيضاً كلمُ القوى الأولِ بنوعٍ ما، فبينٌ أنهُ ربما أمكنَ أنْ يكونَ الفعلُ والانفعالُ كالقوةِ الواحدةِ، فإنهُ يقالُ إنَّ القوةَ للذي لهُ قوةُ الانفعالِ وللآخرِ بهِ، وربما كانتْ كأخرى فإنَّ بعضَها في المنفعلِ فإنَّ المنفعلَ ينفعلُ لأنَّ لهُ ابتداءً ما ولأنَّ العنصرَ ابتداءٌ أيضاً ولذلكَ آخرَ منْ آخرَ، فإنهُ إما الدسمُ فيحترقُ وإما المؤاتى بنوعٍ ما يرفضُ وسائرُ الآخرِ مثلُ ذلكَ، ومنها في الفاعلِ مثلُ النجارِ والبناءِ فإنَّ بعضَها في النجرِ والأخرى التي للبناءِ ولذلكَ هما معاً، وليسَ شيءٌ ينفعلُ بذاتهِ لأنهُ واحدٌ وليسَ شيءٌ غيرهُ، فإنَّ لا قوةَ ولا قوةَ لهُ، والذي هوَ ضدٌّ لمثلِ هذهِ القوةِ هوَ عدمٌ، فإذاً القوةُ لشيءٍ واحدٍ وشيءٌ واحدٍ لا يقوى.

ترجمة حديثة: لقد حددنا في مواضع أخرى أن "القوة" و"القدرة"" تُقال على أنحاء عدة. ولكن، لنُغفل من هذه ما يُطلق عليه اسم "قوة" باشتراك الاسم [أي بالمعنى المجازي]. فبعضها يُقال على سبيل مشابهة ما، كما نقول في الهندسة عن الأشياء "الممكنة" و"المستحيلة" لأنها توجد أو لا توجد على نحو ما.

أما كل القوى التي ترجع إلى صورة واحدة، فإنها تُنسب إلى قوة أولى واحدة، وهي "مبدأ التغيّر في شيء آخر، من حيث هو آخر". فمنها قوة "الانفعال"، وهي في المنفعل نفسه مبدأ تغيّر انفعالي من قِبَل آخر، من حيث هو آخر. ومنها "مَلَكة عدم الانفعال"، التي هي مبدأ التغيّر نحو الأسوأ والفساد، والذي يكون من آخر، من حيث هو آخر. ففي كل هذه التعريفات يكمن معنى القوة الأولى.

وأيضاً، تُقال هذه القوى إما للفعل فقط، أو للانفعال، أو للفعل على نحو جيد. ولهذا، فإن معاني القوى الأولى توجد أيضاً في معاني هذه القوى بنحو ما. فمن الواضح إذن أن قوة الفعل وقوة الانفعال هما قوة واحدة من وجه ما (فالشيء قادر لأنه هو نفسه يملك قوة الانفعال، ولأن شيئاً آخر ينفعل به)، وهما مختلفتان من وجه آخر. فهذه [قوة الانفعال] تكون في المنفعل، لأنه يملك مبدأً ما، ولأن المادة مبدأ ما، فإنه ينفعل بما ينفعل، وشيء آخر ينفعل بشيء آخر. فالشيء الدسم قابل للاحتراق، والشيء اللين قابل للانضغاط، وهكذا دواليك. أما تلك [قوة الفعل] فتكون في الفاعل، كالحارّ وقوة البناء، فهذه في المُسخِّن، وتلك في البنّاء. ولهذا السبب، لا شيء مما هو طبيعي مجبول على شيء ينفعل بنفسه من ذاته، لأنه واحد وليس شيئاً آخر.

وأما "العجز"، والعاجز، وما هو ضد هذه القوة، فهو "عَدَمٌ" لها. ولهذا فإن لكل قوة، من الجهة نفسها، يوجد عجز عنها.

التّفْسيرُ

قولهُ: "وأما أنَّ القوةَ والعملَ بالقوةِ يقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ فقدْ فصلنا ذلكَ في مواضعَ أُخرَ"؛ يريدُ:- وأما قولنا إنَّ في الشيءِ قوةً على أنْ يقبلَ أمراً وفي الشيءِ قوةً على أنْ يفعلَ أمراً وأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ فقدْ فصلنا ذلكَ حيثُ فصلنا على كَمْ نوعٍ تقالُ القوى المنفعلةُ والقوى الفاعلةُ، وذلكَ موجودٌ في الخامسةِ منْ هذا الكتابِ.

وقولهُ: "وما كانَ منْ هذهِ القوى يقالُ بنوعِ تركيبِ الاسمِ فليتركْ فإنَّ بعضَها تقالُ بمشابهةٍ ما كما يقالُ في المساحةِ قويةٌ ولا قويةٌ بأنَّها بنوعٍ ما أوْ بأنَّها سببٌ"؛ يريدُ:- بتركيبِ الاسمِ الاستعارةَ، وذلكَ أنَّ المستعيرَ فقدْ ركبَ على الشيءِ اسماً لمْ يكنْ لهُ فكأنهُ قالَ وأما التي يقالُ عليها اسمُ القوةِ باستعارةٍ فبعضِها يقالُ بطريقِ التشبيهِ مثلَ ما يقالُ في صناعةِ الهندسةِ إنَّ خطاً كذا يقوى على سطحِ كذا، مثلَ قولِهمْ إنَّ خطَّ القطرِ يقوى على مربعي الضلعينِ، يريدونَ بهِ أنَّ مربعَ خطِّ القطرِ مساوٍ لمربعي الضلعينِ، وإنَّما قيلَ ذلكَ فيهِ لأنَّ الخطَّ هوَ بالقوةِ مربعٌ لكنَّ خروجَهُ منْ القوةِ إلى الفعلِ ليسَ بتغيرٍ ولا منْ قبلِ محركٍ، فلذلكَ قيلَ فيهِ قوةٌ على جهةِ التشبيهِ وهوَ الذي أرادَهُ بقولهِ بأنَّها بنوعٍ ما أيْ وإنَّما قيلَ في الخطوطِ والسطوحِ إنَّ فيها قوى أوْ لا قوى لأنَّها تشبهُ القوةَ بنوعٍ ما.

وقولهُ: "أوْ بأنَّها سببٌ" يريدُ:- إنَّ هذا الاسمَ إنَّما يستعارُ للأشياءِ إما لشبهٍ بينَ الشيءِ المستعارِ والمستعارِ منهُ وإما لأنهُ منهُ بسببٍ منْ الأسبابِ.

ولما ذكرَ النحو الذي يقالُ عليه اسمُ القوةِ باستعارةٍ ذكرَ النحو الذي يقالُ عليه بالحقيقةِ، فقالَ: "فأما جميعُ التي تقالُ بنسبتِها إلى صورةٍ واحدةٍ فإنَّها أوائلُ ما وتنسبُ بالقوةِ إلى بدءٍ واحدٍ"، يريدُ:- فأما جميعُ التي يقالُ عليها اسمُ القوةِ بنسبتِها إلى قوةٍ واحدةٍ هيَ السببُ في سائرِها فإنَّ هذهِ القوى هيَ أوائلُ ومبادئُ للموجوداتِ الكائنةِ الفاسدةِ، وهيَ منسوبةٌ إلى قوةٍ واحدةٍ هيَ المبدأُ لجميعِها.

ولما ذكرَ التي يقالُ عليها اسمُ القوةِ بالتحقيقِ وفصلَها منْ التي يقالُ عليها باستعارةٍ رسمَ قوةَ الفعلِ والانفعالِ، فقالَ: "والذي هوَ ابتداءُ تغيرٍ في آخرَ بأنهُ آخرُ"، يريدُ:- والقوةَ الفاعلةَ هيَ التي هيَ مبدأُ تغيرٍ في شيءٍ آخرَ بما هوَ آخرُ لا في نفسهِ إذْ كانَ منْ المعروفِ بنفسهِ أنهُ لا يفعلُ شيءٌ في نفسهِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ قوةَ الانفعالِ هيَ في المنفعلِ بعينهِ ابتداءُ تغيرٍ منفعلٍ منْ شيءٍ آخرَ بأنهُ آخرُ"، يريدُ:- ولذلكَ كانتْ القوةُ المنفعلةُ هيَ التي تقبلُ التغيرَ في ذاتِها منْ آخرَ منْ جهةِ ما هوَ آخرُ إذْ كانَ أيضاً منْ المعروفِ بنفسهِ أنَّ الشيءَ لا ينفعلُ منْ نفسهِ.

ولما رسمَ القوةَ الفاعلةَ التي منْ قبلِ الصورةِ والقوةَ المنفعلةَ وهيَ التي منْ قبلِ المادةِ، قالَ: "وأمَّا القنيةُ فإنها قوَّةٌ لا تنفعلُ إلى الذي هوَ أردى أو إلى الفسادِ من شيءٍ آخرَ بأنهُ آخرُ من أوَّلِ مغيّرٍ، يعني بالقوةِ الصُّورةَ"، يريدُ: أنَّ الصُّورةَ لا تنفعلُ بما هيَ صورةٌ من مبدإٍ مغيّرٍ بالذَّاتِ، وإنمَا تنفعلُ بالعرَضِ، ولذلكَ يكونُ التغيُّرُ لها ليسَ تغيُّراً أوَّلاً بل من جهةِ ما هيَ صورةٌ في منفعلٍ وهيَ المادَّةُ، ولذلكَ الصُّورُ التي ليسَت في موادَّ فليسَ تنفعلُ أصلاً لا بالذَّاتِ ولا بالعرَضِ، وإنمَا قالَ: "إلى الذي هوَ أردى أو إلى الفسادِ" لأنَّ كلَّ منفعلٍ إنمَا ينفعلُ إلى

الأردَى أو إلى الفسَادِ، كمَا قالَ: "أو إلى الفسَادِ من شيءٍ آخَرَ بأنهُ آخَرُ" أي ليسَ ينفعِلُ شيءٌ من ذاتِهِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ لجميعِ هذهِ الحدودِ كلمَةَ القوَّةِ الأولَى"، يريدُ: وإنمَا كانَت هذهِ القوَى غيرَ مقولةٍ باشتراكِ الاسمِ لأنَّ في كلهَا حدَّ القوَّةِ الأولَى، يريدُ: أنهُ إذا تؤُمِّلَ أمرُ هذهِ القوَى في كلا الجِنسَينِ يُرَى أنهَا تُنسَبُ إلى القوَّةِ الأولَى، وذلكَ أنَّ كلَّ قوَّةٍ منفعلَةٍ فإنَّ حدَّ القوَّةِ الأولَى مأخوذٌ فيهَا وهيَ المادَّةُ الأولَى، وكذلكَ كلَّ قوَّةٍ فاعلَةٍ فإنَّ حدَّ القوَّةِ الأولَى مأخوذٌ في حدِّهَا فعلَ الصُّورَةِ الأولَى وهيَ البريئَةُ من الهيُولَى.

ولمَّا حدَّ القوَى الفاعلَةَ والمنفعلَةَ قالَ: "وأيضاً تُقَالُ هذهِ قوًى إمَّا لأنهَا تفعَلُ فقط وإمَّا لأنهَا تنفعِلُ فقط وإمَّا بنوعِ الجودَةِ حتَّى إنهُ في كلِ هذهِ أيضاً كلُ القوَى الأولِ بنوعٍ مَا"، يريدُ: وأيضاً فإنَّ اسمَ القوَّةِ يُقَالُ علَى القوَى الفاعلَةِ ويُقَالُ علَى القوَى المنفعلَةِ ويُقَالُ علَى الفاعلَةِ الجيِّدَةِ الفعلِ، وكذلكَ يُقَالُ علَى القوَى المنفعلَةِ الجيِّدَةِ الانفعَالِ، وهذهِ أيضاً يؤخَذُ في حدودِهَا حدُّ القوَّةِ الأولَى، وذلكَ أنَّ القوَّةَ الجيِّدَةَ بإطلاقٍ هيَ التي هيَ مبدأُ هذهِ القوَى.

وقولُهُ: "فبيِّنٌ أنهُ ربمَا أمكنَ أن يكونَ الفعلُ والانفعَالُ كالقوَّةِ الواحدَةِ، فإنهُ يُقَالُ إنَّ القوَّةَ للذي لهُ قوَّةُ الانفعَالِ وللآخَرِ بهِ"، يريدُ: وربمَا أمكنَ أن تكونَ القوَى الفاعلَةُ والمنفعلَةُ عنهَا في شيءٍ واحدٍ بعينِهِ، فإنهُ قد يظَنُّ أنَّ القوَّةَ التي للآخَرِ وهيَ القوَّةُ التي في الفاعلِ هيَ التي في الذي لهُ قوَّةُ الانفعَالِ مثلَ المتحرِّكِ في المكانِ بذاتِهِ، وأمَّا الاستحالَةُ والتكوُّنُ فقد يظَنُّ أنهُ يجبُ أن يكونَ مبدأُ الفعلِ فيهَا في موضوعٍ غيرِ موضوعِ القوَّةِ المنفعلَةِ.

ثمَّ قالَ: "وربمَا كانَت كأخرَى فإنَّ بعضَهَا في المنفعِلِ"، يريدُ: وربمَا كانَت قوَّةُ الفاعلِ في شيءٍ آخَرَ غيرِ الذي فيهِ قوَّةُ الانفعَالِ، فإنَّ بعضَ الأشيَاءِ تكونُ الفاعلَةُ فيهَا في المنفعِلِ نفسِهِ وبعضَهَا في غيرِهِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ المنفعِلَ ينفعِلُ بأنَّ لهُ مبدأً مَا"، يريدُ: فإنَّ المنفعِلَ ينفعِلُ من حيثُ لهُ مبدأٌ مغايرٌ لهُ يخرجُهُ من القوَّةِ إلى الفعلِ، يريدُ: وليسَ من شرطِ هذا المبدأ أن يكونَ في موضوعٍ مغايرٍ للموضوعِ الذي فيهِ قوَّةُ الانفعَالِ بالمكانِ.

ثمَّ قالَ: "ولأنَّ العنصرَ ابتداءً أيضاً ولذلكَ ينفعِلُ آخَرُ من آخَرَ، فإنهُ إمَّا الدَّسِمُ فيحترِقُ وإمَّا المؤاتِي بنوعٍ مَا فيُرفَضُ"، يريدُ: ولأنَّ العنصرَ أيضاً مبدأُ الانفعَالِ وجبَ أن يكونَ شيءٌ عن شيءٍ مثلَ تكوُّنِ النَّارِ من الأدهَانِ والأشيَاءِ الدَّسِمَةِ وانحلالِ أجزَاءِ الشيءِ المؤاتِي إلى ما إليهِ ينحلُّ.

وقولُهُ: "ومنْهَا في الفاعلِ مثلَ النَّجَّارِ والبنَّاءِ"، يريدُ: إنَّ القوَّةَ الفاعلَةَ منهَا ما هيَ في المنفعِلِ نفسِهِ ومنهَا في الفاعلِ مثلَ النِّجَارَةِ في النَّجَّارِ وصناعَةِ البنَاءِ في البنَّاءِ.

وقولُهُ: "وبعضَهَا في النَّجرِ والأخرَى التي للبنَاءِ"، يريدُ: فإنَّ فعلَ صناعَةِ النِّجَارَةِ هوَ في النَّجرِ وفعلَ صناعَةِ البنَاءِ هوَ في أن يبنِيَ.

وقولُهُ: "ولذلكَ هما معاً"، يريدُ: ولكونِ القوَى الفاعلَةِ بعضُهَا في الفاعلِ وجبَ أن لا يفعَلَ الفاعلُ شيئاً حتَّى يكونَ هوَ والمنفعِلُ معاً أي في مكانٍ واحدٍ.

وقولُهُ: "وليسَ شيءٌ ينفعِلُ بذاتِهِ لأنهُ واحدٌ وليسَ شيءٌ غيرَهُ"، يريدُ: وليسَ يوجدُ شيءٌ ينفعِلُ من ذاتِهِ من جهةِ ما هوَ شيءٌ واحدٌ وليسَ هنالكَ شيءٌ آخَرُ من قبلِهِ يغيِّرُ، لأنهُ لو كانَ ذلكَ لكانَ الشيءُ بالقوَّةِ من حيثُ هوَ بالفعلِ، وإنمَا أرادَ أن يعلِمَ أنَّ البسيطَ ليسَ فيهِ قوَّةٌ أصلاً وأنَّ الذي فيهِ قوَّةٌ مركَّبٌ.

وقولُهُ: "فإنَّ لا قوَّةَ ولا قوَّةَ لهُ والذي هوَ ضدُّ مثلِ هذهِ القوَّةِ هوَ عدَمٌ"، يريدُ: فإنَّ قولَنَا لا قوَّةَ ليسَ هوَ شيءٌ بسيطٌ وإنمَا قولُنَا لا قوَّةَ لشيءٍ عدَمُ تلكَ القوَّةِ، وهذا الذي هوَ ضدُّ القوَّةِ هوَ عدَمٌ.

وقولُهُ: "فإذًا القوَّةُ لشيءٍ واحدٍ وشيءٌ واحدٍ لا يقوَى"، يريدُ: فإذًا القوَّةُ ولا قوَّةَ هوَ لشيءٍ مركَّبٍ.

الفصل الثالث: تمييز القوى بحسب موضوعاتها (المحال التي تقوم بها)

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣

وأما العدمُ فيقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ، فإنهُ يقالُ الذي ليسَ لهُ، والذي في طبعِهِ أن يكونَ لهُ، إما بنوعٍ كلِّيٍّ، وإما في القرنِ الذي يكونُ لهُ، وبأنهُ على ما ينبغي، مثلُ ما لا يكونُ البتةَ، أو يكونُ بنوعٍ ما، فإنَّ في بعضِ الأشياءِ التي في طبعِها أن يكونَ لها، إن لم يكنْ لها، نقولُ إنَّ هذهِ عدمتْ قسراً. ولكنْ إذ بعضُ هذهِ الأوائلِ في التي لا نفسَ لها، وبعضُها في المتنفسةِ، والنفسُ فيما لهُ كلمةٌ النفسُ أيضاً، فبينٌ أنَّ بعضَ القوى أيضاً تكونُ لا كلمةَ لها، وبعضُها مع كلمةٍ، ولذلكَ صارتْ جميعُ المهنِ والعلومِ قوىً، لأنها أوائلُ مغيرةٌ في آخرَ بأنهُ آخرُ، وجميعُ التي تكونُ مع كلمةٍ هي للأضدادِ أيضاً، ولكنْ ليسَ كأحدِها لواحدٍ، مثلُ الحارِّ للمحرِّ، وأما الطبُّ فللسقمِ والصحةِ، والعلةُ في ذلكَ أنَّ لهُ كلمةً، وأما في العلمِ فإنَّ

الكلمةَ الواحدةَ تدلُّ على الشيءِ وعلى العدمِ، إلا أنهُ ليسَ بنوعٍ واحدٍ، وربما أمكنَ أن يكونَ للاثنينِ، وربما كانَ للذي هو أكثرُ، فإذًا باضطرارٍ أن تكونَ التي مثلُ هذهِ للأضدادِ، وأن تكونَ لبعضٍ بذاتِها، ولبعضٍ لا بذاتِها، فإنَّ الكلمةَ لبعضٍ بذاتِها، ولبعضٍ بنوعٍ ما، فعلى نوعِ العرضِ أنهُ يدلُّ على الضدِّ بالسالبةِ وبالتبعيدِ، فإنَّ العدمَ الأولَ هو الضدُّ، وهذا هو تباعدُ أحدِهما، فإنَّ الأضدادَ لا تقربُ لشيءٍ واحدٍ.

ترجمة حديثة: والعَدَمُ يُقال على أنحاء شتى. فنحن نقول عن الشيء إنه "معدوم" منه إذا لم يكن له، مع أنه من شأنه أن يكون له بالطبع، سواء بشكل مطلق، أو حين يكون من شأنه بالطبع أن يكون له، أو بالكيفية التي من شأنه أن يكون له بها، مثلاً بشكل مطلق أو بأي شكل كان؛ وفي بعض الحالات، نقول عن الشيء إنه محروم من شيء ما إذا كان من شأنه بالطبع أن يملكه ولكنه لا يملكه.

وبما أن بعض هذه المبادئ موجود في الجمادات، وبعضها في الأحياء، وفي النفس، وفي ذلك الجزء من النفس الذي له عقل (الناطق)، فمن الواضح أن من القوى أيضاً ما سيكون "غير ناطق (لا عقلي)"، ومنها ما سيكون "مع العقل (ناطق)". ولهذا فإن كل الصناعات والعلوم الصانعة هي قوى، لأنها مبادئ للتغيير في آخر، من حيث هو آخر.

وكل القوى التي مع العقل هي نفسها قوى للأضداد؛ أما القوى غير الناطقة، فكل واحدة منها لفعل واحد. فالحارّ، مثلاً، هو لفعل التسخين فقط؛ أما قوة الطب، فهي للمرض والصحة معاً. والسبب في ذلك هو أن العلم عقل (أو برهان)، والعقل نفسه يوضح الشيء وعدمه (نقيضه)، إلا أنه لا يوضحهما بالطريقة

نفسها. فهو من وجه ما لكليهما، ولكن من وجه آخر هو للشيء الموجود [الإيجابي] على نحو أخص. ولهذا، فمن الضروري أن تكون هذه العلوم هي علوم للأضداد، ولكنها لهذا [الطرف الإيجابي] بذاتها، ولذاك [الطرف السلبي] ليست بذاتها. فالعقل يعرِف هذا [الطرف الإيجابي] بذاته، وأما هذا [الطرف السلبي] فيعرفه على نحو ما بالعَرَض، لأنه يوضح الضد عن طريق النفي والإزالة. فالعدم الأول هو الضد، وهذا [العدم] هو سلبٌ للآخر.

التّفْسيرُ:

لما كانَ قولُنا لا قوةَ يدلُّ على صنفٍ من أصنافِ العدمِ، وقولُنا أيضاً في الشيءِ إنَّ فيهِ قوةً على كذا إنما نقولُهُ من حيثُ هو عادمٌ للشيءِ الذي هو قويٌّ عليه، وكانَ صاحبُ هذا العلمِ هو الناظرَ في أصنافِ العدمِ، وأليقُ المواضعِ بذكرِهِ هو حيثُ يذكرُ القوةَ، أخذَ يعرفُ أنواعَ العدمِ فقالَ: "وأما العدمُ فيقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ، فإنهُ يقالُ الذي ليسَ لهُ، والذي في طبعِهِ أن يكونَ لهُ". وهذهِ القسمةُ التي ابتدأَ بها هي أولُ قسمةٍ ينقسمُ بها العدمُ، وذلكَ أنَّ كلَّ شيءٍ يتصفُ بعدمِ شيءٍ ما، فإما أن يعدمَ ما ليسَ شأنُهُ أن يوجدَ فيهِ بل في غيرِهِ، وإما أن يعدمَ ما شأنُهُ أن يوجدَ فيهِ، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "والذي في طبعِهِ أن يكونَ لهُ"، وعلى الصنفِ الأولِ دلَّ عليه بقولِهِ: "الذي ليسَ لهُ". ثم قالَ: "إما بنوعٍ كليٍّ، وإما في القرنِ الذي لهُ"؛ يريدُ: والذي عدمَ ما في طبعِهِ أن يوجدَ لهُ، إما أن يكونَ عدمَ ما شأنُهُ أن يوجدَ لهُ بإطلاقٍ، وإما ما شأنُهُ أن يوجدَ لهُ وقتاً ما، مثلُ قولِنا لا لحيةَ لهُ في الوقتِ الذي شأنُهُ أن توجدَ لهُ اللحيةُ. وقولُهُ: "وبأنهُ على ما ينبغي، مثلُ ما لا يكونُ البتةَ، أو يكونُ بنوعٍ ما"؛ يريدُ: والعدمُ الذي هو على ما ينبغي، أي المقولُ بتقديمٍ، هو أن يعدمَ ما لا يوجدُ البتةَ لهُ، أو ما يوجدُ لهُ

على الأقلِّ، وهو الذي عناهُ بقولِهِ: "أو يكونُ بنوعٍ ما". وبدلُ هذا في ترجمةٍ أخرى: "والعدمُ يقالُ على أنحاءٍ كثيرةٍ، وذلكَ أنهُ يقالُ الذي ليسَ لهُ، والذي من شأنِهِ وإن لم يوجدْ لهُ أيضاً، إما بالكليةِ، وإما حينَ ما من شأنِه، أو هكذا بمنزلةِ ما لا يكونُ أصلاً، أو بمبلغِ ما هو في الأفرادِ، وإن كانَ من شأنِهِ أن يكونَ لهُ، إذ ليسَ يوجدُ لهُ نقولُ إنهُ عدمٌ من القسرِ"، يريدُ: وإذا عدمَ الشيءُ ما شأنُهُ أن يوجدَ فيهِ في الوقتِ الذي شأنُهُ أن يوجدَ فيهِ، يقالُ إنهُ عدمٌ قسريٌّ، وهذا المعنى هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ في الترجمةِ الأولى: "فإنَّ في بعضِ الأشياءِ التي في طبعِها أن يكونَ لها، إن لم يكنْ لها، نقولُ إنَّ هذهِ عدمتْ قسراً". وقولُهُ: "ولكنْ إذ بعضُ هذهِ الأوائلِ في التي لا نفسَ لها، وبعضُها في المتنفسةِ"، يعني بالأوائلِ القوى الفاعلةَ، وذلكَ أنَّ هذهِ القوى بعضُها في ما لهُ نفسٌ، وبعضُها، كما قالَ، فيما لا نفسَ لهُ، مثلُ التسخينِ في الجسمِ الحارِّ، والتبريدِ في الجسمِ الباردِ. وقولُهُ: "والنفسُ فيما لهُ كلمةُ النفسُ"، يريدُ: والنفسُ هي موجودةٌ فيما يوجدُ لهُ الحدُّ والكلمةُ الذي هو النطقُ والإدراكُ. ثم قالَ: "فبينٌ أنَّ بعضَ القوى أيضاً تكونُ لا كلمةَ لها، وبعضُها مع كلمةٍ"، يريدُ: وإذ كانَ بيناً من أمرِ القوى الفاعلةِ أنَّ منها ما هي قوىً في أشياءَ غيرِ متنفسةٍ، ومنها ما هي قوىً في أشياءَ متنفسةٍ، وكانتْ هي التي لها إدراكٌ ونطقٌ، فبينٌ أنَّ من القوى ما يكونُ مع حدٍّ ونطقٍ، ومنها ما يكونُ دونَ حدٍّ ولا نطقٍ. ثم قالَ: "ولذلكَ صارتْ جميعُ المهنِ والعلومِ قوىً، لأنها أوائلُ مغيرةٌ في آخرَ بأنهُ آخرُ"، يريدُ: ولكونِ القوى الفاعلةِ ناطقةً، صارتْ جميعُ الصنائعِ والعلومِ العمليةِ قوىً، لأنها فاعلةٌ في غيرِها بما هو غيرٌ، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ هذا هو حدُّ القوى الفاعلةِ بإطلاقٍ.

ثم قالَ: "وجميعُ التي تكونُ معَ كلمةٍ هيَ هيَ للأضدادِ أيضاً. يريدُ:- وجميعُ القوى التي تكونُ معَ نطقٍ فهيَ تفعلُ الضدينِ. ثم قالَ: ولكنْ ليسَ كأحدهما

لواحدٍ مثلَ الحارِّ للمحرِّ وأمّا الطبُّ فالسقمُ والصحةُ"؛ يريدُ:- وهذهِ القوى التي لها نطقٌ فليسَ تفعلُ أحدَ الضدينِ فقطْ كالحالِ في القوى التي لا نطقَ لها، فإنَّ الحارَّ إنَّما يفعلُ تسخيناً فقطْ وليسَ يفعلُ الضدَّ الآخرَ الذي هوَ التبريدُ، وأمّا القوى النطقيةُ فإنَّها تفعلُ الضدينِ معاً مثلَ صناعةِ الطبِّ، فإنَّ في قوتِها أنْ تفعلَ الصحةَ والمرضَ.

ثم قالَ: "والعلةُ في ذلكَ أنَّ لهُ كلمةً، وأمّا في العلمِ فإنَّ الكلمةَ الواحدةَ تدلُّ على الشيءِ والعدمِ، إلا أنَّهُ ليسَ بنوعٍ واحدٍ"؛ يريدُ:- والعلةُ في ذلكَ أنَّ هذهِ القوى تفعلُ عنْ علمٍ، والعلمُ هوَ للضدينِ عنْ تصورٍ واحدٍ، والحدُّ لأحدِ الضدينِ إنَّما يفهمُ بالإضافةِ إلى الضدِّ الآخرِ، لكنْ ليسَ لهما ذلكَ على وتيرةٍ واحدةٍ.

ثم قالَ: "وربما أمكنَ أنْ يكونَ للاثنينِ، وربما كانَ للذي هوَ أكثرُ"؛ يريدُ:- لأنَّهُ ربما أمكنَ لبعضِ القوى أنْ تفعلَ الضدينِ، وربما كانَ فعلُها أحدَ الضدينِ على الأكثرِ.

ثم قالَ: "فإذنْ باضطرارٍ أنْ تكونَ التي مثلُ هذهِ للأضدادِ"؛ يريدُ:- لأنَّهُ إذا كانتْ هذهِ القوى إنَّما تفعلُ عنْ تصورٍ وعلمٍ، والعلمُ هوَ للضدينِ معاً، فإذنْ باضطرارٍ أنْ تكونَ تفعلُ الأضدادَ.

ثم قالَ: "وأنْ يكونَ لبعضِها بذاتِها ولبعضِها لا بذاتِها"؛ يريدُ:- وأنْ يكونَ فعلُ الضدينِ لبعضِها بالذاتِ، ولبعضِها إلى الضدِّ الواحدِ بالذاتِ والآخرِ بالعرضِ. وقولُهُ: "فعلى نوعِ العرضِ يدلُّ على الضدِّ بالسالبةِ"؛ يريدُ:- ومتى لمْ يبصرْ صاحبُ الصناعةِ منَ العدمِ إلا السلبَ فقطْ، فهوَ منْ بابِ تصورِ أحدِ الضدينِ بالعرضِ، ولذلكَ منْ حالِهِ هذهِ الحالُ فلا يتصورُ الضدَّ الحقيقيَّ، فإنَّ الضدَّ الحقيقيَّ هوَ العدمُ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: فإنَّ العدمَ الأولَ هوَ الضدُّ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤

والعلمُ قوةٌ بأنَّ لهُ كلمةً، وللنفسِ ابتداءُ حركةٍ أيضاً، فإنَّهُ إمّا المبرئُ فإنَّهُ يصنعُ برءاً فقطْ، والمحرُّ حرارةً، والمبردُ برودةً، وأمّا العالمُ فيصنعُ كليهما لأنَّ لكليهما كلمةً، لكنَّهُ ليسَ بنوعٍ واحدٍ، ولهُ في النفسِ أيضاً إذاً ابتداءُ حركةٍ، فإذنْ ستحركُ كليهما منْ ابتداءٍ واحدٍ وتجمعُها إلى شيءٍ واحدٍ، لأنَّهُ يفعلُ الأضدادَ بفعلِهِ الممكناتِ منْ غيرِ كلمةٍ، ممكناتٌ بكلمةٍ فإنَّهُ يحصرُ بابتداءٍ واحدٍ بالكلمةِ. وهذا أيضاً بيّنٌ أنَّهُ يتبعُ جودةً القوةِ، القوةُ التي للفعلِ فقطْ أوِ التي للانفعالِ، وأمّا تلكَ فليسَ تتبعُ هذهِ في كلِّ وقتٍ، فإنَّهُ مضطرٌّ أنْ يكونَ الجيدُ الفعلِ فاعلاً أيضاً، وأمّا الفاعلُ فقطْ فليسَ يكونُ جيدَ الفعلِ باضطرارٍ.

ترجمة حديثة: ولكن، لمّا كانت الأضداد لا تصدر عن المبدأ نفسه، فإن هذه القوة التي تكون مع العقل (أو الناطقة) تكون مبدأً للحركتين معاً (فالشيء المُصِحّ يفعل الصحة وحدها، والمُسخِّن يفعل السخونة، والمُبرِّد يفعل البرودة، أما العالِم فيفعل الأمرين كليهما. فالعقل هو علمٌ بالأمرين، ولكن ليس على نحو واحد، بل في النفس التي هي مبدأ الحركة)، فإنه [صاحب القوة الناطقة] سيحرّك إلى الأمرين كليهما من المبدأ الواحد نفسه، رابطاً إياهما بشيء واحد. ولهذا، فإن ما له قوة مع العقل يفعل الأضداد، خلافاً لما له قوة بغير عقل. ذلك أن العقل مبدأ واحد يشتمل على المعرفة [بالضدين]. ومن البيّن أيضاً أن القدرة على الفعل بإحسان تتبعها القدرة على الفعل فقط، ولكن ليس العكس دائماً.

فالذي يفعل بإحسان، من الضروري أن يكون فاعلاً أيضاً، أما الذي يفعل فقط، فليس من الضروري أن يفعل بإحسان.

التّفسيرُ:

قولهُ: "والعلمُ قوةٌ بأنَّ لهُ كلمةً"، يريدُ: والعلمُ هوَ قوةٌ فاعلةٌ من جهةِ ما لهُ حدٌّ، أيْ من جهةِ ما لهُ صورةٌ، وبدلَ هذا في ترجمةٍ أخرى: "والعلمُ هوَ قوةٌ من قبلِ أنهُ مقتنٍ كلمةً ما".

وقولهُ: "وللنفسِ ابتداءُ حركةٍ أيضاً، أمّا البرءُ فإنهُ يصنعُ برءاً فقط، والحرارةُ حرارةً، والبرودةُ برودةً"، يريدُ: وفي النفسِ أيضاً مبدأُ حركاتٍ سوى الحركةِ عن العلمِ، وذلكَ المبدأُ إنّما يصنعُ أحدَ الضدينِ فقط. مثالُ ذلكَ: إنَّ القوةَ المبرئةَ النفسانيةَ إنّما تفعلُ البرءَ فقط، مثلَ ما تفعلُ الحرارةُ حرارةً، والبرودةُ برودةً. وبدلَ هذا في ترجمةٍ أخرى: "وللنفسِ ابتداءُ حركةٍ أيضاً، فإنهُ إمّا البرءُ فإنهُ يصنعُ برءاً، والحرارةُ حرارةً، والبرودةُ برودةً".

وقولهُ: "وأمّا العالمُ فيصنعُ كليهما لأنَّ لكيليهما كلمةً، لكنهُ ليسَ بنوعٍ واحدٍ، ولهُ في النفسِ ابتداءُ حركةٍ"، يريدُ: وأمّا العالمُ فيصنعُ الضدينِ، لأنَّ الضدينِ عندهُ هما معانٍ معقولةٌ بظنٍ. ولذلكَ ليسَ يوجدُ في النفسِ مبدأُ التحريكِ إذا حرّكتْ عن التصورِ بالفعلِ، أو تحرّكتْ عن تحريكِ النطقِ بنحوٍ واحدٍ، يريدُ: إنّها إذا تحرّكتْ عن النطقِ فعلتْ الضدينِ، وإذا تحرّكتْ لا عن قوةِ النطقِ فعلتْ أحدَ الضدينِ فقط، وهذا كأنهُ أبينُ في ترجمةٍ أخرى، وهوَ قولهُ: "وليسَ على مثالٍ واحدٍ يوجدُ لهما الحركةُ".

وقولهُ: "فإذاً ستحركُ كليهما من ابتداءٍ واحدٍ وتجمعها إلى شيءٍ واحدٍ"، يريدُ: فإذنِ النفسُ إذا حرّكتِ الضدينِ عن النطقِ، فإنّها تحرّكُ كليهما عن مبدأٍ واحدٍ، إذْ قدْ جمعتِ الضدينِ في التصورِ في شيءٍ واحدٍ، أيْ إنَّ علمها واحدٌ. وبدلَ هذا في الترجمةِ الأخرى: "ولذلكَ تحرّكُ وتجمعُ إليهِ كليهما من مبدأٍ واحدٍ بعينهِ".

ثمَّ قالَ في الترجمةِ الأولى: "فإنهُ يفعلُ الأضدادَ بفعلهِ الممكناتِ، من غيرِ كلمةٍ ممكناتٍ بكلمةٍ، فإنهُ يخصُّ بابتداءٍ واحدٍ بالكلمةِ"، يريدُ: إنَّ العالمَ يفعلُ الأضدادَ لأنهُ يصيرُ الأشياءَ التي هيَ ممكنةٌ من غيرِ نطقٍ ممكناتِ الوجودِ بنطقٍ. مثالُ ذلكَ: يصيرُ البرءُ الممكنُ عن الطبيعةِ ممكنَ الوجودِ عن النطقِ وعلى صناعةِ الطبِ. وفي الترجمةِ الثانيةِ بدلَ هذا: "ولهذا لتلكَ التي بتوسطِ الكلمةِ يمكنها أنْ تفعلَ الأضدادَ التي من غيرِ كلمةٍ".

وقولهُ: "فإنهُ يخصُّ بابتداءٍ واحدٍ بالكلمةِ"، يريدُ: فإنَّ العالمَ يحرّكُ الضدَّ الذي يريدُ أنْ يصنعهُ بالمبدأِ الخاصِ، وهيَ الكلمةُ التي تخصّهُ. وبدلَ هذا في الترجمةِ الأخرى: "وهذا واحدٌ يشملُ مبدأَ الكلمةِ".

ثمَّ قالَ: "وهذا أيضاً بيّنٌ أنهُ يتبعُ جودةَ القوةِ، القوةُ التي للفعلِ فقط والتي للانفعالِ، وأمّا تلكَ فليسَ تتبعُ هذهِ في كلِّ وقتٍ"، يريدُ: وهوَ بيّنٌ إنَّ الفعلَ والانفعالَ يتبعهما جودةُ الفعلِ والانفعالِ، يعني إنَّ كلَّ جيدِ الفعلِ فهو فاعلٌ، وكلَّ جيدِ الانفعالِ فهو منفعلٌ، وليسَ ينعكسُ هذا حتى يكونَ كلُّ فاعلٍ جيدَ الفعلِ، ولا كلُّ منفعلٍ جيدَ الانفعالِ. وهذا هوَ الذي أرادَ بقولهِ: "فإنهُ مضطرٌ أنْ يكونَ مجيدَ الفعلِ فاعلاً أيضاً، وأمّا الفاعلُ فليسَ يكونُ مجيدَ الفعلِ باضطرارٍ".

الفصل الرابع: الرد على من ينكر القوة إلا عندما يكون الشيء بالفعل

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ه

ومنَ الناسِ مثلُ غاريقونَ منْ يقولُ إنَّ القوةَ عندَ الفعلِ فقط، مثلُ بناءٍ، وإنَّ الذي لا يبني ليسَ لهُ قوةُ البناءِ، بلِ الذي يبني وقتَ البناءِ، وكذلكَ في سائرِ الأشياءِ. وليسَ يعسرُ أنْ يعلمَ ما يلحقُ هؤلاءِ منَ المحالِ، فإنهُ بيّنٌ إذنْ أنهُ لا يكونُ بنّاءٌ إذا لمْ يكنْ بانياً، فإنَّ أنيةَ البناءِ هيَ أنيةٌ لإمكانِ البناءِ، وكذلكَ في سائرِ المهنِ. فإنهُ إنْ كانَ لا يمكنُ أنْ تكونَ هذهِ المهنُ في وقتٍ ما فيمنْ لمْ تذهبْ عنه في وقتٍ ما، إمّا بنسيانٍ، وإمّا بآفةٍ، وإمّا بزمانٍ، فإنهُ لا تذهبُ المهنةُ إذا بطلَ عندَ فناءِ الشيءِ، بلْ هيَ أبداً، وإنْ أخذَ فيهِ بنوعٍ ما هيَ منْ ساعتهِ. ويكونُ شبيهٌ بهذا القولِ في الأشياءِ التي هيَ غيرُ متنفسةٍ، فإنهُ لا يكونُ لا حارٌ ولا باردٌ ولا حلوٌ ولا محسوسٌ منْ غيرِ ذواتِ الحسِ. فإذاً يعرضُ لهمْ أنْ يقولوا بقولِ إفراطاغورسَ. وأيضاً فليسَ يكونُ لشيءٍ منَ الأشياءِ حسٌّ البتةَ ما لمْ يكنْ يحسُّ أو يفعلُ. فإنْ كانَ الأعمى هوَ الذي ليسَ لهُ بصرٌ في الوقتِ الذي في طبعهِ أنْ يكونَ لهُ بصرٌ، وهوَ أيضاً ذو طبعٍ وهويةٍ، فإذاً سيكونونَ همْ بأعيانهمْ عمياً مراراً كثيرةً في يومٍ واحدٍ، وصماً أيضاً.

ترجمة حديثة: وهناك أناس، مثل الميجاريين، يقولون إن الشيء لا يقدر [على الفعل] إلا حين يفعل، وأما حين لا يفعل، فلا يقدر. ومثال ذلك أن من

لا يبني لا يقدر على البناء، بل البنّاء هو من يقدر حين يبني. وكذلك الأمر في سائر الأمور. وليس من العسير أن نرى ما يترتب على أقوالهم من لوازم فاسدة. فمن الواضح أن [البنّاء] لن يكون بنّاءً إذا لم يكن يبني، لأن كون المرء بنّاءً هو في قدرته على البناء. والأمر نفسه يصدق على سائر الصنائع. فإذا كان من المستحيل امتلاك مثل هذه الصنائع إلا بعد تعلمها واكتسابها، واستحالة عدم امتلاكها إلا بفقدانها في وقت ما (إما بنسيان، أو بآفة ما، أو بمرور الزمن، لا بفساد الشيء نفسه، إذ هو باقٍ دائماً)، فإنه [بحسب قولهم] متى توقف [البنّاء] عن الفعل، سيفقد صنعته. وكيف سيبني من جديد بعد ذلك مباشرة، وهو يتلقى [الصنعة] من جديد؟ والأمر نفسه في غير الحَيّ. فلن يكون هناك باردٌ ولا حارٌّ، ولا حُلوٌ، ولا أي محسوس على الإطلاق، إن لم يكن هناك من يحسّ به. ولهذا، سيلزمهم أن يقولوا برأي بروتاغوراس. بل ولن يكون هناك حسٌّ في أي شيء، إن لم يكن يَحُسُّ أو يعمل. فإذا كان الأعمى هو من لا بصر له، مع كونه بالطبع قابلاً له، وفي الوقت الذي هو قابل له، وبالكيفية التي هو قابل له بالطبع، فإنهم [بحسب قولهم] سيكونون في اليوم الواحد عُمياناً وصُمّاً مراراً وتكراراً.

التّفْسيرُ

لما تكلَّمَ على كَمْ وجهٍ تُقالُ القوى، وأنَّها تُقالُ على الفاعلةِ والمنفعلةِ، ورسمَها، وعددَ أصنافِ القوى الفاعلةِ، وبيَّنَ الفرقَ بينَها وبينَ الناطقةِ منها وغيرِ الناطقةِ، يريدُ أنْ يتكلَّمَ معَ مَنْ ينكرُ وجودَ القوى، وهمُ الذينَ ينكرونَ الممكنَ، وذلكَ أنَّ الذي يتكلَّمُ معَ هؤلاءِ هوَ صاحبُ هذا العلمِ إذْ كانَ هذا الرأيُ منْ جنسِ آراءِ السفسطائيينَ.

فقالَ: "ومنَ الناسِ مثلُ غاريقونَ مَنْ يقولُ إنَّ القوةَ عندَ الفعلِ فقطْ"؛ يريدُ:- ومنَ الناسِ مَنْ ينكرُ وجودَ القوةِ المتقدمةِ بالزمانِ على الشيءِ الذي هيَ قويةٌ عليه، ويقولُ إنَّ القوةَ والشيءَ الذي توجدُ قويةً عليه يوجدانِ معاً، وهذا يلزمُ عنهُ ألا تكونَ قوةٌ أصلاً؛ لأنَّ القوةَ مقابلةٌ للفعلِ، وليسَ يمكنُ أنْ يوجدا معاً، وهذا القولُ ينتحلُهُ الآنَ الأشعريونَ منْ أهلِ ملَّتِنا، وهوَ قولٌ مخالفٌ لطباعِ الإنسانِ في اعتقاداتِهِ وفي أعمالِهِ.

ثمَّ أتى بالمثالِ في ذلكَ فقالَ: "مثلُ بناءٍ، وأنَّ الذي لا يبني ليسَ لهُ قوةُ البناءِ، بلِ الذي يبني وقتَ البناءِ"؛ يريدُ:- أنَّهمْ كانوا يعتقدونَ أنَّ القوةَ على البناءِ هيَ معَ البناءِ، وأنَّ البناءَ في حينِ ما لا يبني ليسَ لهُ قوةٌ على البناءِ؛ لأنَّهُ إنَّما توجدُ لهُ القوةُ على البناءِ في وقتِ البناءِ.

وقولُهُ: "وكذلكَ في سائرِ الأشياءِ"؛ يريدُ:- وكذلكَ كانوا يقولونَ في سائرِ القوى، أيْ إنَّها لا تتقدَّمُ ما هيَ قويةٌ عليه بالزمانِ.

ولما ذكرَ هذا الرأيَ قالَ: "وليسَ يعسرُ أنْ يُعلمَ ما يلحقُ هؤلاءِ منَ المحالِ".

ثمَّ أخذَ يذكرُ المحالاتِ اللازمةَ لهمْ فقالَ: "فإنَّهُ بيِّنٌ إذاً أنَّهُ لا يكونُ بناءٌ إذا لمْ يكنْ بانياً"؛ يريدُ:- وأولُ ما يلزمُهمْ أنَّهُ لا يصدقُ على البناءِ أنَّهُ بناءٌ إذا لمْ يكنْ يبني، وذلكَ في غايةِ الشناعةِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ أنيَّةَ البناءِ هيَ أنيَّةُ لا إمكانِ البناءِ" يريدُ:- وإذا كانَ البناءُ حينَ ما لا يبني ليسَ فيهِ إمكانُ أنْ يبني، فإنَّ صورةَ البناءِ التي هيَ مهنةُ البناءِ هيَ بعينِها عدمُ إمكانِ البناءِ، أعني أنَّهُ يلزمُ أنَّ البناءَ إنَّما سُمِّيَ بناءً في حينِ ما لا يبني بما فيهِ منْ عدمِ إمكانِ البناءِ، فيكونُ لا فرقَ بينَ مَنْ عندَهُ مهنةُ البناءِ في حينِ ما لا يبني ومَنْ ليستْ عندَهُ.

وقولُهُ: "وكذلكَ في سائرِ المهنِ"، يريدُ:- أنَّهُ يلزمُ في سائرِ المهنِ أنْ يكونَ جوهرُ الصناعةِ هوَ عدمَ فعلِها، وذلكَ غايةُ الاستحالةِ.

ثمَّ زادَ هذا المعنى إيضاحاً فقالَ: "فإنَّهُ إنْ كانَ لا يمكنُ أنْ تكونَ هذهِ المهنُ في وقتِ ما فيمنْ لمْ تذهبْ عنهُ إمَّا بنسيانٍ وإمَّا بآفةٍ وإمَّا بزمانٍ، فإنَّهُ لا تذهبُ المهنةُ عندَ فناءِ الشيءِ"، يريدُ:- فإنَّهُ إنْ لمْ تكنْ هذهِ المهنةُ موجودةً في الذينَ لهمُ المهنُ في وقتِ ما لا يفعلونَ، منْ غيرِ أنْ يطرأَ عليهم شيءٌ يفسدُ المهنةَ، إمَّا نسيانٌ يكونُ لآفةٍ وإمَّا لطولِ مرضٍ، فسيجبُ ضرورةً أنْ تفسدَ عندَ الفراغِ منَ الفعلِ، وهوَ بيِّنٌ أنَّهُ لا تذهبُ المهنةُ ولا تفسدُ عندَ الفراغِ منَ الشيءِ المهنيِّ، إلا أنَّهُ حذفَ التالي وأتى بمقابلِهِ، وأرادَ بقولِهِ "عندَ فناءِ الشيءِ" الفراغَ منهُ.

ثمَّ قالَ: "ويكونُ شبيهٌ بهذا القولِ في الأشياءِ التي هيَ غيرُ متنفّسةٍ، فإنَّهُ لا يكونُ لا حارٌّ ولا باردٌ ولا حلوٌ ولا محسوسٌ منْ غيرِ ذواتِ الحسِّ"، يريدُ:- ويلزمُ مثلُ هذا في الأشياءِ الغيرِ متنفّسةٍ متى وضعنا أنَّهُ لا قوةَ فيها قبلَ أنْ تفعلَ، أيْ يلزمُ ألا يكونَ ههنا شيءٌ باردٌ ولا حارٌّ، وبالجملةِ ملموسٌ قبلَ أنْ يُحسَّ بحاسةِ اللمسِ، ولا مطعومٌ لا حلوٌ ولا مرٌّ قبلَ أنْ يُذاقَ، وبالجملةِ ألا يوجدَ محسوسٌ قبلَ أنْ يُحسَّ، فلا يوجدُ شيءٌ منْ هذا كلِّهِ دونَ أنْ يوجدَ الحيوانُ، لا بالقوةِ ولا بالفعلِ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً يعرضُ لهمْ أنْ يقولوا بقولِ إفراطغورسَ"، يريدُ:- السفسطائيَّ المشهورَ.

ثمَّ أتى بمحالٍ آخرَ لازمٍ لهمْ غيرِ المحالاتِ المتقدمةِ فقالَ: "وأيضاً فليسَ يكونُ لشيءٍ منَ الأشياءِ حسٌّ البتةَ ما لمْ يكنْ يحسُّ أوْ يفعلُ". وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ

الحاسَّ إذا لَمْ يحسَّ فهو حاسٌّ بالقوةِ، فإذا انتفتِ القوةُ لزمَ ألا يكونَ الحيوانُ حيواناً إلا في وقتِ إحساسِهِ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانَ الأعمى هوَ الذي ليسَ لهُ بصرٌ في الوقتِ الذي في طبعِهِ أنْ يكونَ لهُ بصرٌ، وهوَ أيضاً ذو طبعٍ وهويةٍ، فإذاً سيكونونَ همْ بأعيانِهِمْ عمياً مراراً كثيرةً في يومٍ واحدٍ"؛ يريدُ:- فإنْ كانَ الأعمى هوَ الذي ليسَ لهُ بصرٌ في الوقتِ الذي في طبعِهِ أنْ يوجدَ لهُ، وكانَ مَنْ لا ينظرُ إلى الشيءِ لا بصرَ لهُ في حينِ الوقتِ الذي في طبعِهِ أنْ يوجدَ لهُ، على أنَّهُ قدْ فقدَ ما شأنُهُ أنْ يوجدَ لهُ في ذلكَ الوقتِ، فسيكونُ الإنسانُ أعمى عندما لا ينظرُ إلى الشيءِ، فيكونُ الرجلُ الواحدُ بعينِهِ أعمى وبصيراً مراراً كثيرةً في يومٍ واحدٍ.

وقولُهُ: "وهوَ أيضاً ذو طبعٍ وهويةٍ"؛ يريدُ:- والذي لا يبصرُ عندهمْ قدْ عدمَ ما هوَ لهُ بالطبعِ في وقتٍ ما لا يبصرُ، وذلكَ العدمُ بهِ موجودٌ كالحالِ في الأعمى؛ فإنهُ قدْ عدمَ ما هوَ لهُ بالطبعِ في الوقتِ الذي شأنهُ أنْ يوجدَ لهُ. وإنما الفرقُ بينَ الأعمى وبينَ الذي لا يبصرُ في حينِ ما لا يبصرُ أنَّ الأعمى ليسَ فيهِ قوةٌ على أنْ يبصرَ، والسادُّ العينِ أوِ الذي لا ينظرُ إلى الشيءِ فيهِ قوةٌ على أنْ يبصرَ. ولذلكَ متى رفعنا القوةَ عنِ الذي لا يبصرُ في حينِ ما لا يبصرُ لزمَ أنْ يكونَ في ذلكَ الحالِ أعمى.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٦

وأيضاً إنْ كانَ الذي عدمَ القوةَ لا قوةَ لهُ، فالذي لا يكونُ لا قوةَ لهُ أنْ يكونَ. والذي يقولُ إنَّ الذي لا قوةَ لهُ أنْ يكونَ إنهُ أوْ إنهُ سيكونُ يكذبُ؛ لأنَّ

لا قوةَ لهُ هذهِ دلالتهُ. فإذنْ هذهِ الأقاويلُ تنفي الحركةَ أيضاً والتكونَ، وسيكونُ القائمُ قائماً أبداً، والقاعدُ قاعداً أبداً، لأنهُ إنْ كانَ قاعداً لا يقومُ، وذلكَ أنهُ لا قوةَ لهُ على النهوضِ. فإنْ كانَ غيرَ ممكنٍ أنْ تقالَ هذهِ الأقاويلُ، فبينٌ أنَّ القوةَ غيرُ الفعلِ. وأما تلكَ الأقاويلُ فإنها تصيرُ القوةَ والفعلَ هيَ هيَ، ولهذا السببِ يريدونَ ينفونَ شيئاً ليسَ بصغيرٍ.

ترجمة حديثة: وأيضاً، إذا كان المستحيل هو ما حُرِمَ القوة، فإن ما لا يحدث يكون حدوثه مستحيلاً. ومن يقول عن الشيء المستحيل الحدوث إنه كائن أو سيكون، فهو كاذب؛ فالمستحيل يعني هذا. ومن هنا فإن تلك الأقاويل تُبطل الحركة والحدوث (الكون). فالواقف سيظل واقفاً أبداً، والجالس سيظل جالساً أبداً. لأنه إن كان جالساً، فلن يقوم، إذ سيكون من المستحيل أن يقوم، ما دام لا يملك إمكانية القيام. فإذا لم يكن من الممكن قول مثل هذه الأمور، فمن البيّن أن القوة والفعل شيئان مختلفان. أما تلك الأقاويل فتجعل القوة والفعل شيئاً واحداً. ولهذا فإنهم لا يسعون إلى إبطال شيء يسير.

التّفسيرُ

قولهُ: "وأيضاً إنْ كانَ الذي عدمَ القوةَ لا قوةَ لهُ، فالذي لا يكونُ لا قوةَ لهُ أنْ يكونَ"، يريدُ: فإنْ كانَ الذي يكونُ عدمَ القوةِ، والذي عدمَ القوةَ لا قوةَ لهُ، فالذي يكونُ لا قوةَ لهُ، والذي لا يكونُ بينٌ أيضاً أنهُ لا قوةَ لهُ، فيلزمُ عنْ ذلكَ أنْ يكونَ الذي يكونُ لا يكونُ.

ثمَّ قالَ: "والذي يقولُ إنَّ الذي لا قوةَ لهُ أنْ يكونَ إنهُ أوْ إنهُ سيكونُ يكذبُ؛ لأنَّ لا قوةَ لهُ هذهِ دلالتهُ"، يريدُ: والذي يقولُ في الشيءِ الذي لا قوةَ لهُ على

أنْ يكونَ إنهُ قدْ كانَ أوْ سيكونُ يكذبُ ضرورةً؛ لأنَّ مفهومَ قولنا لا قوةَ لهُ هوَ هذا المعنى، أعني لا قوةَ لهُ على الكونِ.

ثمَّ قالَ: "فإذنْ هذهِ الأقاويلُ تنفي الحركةَ والسكونَ"، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ الحركةَ هيَ كمالُ ما بالقوةِ، فإذا لمْ يكنْ هنالكَ قوةٌ لمْ تكنْ هنالكَ حركةٌ.

ثمَّ قالَ: "وسيكونُ القائمُ قائماً أبداً، والقاعدُ قاعداً أبداً"؛ لأنهُ إنْ كانَ قاعداً لا يقومُ، وذلكَ أنهُ لا قوةَ لهُ على النهوضِ، وهذا مفهومٌ بنفسهِ؛ لأنَّ الذي لا قوةَ لهُ على الشيءِ لا يكونُ منهُ ذلكَ الشيءُ أبداً ما دامَ لا قوةَ فيهِ عليه.

ثمَّ جعلَ هذهِ المحالاتِ كلها بمنزلةِ المقدمِ، وجعلَ هذا الوضعَ الذي قصدَ إبطالهُ بمنزلةِ التالي، ثمَّ استثنى المقدمَ فلزمَ التالي، وهذا كثيراً ما يختمُ بهِ احتجاجهُ على المخالفينَ لهُ، فقالَ: "فإنْ كانَ غيرَ ممكنٍ أنْ تقالَ هذهِ الأقاويلُ، فبينٌ أنَّ القوةَ غيرُ الفعلِ"، يريدُ: فإنْ كانَ لا يمكنُ أنْ تكونَ هذهِ المحالاتِ كلها التي تلزمُ القائلينَ بجحدِ كونِ القوةِ متقدمةً على الفعلِ، فبينٌ أنَّ القوةَ شيءٌ موجودٌ قبلَ الفعلِ، وأنها غيرُ الفعلِ.

ثمَّ قالَ: "وأما تلكَ الأقاويلُ فإنها تصيرُ القوةَ والفعلَ شيئاً واحداً"، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ الشيءَ إذا خرجَ إلى الفعلِ فقدْ كانَ بالقوةِ قبلَ أنْ يخرجَ إلى الفعلِ، فإذا جحدَ جاحدٌ تقدمَ القوةِ بالزمانِ ولمْ يمكنْ أنْ توجدَ معَ الفعلِ إذْ كانَ القوةُ والفعلُ متضادينِ، فقدْ لزمَهُ أنْ يصيرَ القوةُ والفعلُ شيئاً واحداً، وقولهُ إنَّ القوةَ معَ الفعلِ كلامٌ لغوٌ لا معنى لهُ.

وإنما قالَ: "ولهذا السببِ يريدونَ ينفونَ شيئاً ليسَ بالصغيرِ"، لأنَّ هذا الوجودَ الذي بالقوةِ كأنهُ على الشطرِ منَ الموجودِ المطلقِ، والذينَ ينفونَ القوةَ ينفونَ المادةَ

الأولى وجميعَ الحركاتِ والكونَ والفسادَ وجميعَ الصنائعِ التي تفعلُ عنِ الرويةِ والاختيارِ الذي يفعلُ لرفعِ الضررِ واستجلابِ النفعِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٧

فإذنْ يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ لهُ قوةُ الأنيّةِ إلّا أنّهُ ليسَ، وإلّا يكونُ ما لا قوةَ لهُ على غيرِ الأنيّةِ، وكذلكَ في سائرِ المقولاتِ الذي لا قوةَ لهُ على المشيِ لا يمشي، والذي لا يمشي لا يكونُ لهُ قوةٌ على المشيِ، فإنَّ القوى هوَ الذي إنْ كانَ لهُ فعلُ ذلكَ الذي يقالُ إنّهُ لهُ قوةٌ لا يكونُ شيءٌ البتّةَ ليسَ لهُ قوتُهُ، كقولِي إنْ كانَ قويٌّ على القعودِ ويمكنُهُ القعودُ، إنْ صارَ إلى هذا القعودِ لا يكونُ شيئاً لا يقوى عليه، وإنْ تحرّكَ أو حرّكَ أو قامَ أو أقامَ غيرَهُ أو هوَ أو يكونُ أو ليسَ هوَ أو لا يكونُ مثلُ ذلكَ أيضاً. وإنّما جاءَ اسمُ الفعلِ الذي تركّبَ معَ التمامِ ومعَ الآخرِ أيضاً أكثرَ ذلكَ منَ الحركاتِ، فإنّهُ يظنُّ أكثرَ ذلكَ أنَّ الفعلَ هوَ الحركةُ، وكذلكَ لا ينسبونَ الحركةَ إلى التي ليستْ، بلْ ينسبونَها إلى مقولاتٍ ما أخرَ، مثلَ ما يقالُ التي ليستْ إنّها فكريّةٌ وإنّها شهوانيّةٌ، وأمّا متحرّكةٌ فلا، وذلكَ لئلّا تكونَ بالفعلِ إذْ ليستْ بالفعلِ، فإنَّ بعضَها ليسَ هوَ بالقوةِ، وإنّما ليسَ لأنّهُ ليسَ هوَ بالتمامِ.

ترجمة حديثة: ولهذا، يجوز أن يكون الشيء ممكناً، ولكنه ليس كائناً بعد؛ وممكناً ألا يكون، ولكنه كائن. وكذلك الأمر في سائر المقولات، كأن يكون الشيء قادراً على المشي، ولكنه لا يمشي؛ وقادراً على عدم المشي، ولكنه يمشي. والممكن هو الشيء الذي إذا وُجِدَ له الفعل الذي يُقال إن له قوته، لم يعرض

عن ذلك شيء مستحيل. أعني، مثلاً، إذا كان الجلوس ممكناً، وكان من الممكن أن يجلس، فإنه إذا تحقق له الجلوس، فلن يعرض شيء مستحيل، سواء تعلق الأمر بحركة شيء ما، أو بتحريكه، أو بوقوفه، أو بإيقافه، أو بكونه، أو بحدوثه، أو بعدم كونه، أو بعدم حدوثه. وأما اسم "الفعل"، الذي يرتبط بالتمام [أو الكمال]، فقد جاء من الحركات على الأخص. ولهذا السبب يُعدُّ الفعلُ حركةً في الغالب. ولهذا لا ننسب الحركة إلى غير الموجودات، ولكن ننسب إليها محمولات أخرى، كأن نقول إن غير الموجودات معقولة ومرغوبة، ولكنها ليست متحركة. وهذا لأنه، وإن لم تكن موجودة بالفعل، فإنها ستكون موجودة بالفعل. فغير الموجودات موجودة بالقوة، ولكنها ليست موجودة [حقيقة]، لأنها ليست موجودة بالفعل.

التّفْسِيرُ:

قولُهُ: "فإذنْ يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ لهُ قوةُ الأنيّةِ إلّا أنّهُ ليسَ"؛ يريدُ:- فواجبٌ منْ هذا أنّهُ يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ لهُ قوةٌ على أنْ يكونَ موجوداً مشاراً إليهِ إلّا أنّهُ في وقتٍ ما لهُ القوةُ غيرُ موجودٍ. وقولُهُ: "وأنْ لا يكونَ ما لا قوةَ لهُ على غيرِ الأنيّةِ"؛ يريدُ:- وألّا يتكوّنَ ما لا قوةَ لهُ. وفي ترجمة أخرى مكانَ هذا "ولذلكَ أنّهُ ممكنٌ أنْ يكونَ الشيءُ إذْ ليسَ بموجودٍ ولا يمكنُ ألّا يكونَ ويكونُ" يريدُ:- فإذنْ يمكنُ في الشيءِ المعدومِ أنْ يكونَ إذْ كانَ غيرَ موجودٍ وليسَ يمكنُ ألّا يكونَ وهوَ يكونُ بعدُ.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ في سائرِ المقولاتِ الذي لا قوةَ لهُ على المشيِ لا يمشي، والذي يمشي يكونُ لهُ قوةٌ على المشيِ"؛ يريدُ:- وكذلكَ الأمرُ في كلِّ واحدٍ منَ المقولاتِ منْ ليسَ لهُ قوةٌ على شيءٍ منها لا يوجدُ موصوفاً بذلكَ الشيءِ الذي

ليسَ هوَ قويٌّ عليه، مثالُ ذلكَ في مقولةِ أنْ يفعلَ، فإنَّ الذي لا يمكنُ أنْ يمشي ليسَ يوجدُ في وقتٍ منَ الأوقاتِ ماشياً.

ثمَّ قالَ: "والذي يمشي لهُ قوةٌ على المشيِ"، يريدُ:- وكلُّ ما يوجدُ شيئاً فلهُ قوةٌ على ذلكَ الشيءِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ القوى هوَ الذي إنْ كانَ لهُ فعلُ ذلكَ الذي يقالُ إنّهُ لهُ قوةٌ لا يكونُ شيءٌ البتّةَ ليسَ لهُ قوتُهُ"، يريدُ:- فظاهرٌ إذنْ أنّهُ لا يكونُ فعلٌ منْ شيءٍ البتّةَ وليسَ لذلكَ الشيءِ قوةٌ على ذلكَ الفعلِ.

ثمَّ أتى بمثالِ هذا فقالَ: "كقولِي إنْ كانَ قويٌّ على القعودِ ويمكنُهُ الفعلُ إنْ صارَ لهذا القعودِ لا يكونُ شيئاً لا يقوى عليه"، يريدُ:- مثالُ ذلكَ أنّهُ إنْ كانَ شيءٌ ما قويٌّ على القعودِ فهوِ الذي يمكنُ منهُ القعودُ، وهذا إذا قعدَ فلمْ يفعلْ فعلاً لمْ يكنْ قوياً عليه، بلْ إنّما يفعلُ ما كانَ قوياً عليه، وإنّما أرادَ أنّهُ إذا فعلَ الشيءَ فعلاً فينبغِي أنْ يسألَ منكرَ تقدّمِ القوةِ على الفعلِ بأنْ يقولَ قائلٌ لهُ: هلْ فعلَ هذا ما كانَ قوياً عليه قبلَ الفعلِ أو غيرَ قويٍّ؟ فإنْ قالَ ما كانَ غيرَ قويٍّ عليه فقدْ فعلَ الممتنعَ عليه، وإنْ قالَ فعلَ ما كانَ قوياً عليه فقدْ أقرَّ بالقوةِ قبلَ الفعلِ.

وأمّا أهلُ زماننا فإنّهمْ يضعونَ لأفعالِ الموجوداتِ كلّها فاعلاً واحداً بلا وساطةٍ لها وهوَ الإلهُ سبحانَهُ، وهؤلاءِ يلزمُهمْ ألّا يكونَ لموجودٍ منَ الموجوداتِ فعلٌ خاصٌّ طبعَهُ اللهُ عليه، وإذا لمْ يكنْ للموجوداتِ أفعالٌ تخصُّها لمْ يكنْ لها ذواتٌ خاصةٌ؛ لأنَّ الأفعالَ إنّما اختلفتْ منْ قبلِ اختلافِ الذواتِ، وإذا ارتفعتِ الذواتُ ارتفعتِ الأسماءُ والحدودُ وصارَ الموجودُ شيئاً واحداً، وهذا الرأيُ هوَ رأيٌ غريبٌ جداً عنْ طباعِ الإنسانِ، وإنّما الذي قادَهمْ إلى القولِ

بذلكَ أنْ سدّوا بابَ النظرِ، فهمْ يدعونَ النظرَ وينكرونَ أوائلَهُ، وهذا كلُّهُ إنّما قادَهمْ إليهِ توهّمُهمْ أنَّ الشريعةَ لا يصحُّ اعتقادُها إلّا بهذا الوضعِ وأشباهِهِ، وهذا كلُّهُ جهلٌ منهمْ بالشريعةِ ومكابرةٌ بنطقِهمُ الخارجِ دونَ الداخلِ إلّا منْ غلبتْ عليه قوةُ الانقيادِ إلى ما عوّدوا سماعَهُ على المركوزِ في طباعِهمْ، فإنَّ هذا قدْ يعرضُ لخلقٍ كثيرٍ، وسعادةُ هؤلاءِ إنّما هيَ في أنْ لا يتعوّدوا سماعَ أمثالِ هذهِ الجزئياتِ، ولذلكَ ما نرى أنَّ الصناعةَ التي تنسبُ إلى هؤلاءِ تبطلُ قرائحَ كثيرةً منَ القرائحِ المعدّةِ لقبولِ الحقِّ، لكنَّ أمثالَ هذهِ القرائحِ ليستْ هيَ في الغايةِ منَ الاستعدادِ لقبولِ الحقِّ، وقدْ خرجنا عمّا كنّا بسبيلِهِ فلنرجعْ إلى حيثُ كنّا.

وقولُهُ: "وإنْ تحرّكَ أو حرّكَ أو قامَ أو أقامَ غيرَهُ أو هوَ أو يكونُ أو ليسَ هوَ أو لا يكونُ مثلُ ذلكَ أيضاً"، يريدُ:- وإنْ تحرّكَ شيءٌ أو حرّكَ أو قامَ أو أقامَ غيرَهُ أو كانَ أو يكونُ فإنّهُ إنّما يوصفُ بواحدٍ واحدٍ منْ هذهِ الأشياءِ ما كانَ لهُ قوةٌ عليه، أعني أنّهُ إنّما يقالُ في شيءٍ إنّهُ محرّكٌ أو تحرّكَ إذا كانَ لهُ قوةٌ على ذلكَ، فكذلكَ إنْ قيلَ فيهِ إنّهُ قامَ أو أقامَ غيرَهُ، فإنَّما يصدُقُ ذلكَ على ما فيهِ قوّةٌ على القيامِ أو الإقامةِ، وكذلكَ ما وُصِفَ بأنّهُ وُجِدَ أو يوجَدُ. ثمَّ قالَ: "أو ليسَ هو أو لا يكونُ مثلَ ذلكَ أيضاً"، يريدُ:- وكذلكَ إذا قيلَ في شيءٍ إنَّهُ ليسَ هو موجودٌ أو ليسَ يوجَدُ غيرُهُ، فإنَّما نقولُ ذلكَ فيهِ لأنَّهُ ليسَ لهُ قوّةٌ على ذلكَ. وقولُهُ: "وإنَّما جاءَ اسمُ الفعلِ الذي تركَّبَ معَ التمامِ ومعَ الآخرِ أكثرَ ذلكَ منَ الحركاتِ، فإنَّهُ يُظَنُّ أكثرَ ذلكَ أنَّ الفعلَ هو الحركةُ"، يريدُ:- أنَّ الأشياءَ التي هي مركّبةٌ منَ التمامِ والقوّةِ إنَّما يقالُ فيها إنَّها فعلاً إذا كانتْ متحرّكةً، فإنَّهُ يُظَنُّ أنَّ الذي بالفعلِ هو المتحرّكُ، وأنَّ الحركةَ هي الفعلُ، وأمّا ما كانَ منَ الأشياءِ غيرَ متحرّكٍ فليسَ يقالُ فيها إنَّها فعلاً مثلَ المعقولاتِ والمراداتِ، فإنَّهُ لا يقالُ فيها إنَّها موجودةٌ بإطلاقٍ، ولكنْ يقالُ فيها إنَّها موجودةٌ في النفسِ وفي الفكرةِ،

وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وكذلِكَ لا ينسبونَ إلى التي ليستْ بلْ ينسبونَها إلى مقولاتٍ أُخَرَ، مثلَ ما يقالُ التي ليستْ إنَّها فكريَّةٌ وإنَّها شهويَّةٌ وأمَّا محرِّكةٌ فلا"، يريدُ:- مثالَ ذلكَ أنَّهُ ليسَ يقالُ في الموجوداتِ التي ليستْ خارجَ النفسِ إنَّها موجودةٌ بإطلاقٍ، وإنَّما يقالُ فيها إنَّها موجودةٌ في النفسِ المفكِّرةِ أو النفسِ الشهوانيَّةِ، وأمَّا أنْ يقالَ إنَّها موجودةٌ كما يقالُ في المتحرِّكةِ فلا. وقولُهُ: "وذلكَ لئلَّا تكونَ بالفعلِ إذْ ليستْ بالفعلِ، فإنَّ بعضَها ليسَ هو بالقوَّةِ، وإنَّما ليسَ هو لأنَّ ليسَ هو بالتمامِ"، يريدُ:- وإنَّما لمْ يقولوا فيما هو بالقوَّةِ إنَّهُ موجودٌ منْ قِبَلِ أنَّ الموجودَ في بادئِ الرأيِ هو المتحرِّكُ الذي بالفعلِ، وإنَّما أتى بهذا كلِّهِ ليبيِّنَ ما العلَّةُ في خفاءِ انطلاقِ اسمِ الموجودِ على الجمهورِ على ما كانَ بالقوَّةِ وإنْ كانَ في النفسِ بالفعلِ.

الفصل الخامس: في الرد على الخصوم، كنتُ أسمعُ ممكناتٍ

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٨

فإنْ كانَ هذا الذي قدْ قيلَ ممكناً أو لازماً، فبيِّنٌ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ حقّاً القولُ الذي يقولُ إنَّهُ ممكنٌ أنْ يكونَ هذا إلَّا أنَّهُ لا يكونُ، حتَّى إنَّهُ ليلزمُ هذا القولُ أنْ تكونَ الأشياءُ التي لا تمكنُ كقولِي إنْ قالَ أحدٌ إنَّ القطرَ قدْ مُسِحَ وإنَّهُ لا يمكنُ أنْ يُمسَحَ، وذلكَ أنَّهُ لا يفكِّرُ أنَّهُ لا يمكنُ ذلكَ، فإنَّهُ ليسَ شيءٌ يمنعُ إذا كانَ شيءٌ يمكنُ أنْ يكونَ أو أنْ يتكوَّنَ بأنْ لا يكونَ ولا يتكوَّنَ، ولكنَّ ذلِكَ مضطرٌّ منَ الموضوعاتِ إنْ كانَ ووضعْنا أنَّهُ أو أنَّهُ قدْ كانَ الذي ليسَ هو

إلَّا أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ، وسيعرضُ أنْ يكونَ شيءٌ لا قوَّةَ لهُ منْ قولِهِ لا قوَّةَ لهُ على طريقِ المساحةِ، لأنَّ ليسَ الكذبُ ولا قوَّةَ لهُ هو هو شيءٌ واحدٌ، فإنَّ قولَ القائلِ إنَّكَ الآنَ قائمٌ كذبٌ إلَّا أنَّهُ ليسَ لا قوَّةَ لهُ إذْ كانَ ممكناً.

ترجمة حديثة: وعليه يتضح أن القول بأن شيئاً ما ممكن ولكنه لن يكون، هو قول لا يمكن أن يصدق. وإلا لما استطعنا أن نعرف ما هي الأشياء المستحيلة. أعني بذلك، مثلاً، لو أن أحداً قال إن من الممكن أن يكون قُطر المربع مشاركاً لضلعه في القياس، ولكنه لن يكون كذلك أبداً، فإنه لا يفكر في معنى المستحيل؛ لأنه لا شيء يمنع أن يكون الشيء الذي يمكن أن يوجد أو يحدث، غير موجود الآن ولا سيكون في المستقبل.

ولكن، من هذه المقدمات التي وُضعت، يلزم بالضرورة ذاك المحال. لأنه لو افترضنا وجود ما ليس بموجود ولكنه ممكن الوجود (كأن نفترض أن القطر مشارك للضلع)، لما كان ينبغي أن ينتج عن ذلك شيء مستحيل. ولكن المستحيل سينتج بالفعل، فإن كون القطر مشاركاً للضلع في القياس أمر مستحيل. فالحق أن الكاذب والمستحيل ليسا شيئاً واحداً؛ فإن كونك جالساً الآن (بينما أنت واقف) هو أمر كاذب، ولكنه ليس بمستحيل.

التفسيرُ

قولُهُ: "فإنْ كانَ هذا الذي قدْ قيلَ ممكناً أوْ لازماً، فبينَ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ حقاً القولُ الذي يقولُ أنَّهُ يمكنُ أنْ يكونَ هذا، إلّا أنَّهُ لا يكونُ"؛ يريدُ:- فإنْ كانَ الذي قدْ قيلَ ممكناً أوْ لازماً منَ القوةِ والإمكانِ لتقدمِ الفعلِ، فبينَ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ ممكنٌ لا يخرجُ إلى الفعلِ أبداً.

ثمَّ قالَ: "حتى إنَّهُ يلزمُ هذا القولَ أنْ تكونَ الأشياءُ التي لا يمكنُ أنْ تكونَ"؛ يريدُ:- أنَّهُ متى وضعَ أنَّ شيئاً ممكناً لا يكونُ، وهوَ مذهبُ أفلاطونَ، لزمَ ما لا يمكنُ عنْ وضعِ هؤلاءِ، وهوَ أنْ يكونَ يوجدُ ما لا يمكنُ أنْ يوجدَ.

ثمَّ قالَ: "كقولي إنْ قالَ أحدٌ إنَّ القطرَ قدْ مسحَ وإنَّهُ لا يمكنُ أنْ يمسحَ"؛ يريدُ:- مثالَ ذلكَ أنْ يضعَ واضعٌ أنَّ القطرَ لا يمكنُ أنْ يشاركَ الضلعَ وإنَّهُ يوجدُ مشاركاً لهُ، وإنَّما قالَ "يمسحُ" بدلَ يشاركُ؛ لأنَّ المشاركَ هوَ الذي يشتركُ في مقدارٍ واحدٍ يعدُّ كليهما، وما عدَّ الشيءَ فقدْ مسحَهُ.

وقولُهُ: "وذلكَ أنَّهُ لا يفكرُ أنَّهُ يمكنُ ذلكَ"؛ يريدُ:- وليسَ يجتمعُ هذانِ الاعتقادانِ في فكرةٍ واحدةٍ، وذلكَ أنَّ الذي يعتقدُ أنَّ القطرَ لا يمكنُ أنْ يمسحَ ليسَ يفكرُ في البرهانِ على أنَّهُ يمسحُ.

وقولُهُ: "فإنَّهُ ليسَ شيءٌ يمنعُ إذا كانَ شيءٌ يمكنُ أنْ يكونَ أوْ أنْ يتكونَ بأنْ لا يكونَ ولا يتكونَ"؛ يريدُ:- وإذا كانَ شيءٌ يمكنُ أنْ يكونَ فقدْ يكونُ وقدْ لا يكونُ.

ثمَّ قالَ: "ولكنَّ ذلكَ مضطرٌ منَ الموضوعاتِ إنْ كانَ وضعُنا أنَّهُ، وإنَّهُ قدْ كانَ الذي ليسَ هوَ إلّا أنَّهُ يمكنُ أنْ يكونَ"؛ يريدُ:- وإذْ كانَ الممكنُ هوَ الذي يمكنُ أنْ يكونَ وألّا يكونَ، فإنَّهُ يلزمُ هذا الوضعَ أنَّ الشيءَ إذا كانَ أنَّهُ قبلَ ذلكَ كانَ ممكناً أنْ يكونَ، وإنَّما أرادَ أنْ يعرفَ أنَّ هذا التلازمَ الذي هوَ صادقٌ ضرورةً هوَ بخلافِ ما يضعُهُ الذينَ ينفونَ طبيعةَ الممكنِ، وذلكَ أنَّهُ يلزمُ منْ يضعُ أنَّهُ يكونُ ما لا يمكنُ منْ قبلِ أنَّ ما يمكنُ لا يكونُ أصلاً.

ثمَّ قالَ: "وسيعرضُ أنْ يكونَ شيءٌ لا قوةَ لهُ، منْ قولِهِ لا قوةَ لهُ على المساحةِ"، يريدُ:- ويلزمُ هذا الوضعَ ولا بدَّ أنْ يكونَ ما لا قوةَ لهُ، مثلَ قولِنا في الضلعِ إنَّهُ لا قوةَ لهُ على المساحةِ أنْ يكونَ.

ثمَّ قالَ: "لأنْ ليسَ الكذبُ ولا قوةَ لهُ هوَ شيءٌ واحدٌ"، يريدُ:- ويلزمُ قولَ القائلِ إنَّهُ يكونُ المستحيلُ أنْ يكونَ الكذبُ الممكنُ والكذبُ غيرِ الممكنِ هما شيءٌ واحدٌ بعينِهِ، فإنَّهُ لا فرقَ بينَ هذينِ الكذبينِ إلّا أنَّ أحدهما يمكنُهُ أنْ يقبلَ الصدقَ والآخرَ لا يمكنُهُ ذلكَ، وإذْ ليسَ هنالكَ إمكانٌ يتقدمُ وجودَ الشيءِ فإنزالُهُ موجوداً قبلَ أنْ يوجدَ هوَ كذبٌ مستحيلٌ لا كذبٌ ممكنٌ.

ثمَّ أتى بمثالِ هذا فقالَ: "فإنَّ قولَ القائلِ إنكَ الآنَ قائمٌ كذبٌ، إلّا أنَّهُ ليسَ لا قوةَ لهُ إذْ كانَ ممكناً"، يريدُ:- إنَّ الفرقَ بينَ الكذبينِ المستحيلِ وغيرِ المستحيلِ أنَّ غيرَ المستحيلِ فيهِ قوةٌ على الصدقِ والمستحيلُ ليسَ فيهِ قوةٌ عليه، مثالُ ذلكَ إذا كنتَ قاعداً فقالَ إنسانٌ إنكَ قائمٌ فقدْ قالَ كذباً إلّا أنَّهُ ممكنُ الصدقِ، لأنَّهُ يكونُ صادقاً في وقتٍ آخرَ، وإذا قالَ إنَّ القطرَ مشاركُ الضلعِ فقدْ قالَ كذباً لا يصدقُ في وقتٍ منَ الأوقاتِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٩

ومعَ هذا فبينَ أنَّهُ إنْ كانتْ أ فمضطرٌ أنْ تكونَ ب، وكذلكَ إنْ أمكنَ أنْ تكونَ أ فمضطرٌ أنْ تكونَ ب أيضاً ممكنةً، فإنَّهُ إنْ لمْ يكنْ مضطراً أنْ تكونَ ممكنةً فليسَ يمنعُ شيءٌ ألّا تكونَ ممكنةً، فلتكنْ أ ممكنةً، فإذاً إذا كانتْ ممكنةً إنْ وضعتْ أ لعرضتْ أنْ تكونَ لشيءٍ لا يمكنُ، وإنْ وضعتْ أ فمضطرٌ أنْ تكونَ

ب، ولكنْ كانَ لا يمكنُ، فإذاً إذا كانتْ أ ممكنةً والباءُ تكونُ ممكنةً إذْ كانتْ على هذهِ الحالِ، على أنَّها كما أنَّ أ مضطرٌ أنْ تكونَ ب، وأمّا إنْ كانتْ أ باءً على هذهِ الحالِ، إنْ لمْ تكنْ ب ممكنةً على هذهِ الحالِ ولا أ يكونُ كما وضعَ، وإنْ كانتْ أ ممكنةً مضطرٌ أنْ تكونَ ب ممكنةً، وإنْ كانتْ أ أيضاً مضطرٌ أنْ تكونَ ب، فإنَّ إمكانَ أنيةِ ب هوَ مضطرٌ إذْ كانَ الأمرُ غيرَ ممكنٍ، بدلَ هذا إنْ كانتْ أ وإذا كانتْ وعلى ما يمكنُ أنْ تكونَ فإذاً وتلكَ مضطرٌ أنْ تكونَ إذا كانتْ وأنْ تكونَ على هذهِ الحالِ.

ترجمة حديثة: وفي الوقت نفسه، يتضح أنه إذا كان عند وجود (أ) يلزم بالضرورة وجود (ب)، فإنه إذا كان وجود (أ) ممكناً، لزم بالضرورة أن يكون وجود (ب) ممكناً أيضاً. لأنه لو لم يكن من الضروري أن يكون (ب) ممكناً، فلا مانع من أن يكون غير ممكن (أي مستحيلاً). فلنفرض إذن أن (أ) ممكن. وحين يكون (أ) ممكناً، فإذا وضعناه موجوداً، لم ينتج عن ذلك أي شيء مستحيل. ولكن حينئذٍ يصبح وجود (ب) ضرورياً، مع أنه كان [بحسب الفرض] مستحيلاً. فليكن إذن مستحيلاً. وإذا كان [وجود ب] مستحيلاً، فمن الضروري ألا يوجد (أ). ولكننا افترضنا أن (أ) ممكن، إذن (ب) ممكن أيضاً.

فإذا كان (أ) ممكناً، فسيكون (ب) ممكناً أيضاً، هذا إذا كانت العلاقة بينهما أنه عند وجود (أ)، يلزم بالضرورة وجود (ب). أما إذا لم يكن (ب) ممكناً في هذه الحالة، فلن تكون العلاقة بين (أ) و(ب) كما وُضعت.

التّفسيرُ

إنهُ لما كانَ يلزمُ من قالَ إنهُ يكونُ ما لا يمكنُ أن يكونَ، وهم المنكرونَ تقدمَ القوةِ على الفعلِ، يلزمهم أن ما يمكنُ أن يكونَ لا يكونُ أصلاً، أخذَ يبطلُ هذا ليبطلَ وضعهم القائلَ إن شيئاً ما يمكنُ لا يخرجُ إلى الفعلِ أصلاً، فشرعَ في هذا الفصلِ يقدمُ لإبطالِ هذا الوضعِ ما يجبُ تقديمهُ، وهو أن الكذبَ المستحيلَ لا يلزمُ عن الكذبِ الممكنِ. فكيفَ يستعملُ هذهِ المقدمةَ التي قصدَ في هذا الفصلِ بيانها في أنهُ ليسَ يوجدُ شيءٌ فيهِ قوةٌ على الفسادِ من غيرِ أن يفسدَ أصلاً، أو على الكونِ من غيرِ أن يكونَ أصلاً، ولا شيءٌ ليسَ فيهِ قوةٌ على الكونِ وهو يكونُ، أو ليسَ فيهِ قوةٌ على الفسادِ وهو يفسدُ؟ فذلكَ يبينُ هكذا: لنفرضْ أن (أ) فيهِ قوةٌ على الفسادِ وليسَ يفسدُ أصلاً، ثم نضعُ أن (أ) قد فسدَ، فيكونُ ما نضعُ من ذلكَ كذباً ممكناً لا مستحيلاً؛ لأن ما فيهِ قوةٌ على شيءٍ ما فوضعهُ بالفعلِ يكونُ كذباً لا مستحيلاً، لأن الكذبَ المستحيلَ هو الذي ليسَ فيهِ قوةٌ. فإذا وضعنا مثلاً أن (أ) قد فسدتْ وأن (أ) لا تفسدُ، لزمَ في الشكلِ الثالثِ أن بعضَ ما لا يفسدُ قد فسدَ. فإذا وضعَ أن هذا الكذبَ المستحيلَ ليسَ يلزمُ عن مقدمةٍ ممكنةٍ، علمَ أن المقدمةَ التي لزمتْ عنها الاستحالةُ هي القائلةُ إن ما فيهِ قوةٌ على الفسادِ ليسَ يفسدُ أصلاً. فقد قدمَ لبيانِ هذا أن الممكنَ ليسَ يلزمُ عنه مستحيلٌ، وقد فعلَ هذا في كتابِ القياسِ، وفعلهُ في كتابِ السماءِ والعالمِ في الردِ على من يقولُ إن ههنا شيءٌ حادثٌ يبقى أزلياً.

فقولهُ: "ومع هذا فبينٌ أنهُ إن كانت (أ) فمضطرٌ أن تكونَ (ب)، وكذلكَ إن أمكنَ أن تكونَ (أ) فمضطرٌ أن تكونَ (ب) أيضاً ممكنةً"، يريدُ:- ومعلومٌ أنهُ إذا كانَ أمرٌ أن يلزمَ الثاني الأولَ، مثلَ أن تكونَ (أ) تلزمها (ب)، فإنهُ متى كانت (أ) ضروريةً فإن (ب) ضروريةٌ، ومتى كانت (أ) ممكنةً فإن (ب) تكونُ ممكنةً، ومتى كانت (أ) موجودةً تكونُ (ب) موجودةً. ولما صحَّ لهُ هذا

في كلِ متلازمينِ، وكانَ القياسُ والنتيجةُ متلازمينِ، صحَّ لهُ هذا مع القياسِ والنتيجةِ، أعني أنهُ متى كانَ القياسُ من مقدماتٍ ضروريةٍ فالنتيجةُ ضروريةٌ، ومتى كانَ من ممكنةٍ فالنتيجةُ ممكنةٌ.

ثم أخذَ يبينُ هذا فقالَ: "فإن لم تكنْ ممكنةً فليسَ مانعٌ يمنعُ من ألا تكونَ ممكنةً". يريدُ:- فإن كانت النتيجةُ التي هي (ب) لا تكونُ ممكنةً، وهي نتيجةٌ لقياسٍ ممكنٍ، أعني الذي دللنا عليه بحرفِ (أ)، فلننزلْ أن (ب) غيرُ ممكنةٍ، أي كذبٌ مستحيلٌ.

ثم قالَ: "فليكنْ (أ) ممكنةً". يريدُ:- فلينزلْ أن (أ) ممكنةٌ و(ب) مستحيلةٌ.

ثم قالَ: "فإذا كانت ممكنةً، إن وضعتْ (أ) لعرضتْ أن تكونَ لشيءٍ لا يمكنُ، وإن وضعتْ (أ) فمضطرٌ أن تكونَ (ب) ولكن كانَ لا يمكنُ". يريدُ:- فإذا وضعتْ (أ) ممكنةً وأنزلتْ موجودةً بالفعلِ، لزمَ أن تكونَ النتيجةُ اللازمةُ عنها مستحيلةً، فإذاً (أ) مستحيلةٌ لا ممكنةٌ، وقد كنا فرضناها ممكنةً، هذا خلفٌ لا يمكنُ، لأن (ب) إذا لم توجدْ لم توجدْ "أ"، لأن (أ) فرضناها متى وجدتْ، وجدتْ (ب).

ثم قالَ: "فإذاً إذا كانت (أ) ممكنةً و"ب" تكونُ ممكنةً، إذ كانت على هذهِ الحالِ، على أنها كما أن (أ) مضطرٌ أن تكونَ (ب)" يريدُ:- فيجبُ إن كانت (أ) ممكنةً أن تكونَ (ب) ممكنةً، إذ كانت على هذهِ الحالِ، أعني أن (ب) لازمةٌ عن (أ)، تكونُ (أ) و(ب) ممكنتينِ، أعني القياسَ والنتيجةَ إذا وضعتْ بهذهِ الحالِ، أعني أن تكونَ (ب) لازمةً عن (أ).

ثم قالَ: "وأما إن كانت (أ، ب) على هذهِ الحالِ ولم تكنْ (ب) ممكنةً على هذهِ الحالِ، ولا (أ) تكونُ كما وضعَ". يريدُ:- وأما إذا كانت (أ) و(ب) على ما

فرضتْ من التلازمِ في الوجودِ ولم تكنْ (ب) ممكنةً، فإن (أ) أيضاً لا تكونُ كما وضعتْ، أي لا تكونُ ممكنةً.

ثم قالَ: "وإن كانت (أ) ممكنةً مضطرٌ أن تكونَ (ب) ممكنةً، وإن كانت (أ) مضطرٌ أن تكونَ (ب)" يريدُ:- فقد ظهرَ من هذا أنهُ متى كانت (أ) ممكنةً فإن (ب) باضطرارٍ تكونُ ممكنةً، ومتى كانت (أ) موجودةً فإن (ب) باضطرارٍ تكونُ موجودةً.

ثم قالَ: "فإنهُ إمكانُ أنيةِ (ب) هو مضطرٌ". يريدُ:- فإن إمكانَ أنيةِ (ب) هو مضطرٌ من قبلِ إمكانِ أنيةِ (أ).

ثم قالَ: "إذ كانَ غيرَ ممكنٍ بدلَ هذا إن كانت (أ) وإذا كانت وعلى ما يمكنُ أن تكونَ". يريدُ:- إذ كانَ غيرَ ممكنٍ بدلَ هذا، وهو إن كانت (أ) أن لا تكونَ (ب)، أو أن تكونَ (ب) إن لم تكنْ، وكذلكَ إن كانت (أ) بحالةٍ ما، وبالجملةِ على ما يمكنُ أن تكونَ، فإن (ب) لا يمكنُ أن تكونَ إلا على تلكَ الحالِ، أو أن تكونَ (ب) على غيرِ ما هيَ عليه (أ).

ثم قالَ: "فإذاً وتلكَ مضطرٌ أن تكونَ إذا كانت، وأن تكونَ على هذهِ الحالِ". يريدُ:- فإذاً مضطرٌ أن تكونَ (ب) إذا كانت (أ)، وأن تكونَ على النحوِ من حالةِ الوجودِ التي دلَّ عليها (أ).

الفصل السادس: أي القوى يُستدل عليها في الشيء من عملٍ سابق، وأيها لا. وبأي كيفية تُخرَج القوى إلى الفعل

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٠

وإذَا كانتْ جميعُ القواتِ، وكانَ لبعضِهَا جنسٌ واحدٌ مثلُ الحواسِّ، وبعضُهَا بالعادةِ مثلُ الزمرِ، وبعضُهَا بالتعليم مثلُ التي للمهنِ، فمضطرٌّ أنْ يكونَ بعضُهَا في الذينَ قدْ تقدمَ فعلُهمْ بهَا، وهيَ جميعُ التي تكونُ بالعادةِ والكلامِ أيضًا. وأمَّا التي ليستْ مثلَ هذهِ والتي بالانفعالِ، فليسَ بمضطرٍّ أنْ تكونَ كذلكَ. وإذِ الممكنُ هوَ ممكنٌ ما في وقتٍ ما وبنوعٍ ما، وبجميعِ التي يلزمُ التفصيلُ باضطرارٍ. وكانتِ التي تقوى على الحركةِ على مذهبِ النطقِ، وقواتُهَا أيضًا هيَ معَ نطقٍ أيضًا، فالتي لا نطقَ لها فقواتُهَا لا نطقَ لها أيضًا، وكانَ مضطرًا أنْ تكونَ أمَّا تلكَ ففي متنفسٍ وأمَّا هذهِ ففي كليهِمَا. أمَّا القواتُ التي مثلُ هذهِ إذَا قربتْ على قدرِ ما يمكنُهَا منَ المفعولِ والمنفعلِ، فمضطرٌّ أنْ يفعلَ بعضُهَا وأنْ ينفعلَ بعضُهُ. وأمَّا الآخرُ فليسَ بمضطرٍّ؛ لأنَّ كلَّ واحدةٍ منْ جميعِ هذهِ فاعلةٌ للأخرى، وأمَّا تلكَ فإنَّهَا فاعلةٌ للأضدادِ، فإذًا ستفعلُ الاضدادَ معًا، وهذا لا يمكنُ، فإذًا مضطرٌّ أنْ يكونَ المسودُ الحقُّ شيءٌ آخرُ، وأقولُ إنَّ هذا شوقٌ أوْ اختيارٌ، فإنَّهُ إنَّمَا يفعلُ ما يشتاقُ إليهِ منهَا بالحقيقةِ إذَا كانَ على قدرِ قوتِهِ، وكانَ قريبًا منَ المنفعلِ، فإذًا جميعُ الذي لهُ قوتُهُ على مذهبِ النطقِ مضطرٌّ إذَا كانَ مشتاقًا إلى الذي لهُ قوتُهُ أنْ يفعلَ ذلكَ، وعلى قدرِ ما لهُ منَ الشوقِ أيضًا. وإنَّمَا كانَ لهُ إذَا كانَ المنفعلُ قريبًا وكانتْ لهُ في الفعلِ هذهِ الحالُ، وإنْ كانَ الفعلُ فسيقوى على ذلكَ وليسَ يحتاجُ أنْ يزادَ في القولِ إنْ لمْ يكنْ شيءٌ مانعٌ منْ خارجٍ؛ لأنَّ القوةَ فيهِ، وكأنَّهُ في قوةِ

الفعلِ زيادةٌ، وليسَ هذا على كلِّ حالٍ إلَّا في التي بنوعٍ ما، وفي هذا يكونُ التفصيلُ والزيادةُ بالأشياءِ الخارجةِ المانعةِ، لأنَّ هذهِ تنقصُ بعضَ ما في التفصيلِ، ولهذا السببِ وإنْ هوَ أرادَ واشتهَى أنْ يفعلَ الأضدادَ معًا لا يفعلُ؛ لأنَّهُ ليسَ لهُ قوتُهَا على هذهِ الحالِ، وأيضًا ليسَ قوةُ ما تفعلُ معًا التي يمكنُهَا أنْ تفعلَ بهذا النوعِ.

ترجمة حديثة: وبما أن القوى [جمع قوة] بعضها مغروس فينا بالطبع، كقوى الحواس؛ وبعضها بالعادة، كقوة العزف على المزمار؛ وبعضها بالتعلم، كقوى الفنون والصناعات، فإنه من الضروري لمن يمتلك القوى المكتسبة بالعادة والعقل أن يكون قد مارس الفعل أولاً لاكتسابها. أما القوى التي ليست كذلك [أي الفطرية]، والقوى الانفعالية [أي القوة على قَبول الفعل]، فليس الأمر فيها كذلك.

وكل ما له قوة، فإنما يقدر على شيء ما، وفي وقت ما، وبطريقة ما، وبسائر الشروط التي تدخل في التعريف. وبعض القوى تفعل بعقل ورويّة، وهي القوى الناطقة، وبعضها الآخر غير عاقلة، وهي القوى غير الناطقة. فأما الأولى [الناطقة] فمن الضروري أن تكون في النفس، وأما الأخرى [غير الناطقة] فتوجد في الكائنات الحية والجامدة كليهما. ومثل هذه القوى [غير الناطقة]، من الضروري متى تقارب الفاعل والمنفعل على النحو الذي به يقدران على الفعل والانفعال، أن يفعل هذا وينفعل ذاك. أما تلك [القوى الناطقة] فليس الأمر فيها ضرورياً. فهذه كلها [غير الناطقة] فاعلة لشيء واحد بعينه، أما تلك [الناطقة] ففاعلة للأضداد (ففن الطب مثلاً يمكن أن ينتج الصحة والمرض).

ولذلك، ولكي لا تفعل الأضداد في آن واحد -وهذا مستحيل- فمن الضروري أن يكون هناك شيء آخر هو الذي يحدد أو يرجّح الفعل، أعني بذلك الشهوة أو الاختيار. فأي شيء تشتهيه النفس، ستفعله بشكل أساسي، متى كانت القوة حاضرة وتوفرت شروط الفعل.

وعليه، فإن كل من له قوة ناطقة، فإنه من الضروري متى اشتهى الفعل الذي يقدر عليه وبالصفة التي يقدر عليها، أن يفعله. وهو يمتلك القدرة على الفعل عندما يكون المنفعل حاضراً وبصفة معينة. وإن لم يكن كذلك، فلن يقدر على الفعل. فليس هناك حاجة لشيء إضافي، إذ إنه يمتلك القوة كما هي بحسب تعريفها. ولهذا، حتى لو رغب أو اشتهى فعل شيئين معاً أو فعل أمرين متضادين، فإنه لن يفعلهما، لأنه لا يمتلك القوة على فعلهما معاً على هذا النحو.

التّفْسيرُ:

قولُهُ: "وإذَا كانتْ جميعُ القواتِ وكانَ لبعضِهَا جنسٌ واحدٌ مثلُ الحواسِّ، إلى قولِهِ: التي للمهنِ"، يريدُ:- وإذَا كانتِ القوى أصنافاً مختلفةً، فبعضُهَا حاصلٌ بالطبعِ وداخلٌ تحتَ جنسٍ واحدٍ وهوَ الطبعُ، أعني بجمعِهَا أنَّهَا حاصلةٌ بالطبعِ مثلُ الحواسِّ، وبعضُهَا حاصلٌ بالتعودِ، وبعضُهَا حاصلٌ بالتعليمِ مثلُ كثيرٍ منَ المهنِ الفاعلةِ كصناعةِ الطبِّ وغيرِهَا منَ الصنائعِ العمليةِ التي تستعملُ القياسَ. وإنَّمَا قالَ ذلكَ لأنَّ الصنائعَ العمليةَ منهَا ما يحصلُ بالعادةِ، ومنهَا ما يحصلُ بالقياسِ والتعودِ لأفعالِهَا. ولما عددَ أصنافَ القوى قالَ: "فمضطرٌّ أنْ يكونَ بعضُهَا في الذينَ قدْ تقدمَ فعلُهمْ قبلُ، وهيَ جميعُ التي تكونُ بالعادةِ والكلامِ أيضًا"، يريدُ:- فواجبٌ أنْ تتقدمَ أفعالُ تلكَ القوى والملكاتِ القوى والملكاتِ، وذلكَ

أنَّ الضاربَ بالعودِ ليسَ تحصلُ لهُ ملكةُ الضربِ بالعودِ حتى يضربَ بالعودِ الذي يحصلُ لهُ كمالُ القوةِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا التي ليستْ مثلَ هذهِ والتي هيَ بالانفعالِ فليسَ بمضطرٍّ أنْ تكونَ كذلكَ"، يريدُ:- وأمَّا القوى الطبيعيةُ فليسَ تتقدمُ أفعالُهَا في الكونِ، وذلكَ أنَّ الذي لهُ القوةُ المبصرةُ ليسَ منْ ضرورةِ حصولِهَا أنْ يتقدمَ فيبصرَ.

وقولُهُ: "وإذِ الممكنُ هوَ ممكنٌ ما في وقتٍ ما وبنوعٍ ما وبجميعِ التي يلزمُ التفصيلُ باضطرارٍ"، يريدُ:- وإذِ الممكنُ إنَّمَا صارَ ممكنًا في وقتٍ ما وبنوعٍ ما منَ الإمكانِ، وبالجملةِ بجميعِ الأحوالِ التي يجبَ أنْ تفصلَ باضطرارٍ في ممكنٍ ممكنٍ.

ثمَّ قالَ: "وكانتِ التي تقوى على الحركةِ على مذهبِ النطقِ وقواتُهَا أيضًا هيَ معَ نطقٍ أيضًا"، يريدُ:- وإذْ كانتِ التي تقوى على الفعلِ ناطقةً، فإنَّ قواهَا الفاعلةَ تكونُ مقترنةً بالنطقِ، يريدُ:- إنَّ النطقَ هوَ المحركُ الأولُ فيهَا.

ثمَّ قالَ: "فالتي لا نطقَ لها في قواتِهَا لا نطقَ لها أيضًا"، يريدُ:- إنَّ كلَّ قوةٍ كانتْ أفعالُهَا لا تصدرُ عنْ نطقٍ فإنَّهَا عريةٌ منَ النطقِ.

ثمَّ قالَ: "وكانَ مضطرًا أنْ تكونَ أمَّا تلكَ ففي متنفسٍ وأمَّا هذهِ ففي كليهِمَا"، يريدُ:- وكانَ مضطرًا أنْ تكونَ التي تكونُ معَ النطقِ في متنفسٍ، والتي ليستْ معَ النطقِ تكونُ في كليهِمَا أيْ في متنفسٍ وغيرِ متنفسٍ.

ثمَّ قالَ: "أمَّا القواتُ التي مثلُ هذهِ إذَا قربتْ على قدرِ ما يمكنُهَا منَ المفعولِ والمنفعلِ فمضطرٌّ أنْ يفعلَ بعضُهَا وأنْ ينفعلَ بعضُهُ"، يريدُ:- أمَّا القوى التي تكونُ بغيرِ نطقٍ فإنَّهُ إذَا قربَ الفاعلُ منَ المفعولِ ولمْ يكنْ هنالكَ أمرٌ عائقٌ منْ خارجٍ، فإنَّهُ لا بدَّ ضرورةً أنْ يفعلَ الفاعلُ وأنْ ينفعلَ المنفعلُ، مثالُ ذلكَ أنَّ النارَ إذَا

قربتْ منَ الشيءِ المحترقِ ولمْ يكنْ هنالكَ عائقٌ يعوقُهَا عنِ الإحراقِ احترقَ المحترقُ ضرورةً.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الآخرُ فليسَ بمضطرٍّ لأنَّ كلَّ واحدةٍ منْ جميعِ هذهِ فاعلةٌ للأخرى وأمَّا تلكَ فإنَّهَا فاعلةٌ للأضدادِ"، يريدُ:- وأمَّا القوى التي هيَ معَ نطقٍ فليسَ يلزمُ إذا دنتْ منْ مفعولاتِها أنْ تفعلَ ولا بدَّ؛ لأنَّ كلَّ واحدةٍ منْ تلكَ إنَّما تفعلُ أحدَ الضدَّينِ، وأمَّا التي معَ نطقٍ فإنَّ لها أنْ تفعلَ الضدَّينِ منْ قِبلِ أنَّ العلمَ هوَ علمٌ بالضدَّينِ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً ستفعلُ الأضدادَ معاً، وهذا ما لا يمكنُ"، يريدُ:- إلا أنَّها إنْ كانتْ تفعلُ الأضدادَ بذاتِها وأوَّلاً، فيلزمُ منْ ذلكَ أنْ تفعلَ الضدَّينِ معاً، وذلكَ مستحيلٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً مضطرٌّ أنْ يكونَ المسوَّدُ الحقيقيُّ شيءٌ آخرُ"، يريدُ:- فيجبُ منْ قِبلِ هذا أنْ يكونَ في هذهِ مبدأٌ متقدّمٌ على القوى المحرّكةِ، هوَ السببُ في أنْ تفعلَ أحدَ الضدَّينِ في وقتٍ ما دونَ ضدّهِ، وبالجملةِ فيجبُ أنْ يكونَ ههنا شيءٌ هوَ الذي يرجّحُ في وقتٍ دونَ وقتٍ فعلَ أحدِ الضدَّينِ على الآخرِ، وهذا هوَ المبدأُ الحقيقيُّ الذي هوَ المقدَّمُ على القوَّةِ المحرّكةِ، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "فإذاً مضطرٌّ أنْ يكونَ المسوَّدُ الحقيقيُّ شيءٌ آخرُ"، يريدُ:- الذي يرجّحُ فعلَ أحدِ الضدَّينِ على الآخرِ في وقتٍ دونَ وقتٍ.

ثمَّ قالَ: "وهذا هوَ شوقٌ واختيارٌ"، يريدُ:- إنَّ هذا المبدأَ الذي يرجّحُ فعلَ أحدِ الضدَّينِ هوَ الشهوةُ والاختيارُ الذي يكونُ عنِ العقلِ، وذلكَ أنَّ الشهوةَ إذا كانتْ لأحدِ الضدَّينِ تعلَّقَ بهِ فعلُ الفاعلِ دونَ الضدِّ الآخرِ، وكذلكَ إذا كانَ الاختيارُ لأحدِ الضدَّينِ.

وقولُهُ: "فإنَّه إنَّما يفعلُ ما يشتاقُ إليهِ منها بالحقيقةِ إذا كانَ على قدرِ قوَّتِهِ وكانَ قريباً منَ المنفعلِ"، يريدُ:- وإنَّما تفعلُ هذهِ القوى منَ الضدَّينِ ما غلبَ اشتياقُهُ عليها، إمَّا منْ قِبلِ شهوةِ العقلِ وإمَّا منْ قِبلِ شهوةِ التخيُّلِ، وإنَّما زادَ "إذا كانَ المفعولُ على قدرِ قوَّتِهِ" لأنَّهُ قدْ يشتاقُ ما لا يقدرُ عليه، وأمَّا اشتراطُهُ القربَ فبيِّنٌ أيضاً، وهوَ شيءٌ مشتركٌ للقوَّتينِ معاً الناطقةِ وغيرِ الناطقةِ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً جميعُ الذي لهُ قوَّةٌ على مذهبِ النطقِ مضطرٌّ إذا كانَ مشتاقاً إلى الذي لهُ القوَّةُ أنْ يفعلَ ذلكَ، وعلى قدرِ ما لهُ منَ الشوقِ أيضاً"، يريدُ:- فإذاً مضطرٌّ إذا كانَ الناطقُ شديدَ الاشتياقِ إلى الذي لهُ قدرةٌ على فعلِهِ أنْ يفعلَهُ على قدرِ شوقِهِ وقدرِ قوَّتِهِ.

ثمَّ قالَ: "وإنَّما كانَ لهُ إذا كانَ المنفعلُ قريباً وكانتْ لهُ في الفعلِ هذهِ الحالُ"، يريدُ:- وإنَّما يفعلُ في المنفعلِ فعلَهُ إذا كانَ المنفعلُ قريباً منهُ وكانَ لهُ في وقتِ الفعلِ هذهِ الحالُ التي قلنا منْ غلبةِ الشوقِ وقوَّتِهِ على الفعلِ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ الفعلُ فسيقوى على ذلكَ وليسَ يحتاجُ أنْ يزادَ في القولِ إنْ لمْ يكنْ شيءٌ مانعٌ منْ خارجٍ؛ لأنَّ القوَّةَ فيهِ وكأنَّهُ في قوَّةِ الفعلِ زيادةٌ"، يريدُ:- ولسنا نحتاجُ معَ اشتراطِنا في القوَّةِ أنْ تكونَ قويَّةً على الفعلِ أنْ نزيدَ إنْ لمْ يمنعْ شيءٌ منْ خارجٍ؛ لأنَّ هذا الشرطَ يغني عنهُ وضعُنا القوَّةَ قويَّةً؛ لأنَّهُ إذا كانَ هنالكَ مانعٌ فليسَ ذلكَ ممَّا ينفي وجودَ القوَّةِ لهُ، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "لأنَّ القوَّةَ فيهِ"، ولهذا كانَ وجودُ الموانعِ لبعضِ القوى أمرٌ عارضٌ، وقولُهُ: "وكأنَّهُ في قوَّةِ الفعلِ زيادةٌ"، يريدُ:- أيْ واشتراطُ هذا في القوَّةِ على الفعلِ زيادةٌ وفضلٌ.

ثمَّ قالَ: "وليسَ هذا على كلِّ حالٍ إلا في التي بنوعٍ ما وفي هذا يكونُ التفصيلُ والزيادةُ بالأشياءِ الخارجةِ المانعةِ"، يريدُ:- وليسَ يشترطُ رفعُ الموانعِ منْ خارجٍ في كلِّ قوَّةٍ، بلْ في نوعٍ ما منَ الممكنِ، وفي هذهِ إذا فُصِّلتْ قوَّةُ الفعلِ قيلَ فيها إنَّ قوَّةَ الفعلِ تكونُ باستيلاءِ الفاعلِ على المفعولِ وارتفاعِ الموانعِ التي منْ خارجٍ.

وقولُهُ: "لأنَّ هذهِ تنقصُ بعضَ ما في التفصيلِ"، يريدُ:- لأنَّ في هذهِ إذا لمْ تفصَّلْ قوَّةُ الفاعلِ واستيلاؤُهُ بهذينِ النحوينِ كانَ المفهومُ ناقصاً.

ثمَّ قالَ: "ولهذا السببِ وإنْ هوَ أرادَ واشتهى أنْ يفعلَ الأضدادَ معاً لا يفعلُ؛ لأنَّهُ ليسَ لهُ قوَّتُها على هذهِ الحالِ"، يريدُ:- وإنَّما اشترطَ قوَّةَ الفاعلِ على المفعولِ زيادةً على الشهوةِ في وجودِ الفعلِ عنهُ؛ لأنَّهُ إنْ اشتهى أنْ يفعلَ الأضدادَ معاً لمْ يمكنْهُ؛ لأنَّهُ ليسَ لهُ قوَّةٌ على فعليهما معاً.

وقولُهُ: "وليسَ لهُ قوَّةُ ما يفعلُ بها التي يمكنُها أنْ تفعلَ بهذا النوعِ"، يريدُ:- ولهذا ليسَ لهُ قوَّةٌ يفعلُ بها التي يمكنُهُ أنْ يفعلَ على هذا النحوِ، أيْ بفعلِ الشيءِ وضدِّهِ معاً.

الجزء الثاني: عن الفعل

الفصل الأول: في ماهية ما يُقال له (الفِعْل) وكيفيته

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١١

فإِذْ قيلَ في القوةِ التي بنوعِ الحركةِ فلنفصلْ تفصيلَ الفعلِ، والتحيرُ ما الفعلُ وأيُّ شيءٍ هوَ، فإِنهُ معَ تفصيلهِ يكونُ الممكنُ بيناً أيضاً، وذلكَ أَنَّا لسنا نقولُ ممكنٌ هذا الشيءُ فقطْ أَنْ يحركَ شيئاً آخرَ أَوْ أَنْ يتحركَ مِنْ شيءٍ آخرَ بقولٍ مبسوطٍ أَوْ بنوعٍ ما بلْ وعلى جهةٍ أخرى أيضاً، ولذلكَ عندَ طلبنا ذكرَ هذا أيضاً، فالذي بالفعلِ هوَ أَنْ يكونَ الشيءُ لا على الحالِ الذي نقولُ إِنهُ بالقوةِ، والذي نريدُ أَنْ نقولَ يتبينُ بالكلامِ الذي يتلو في الأشياءِ المنفردةِ، ولا ينبغي أَنْ نطلبَ الحدَّ على كلِّ حالٍ بلِ النظرَ في الأشياءِ التي تقالُ بالملائمة (المناسبة) أيضاً، فإِنهُ كنسبةِ الباني إِلى المبنيِّ، والساهرِ إِلى النائمِ، والبصيرِ إِلى المغمضِ ولهُ بصرٌ، والمنزوعِ مِنَ العنصرِ إِلى العنصرِ، والمصنوعِ إِلى الصانعِ، وأيضاً فليكنْ لأحدِ جزئَيْ هذا التفصيلِ الفعلُ منفرداً وللآخرِ القوةُ، وليسَ تقالُ جميعُ التي تقالُ بالقوةِ بنوعٍ واحدٍ متشابهٍ، بلْ تقالُ إِمَّا بنوعِ الملائمة (المناسبة) مثلَ هكذا أَوْ إِلى هذا، هذا أيضاً في هذا أَوْ إِلى هذا، فإِنَّ بعضها كالحركةِ إِلى القوةِ وبعضها كالجوهرِ إِلى عنصرٍ ما، وبنوعٍ آخرَ يقالُ إِنَّ الذي هوَ غيرُ متناهٍ والخلاءُ أيضاً وجميعُ التي مثلُ هذهِ بالفعلِ والقوةِ لكثيرٍ مِنَ الهوياتِ مثلَ ما يقالُ للبصرِ والمبنيِّ وللذي ينظرُ إِليهِ، فإِنهُ إِمَّا في هذهِ يمكنُ أَنْ يكونَ الفعلُ فيها صادقاً في وقتٍ ما وبنوعٍ مبسوطٍ

أيضاً، أَمَّا الذي ينظرُ إليهِ لأَنَّهُ يبصرُ، والآخرُ لأَنَّ لهُ قوةً على أَنْ ينظرَ إليهِ، وأَمَّا غيرُ متناهٍ فليسَ هوَ بالقوةِ على حالٍ كالذي يكونُ مفارقاً بالفعلِ بلْ بالمعرفةِ، فإنهُ يعطى أَنْ يكونَ هذا الفعلُ بالقوةِ أَلَّا تنقضي القسمةُ لا أَنْ يكونَ مفارقاً.

ترجمة حديثة: وإذ قد قيل في القوة التي تُقال على جهة الحركة، فلنُبيِّن الآن ما هو الفعل وماهيته. فإنه سيظهر في نفس الوقت معنى القوة أيضاً.. ذلك أننا لا نسمي "قوةً" فقط ما من شأنه بالطبع أن يحرِّك شيئاً آخر أو أن يتحرك عن شيء آخر، إما على الإطلاق وإما على جهةٍ ما، بل هناك نحوٌ آخر للقوة، وهو الذي من أجله نبحث الآن.

فالفعل هو وجود الشيء، لا على النحو الذي نقول إنه موجود "بالقوة". ونحن نقول "بالقوة" كما نقول مثلاً إن تمثال هرمس موجود في الخشب، والنصف في الكل لأنه يمكن أن يُفصل منه، وكذلك نقول عن العالِم الذي لا ينظر بالفعل، متى كان قادراً على النظر؛ فهذا موجود "بالفعل".

ويتضح ما نريد أن نقوله بالاستقراء في الأمثلة الجزئية. ولا يجب أن نطلب حداً (تعريفاً) لكل شيء، بل يكفي أن ننظر إلى ما هو على جهة النسبة والقياس. فإن نسبة الباني بالفعل إلى من له قوة البناء، واليقظان إلى النائم، والمبصِر إلى مُغمِض العينين الذي له بصر، وما فُصِل عن المادة إلى المادة، والمصنوع إلى ما لم يُصنع بعد. ففي هذه القسمة، أحد الطرفين يُنسب إليه الفعل، والآخر تُنسب إليه القوة.

ولا يُقال "الفعل" على كل الأشياء بمعنى واحد، بل على جهة النسبة والقياس: فكما أن هذا في هذا أو منسوبٌ إلى هذا، كذلك ذاك في ذاك أو

منسوبٌ إلى ذاك. فبعضها نسبته كنسبة الحركة إلى القوة، وبعضها كنسبة الجوهر إلى مادةٍ ما.

ولأن من بين الأفعال ما لا تكون له غاية [خارجة عنه]، بل الغاية كامنة فيه وفي الفعل نفسه: كمن يبصر، بل هو يعلم ويفهم، وقد فهم. لكنه لا يتعلّم وقد تعلّم، ولا يبرأ وقد برأ، وهو يحيا حياة طيبة وقد حياها، بل ويتمتع بالسعادة وقد تمتع بها. فإذا كان لا بد لبعض الأفعال أن تتوقف في وقت ما، كمن يخف ثم يتوقف عندما يخف، فإن [أفعالاً أخرى] لا تتوقف، بل هو يحيا وقد حيا. فمن هذه الأفعال، ينبغي أن نسمي بعضها "حركات" وبعضها الآخر "أفعالاً تامة" (أو فاعليات.(

فكل حركة هي فعل ناقص: كالتنحُّف، والتعلُّم، والمشي، والبناء. فهذه هي حركات، وهي ناقصة قطعاً. فالمرء لا يمشي ويكون قد مشى في الوقت نفسه، ولا يبني ويكون قد بنى، ولا يصير ويكون قد صار، ولا يتحرك ويكون قد تحرّك، بل هما أمران مختلفان. أما من يبصر فهو في الآن ذاته يبصر وقد أبصر، ومن يعقل فهو في الآن ذاته يعقل وقد عقل. لذلك، أسمي هذا النوع الأخير "فعلاً تاماً"، وذاك الأول "حركة".

التّفْسيرُ:

قولهُ: "فإذْ قيلَ في القوةِ التي بنوعِ الحركةِ فلنفصلْ تفصيلَ الفعلِ" يريدُ:- فإذْ قدْ قلنا في القوةِ التي في المتحركاتِ فلنقلْ في تفصيلِ ما يدلُّ عليه اسمُ الفعلِ، والطلبُ يتوجهُ أولاً إلى ما هوَ الفعلُ.

ثمَّ قالَ: "والتحيرُ ما الفعلُ وأيُّ شيءٍ هوَ فإنهُ معَ تفصيلهِ يكونُ الممكنُ بيناً أيضاً" يريدُ:- والطلبُ أولاً الذي فيهِ التحيرُ هوَ أَنْ يعلمَ أولاً ما هوَ الفعلُ وأيُّ هيَ فصولهُ، فإنهُ مِنْ قبلِ تفصيلهِ بالحدِّ يكونُ تفصيلُ الممكنِ أيضاً بيناً، أعني معرفتهُ بالحدِّ إذْ كانَ الممكنُ أيضاً إنَّما يفهمُ بالإضافةِ إلى الفعلِ.

ثمَّ قالَ: "وذلكَ أَنَّا لسنا نقولُ ممكنٌ هذا الشيءُ فقطْ أَنْ يحركَ شيئاً آخرَ أَوْ أَنْ يتحركَ مِنْ شيءٍ آخرَ بقولٍ مبسوطٍ أَوْ بنوعٍ ما بلْ وعلى جهةٍ أخرى أيضاً" يريدُ:- والسببُ الذي مِنْ قبلهِ احتيجَ إلى تحديدِ الفعلِ الذي في معرفةِ الممكنِ أَنَّهُ متى قلنا إنَّ شيئاً يقوى أَنْ يحركَ شيئاً وأَنْ يتحركَ عنْ شيءٍ فإنَّا لسنا نقولُ ذلكَ بإطلاقٍ بلْ بإضافةٍ، فإنَّ كلَّ واحدٍ مِنْ هذهِ القوى إنَّما يفهمُ بالإضافةِ إلى الفعلِ.

ولما قررَ هذا كلهُ شرعَ في حدِّ الفعلِ أولاً فقالَ: "والذي بالفعلِ هوَ أَنْ يكونَ الشيءُ لا على الحالِ التي نقولُ إنهُ بالقوةِ"، وهذا القولُ مفهومٌ بنفسهِ.

ولما حدَّ الفعلَ بهذا أرشدَ إلى الجهةِ التي منها يقعُ اليقينُ بهذا الحدِّ فقالَ: "والذي نريدُ أَنْ نقولَ يتبينُ بالكلامِ الذي يتلو" يريدُ:- والكلامُ الذي قلناهُ في رسمِ الفعلِ يبينُ بالاستقراءِ وهوَ الذي أرادَ بقولهِ: "بالكلامِ الذي يتلو"، وإنَّما أرادَ أَنَّ هذا الرسمَ للفعلِ أوِ الحدَّ هوَ ظاهرٌ إذا استقرينا ما معنى بالفعلِ في واحدٍ واحدٍ مِنَ الأشياءِ التي نقولُ فيها إنَّها بالفعلِ، فإنَّا لسنا نفهمُ في واحدٍ واحدٍ منها متى قلنا إنهُ بالفعلِ إلا أَنَّهُ على الحالةِ التي ليسَ هوَ عليها إذْ كانَ بالقوةِ، وكذلكَ إذا قلنا مِنْ شيءٍ إنهُ بالقوةِ فإنَّا إنَّما نفهمُ منهُ أَنَّهُ على حالةٍ مقابلةٍ للحالةِ التي هوَ عليها إذْ كانَ بالفعلِ.

ولما كانَ الفعلُ والقوةُ مِنَ المضافينِ المتضادينِ، وكانَ كلُّ واحدٍ مِنَ المضافينِ يوجدُ في حدِّ صاحبهِ مِنْ غيرِ أَنْ يلحقَ خللٌ في الحدِّ بخلافِ ما يعرضُ مِنْ ذلكَ في حدودِ الأشياءِ غيرِ المضافةِ، أعني أَنَّ الأشياءَ المأخوذةَ في حدِّها ليسَ توجدُ تلكَ الأشياءُ في محدودِها، قالَ: "ولا ينبغي أَنْ نطلبَ الحدَّ على كلِّ حالٍ" يريدُ:- وليسَ ينبغي أَنْ نطلبَ الحدودَ في جميعِ الأشياءِ على وتيرةٍ واحدةٍ، وذلكَ أَنَّ حدودَ الأشياءِ غيرِ المضافةِ تكونُ على غيرِ صفةِ حدودِ الأشياءِ التي هيَ مضافةٌ.

ثمَّ قالَ: "بلِ النظرَ في الأشياءِ التي تقالُ بالملائمةِ (المناسبة)" يريدُ:- بلِ التحديدُ الذي نلتمسهُ ههنا هوَ على جهةٍ أخرى إِذْ كانَ نظرنا ههنا إِنَّما هوَ في الأشياءِ التي تقالُ بالمقايسةِ بعضها إِلى بعضٍ، وهيَ الأمورُ المضافةُ.

ثمَّ أتى بمثالٍ مِنَ الأشياءِ المضافةِ فقالَ: "فإِنهُ كنسبةِ الباني إِلى المبنيِّ والساهرِ إِلى النائمِ والبصيرِ إِلى المغمضِ والمنزوعِ مِنَ العنصرِ إِلى العنصرِ والمصنوعِ إِلى الصانعِ" يريدُ:- فإِنهُ كما أَنَّ اسمَ الباني يقالُ بالقياسِ إِلى المبنيِّ، والمبنيَّ بالقياسِ إِلى الباني، والساهرَ بالقياسِ إِلى النائمِ، والنائمُ بالقياسِ إِلى الساهرِ، والناظرُ بالقياسِ إِلى المغمضِ بصرَهُ، والمغمضُ بصرَهُ إِلى الناظرِ، والصورةُ إِلى العنصرِ، والعنصرُ إِلى الصورةِ، والمصنوعُ إِلى الصانعِ، والصانعُ إِلى المصنوعِ، كذلكَ في حدودِها إِذ كانت دلالةُ الحدودِ يجبُ أن تكونَ مساويةً لدلالةِ الأسماءِ.

ثم قالَ: "فليكن لأحدِ هذينِ هذا التفصيلُ؛ الفعلُ منفردٌ والآخرُ القوةُ، وليسَ تقالُ جميعُ التي تقالُ بالقوةِ بنوعٍ واحدٍ متشابهٍ". يريدُ: فليكن هذانِ الحدانِ للفعلِ العامِّ والقوةِ العامةِ، وأما ما يدلُ عليه كلُّ واحدٍ من هذينِ في نوعٍ نوعٍ مما يدلُ عليهما هذانِ الاسمانِ، فبمعنىً مختلفٍ غيرِ متشابهٍ.

ثم قالَ: "بل يقالُ إما بنوعِ الملاءمةِ مثلَ هكذا، أو إلى هذا هذا أيضاً في هذا، أو إلى هذا؛ فإنَّ بعضَها كالحركةِ إلى القوةِ، وبعضَها كالجوهرِ إلى عنصرٍ ما".

يريدُ: أنَّ بعضَ الأشياءِ يقالُ عليها بتناسبٍ وملاءمةٍ، مثلَ أن يقالَ اسمُ القوةِ على شيئينِ من جهةِ تناسبِهما، وهو الذي دلَّ عليه بقولِه: "مثلَ هكذا"، أي مثلَ أن يقالَ اسمُ القوةِ على شيئينِ نسبةُ أحدِهما إلى الشيءِ الذي يضافُ إليهِ كنسبةِ الثاني إلى شيءٍ آخرَ، وذلكَ بحرفِ (إلى) أو غيرِ ذلكَ من حروفِ النسبِ، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِه: "أو إلى هذا هذا أيضاً في هذا".

ثم أتى بمثالِ هذا فقالَ: "فإنَّ بعضَها كالحركةِ إلى القوةِ، وبعضَها كالجوهرِ إلى عنصرٍ". يريدُ: مثالَ التي تقالُ بتناسبٍ كقولِنا قوةٌ إلى الحركةِ، وقولِنا قوةٌ على التي في العنصرِ لتكونَ الصورةُ، فإنَّ نسبةَ القوةِ التي في المتحركِ إلى الحركةِ هي نسبةُ القوةِ التي في العنصرِ إلى الصورةِ.

ثم قالَ: "وبنوعٍ آخرَ يقالُ إنَّ الذي هو غيرُ متناهٍ والخلاءُ أيضاً". يريدُ: وتقالُ القوةُ بنوعٍ آخرَ غيرِ النوعِ الذي يقالُ على جهةِ التناسبِ، وهو قولُنا إنَّ غيرَ المتناهي موجودٌ بالقوةِ. يريدُ: أنهُ ليسَ يفهمُ هنا من القوةِ القوةَ التي تقالُ بالإضافةِ إلى الفعلِ؛ لأنَّ هذهِ متناهيةٌ، وإنما يفهمُ من قولِنا غيرَ المتناهي هو موجودٌ بالقوةِ، أي لا يزالُ تصاحبُهُ قوةٌ على ما تبينَ في السماعِ. أما قولِه: "والخلاءُ"، فإنما أرادَ فيما أحسبُ قولَ من يقولُ الخلاءُ موجودٌ بالقوةِ في الأجسامِ لا بالفعلِ، وقولَ من يقولُ في المادةِ قوةٌ على صورٍ لا نهايةَ لها هو من هذا الجنسِ.

ثم قالَ: "وجميعُ التي بالقوةِ والفعلِ لكثيرٍ من المقولاتِ، مثلَ ما يقالُ للبصرِ والمبنى والذي ينظرُ إليهِ". يريدُ: وجميعُ التي تقالُ بالقوةِ والفعلِ على النوعِ الملائمِ توجدُ لأنواعٍ كثيرةٍ من الموجوداتِ، مثلَ ما يقالُ إنَّ البصرَ والمبنى والذي ينظرُ

إليهِ، أي المبصرُ. يريدُ: أنهُ يقالُ إنَّ البصرَ منهُ ما هو بالقوةِ ومنهُ ما هو بالفعلِ، وكذلكَ المبصرُ منهُ ما هو مبصرٌ بالقوةِ ومنهُ ما هو مبصرٌ بالفعلِ، وذلكَ في حينِ ما ينظرُ إليهِ، وكذلكَ الأمرُ في الباني والمبنى.

ولما ذكرَ هذينِ النوعينِ من القوةِ، أعني التي تقالُ بنوعٍ ملائمٍ والتي لا تقالُ، أخذَ يفرقُ بينهما فقالَ: "فإنهُ إما في هذهِ فيمكنُ أن يكونَ الفعلُ صادقاً في وقتٍ ما وبنوعٍ مبسوطٍ". يريدُ: أما القوى التي تقالُ على طريقِ الحقيقةِ، فيمكنُ أن تخرجَ إلى الفعلِ في وقتٍ ما حتى لا يبقى فيها قوةٌ أصلاً، فيصدقُ في ذلكَ الوقتِ أنها قد خرجت إلى الفعلِ، وذلكَ بالإطلاقِ لا إلى فعلٍ ما غيرِ تامٍ، وهو الذي دلَّ عليه بقولهِ: "بنوعٍ مبسوطٍ".

ثم أتى بالمثالِ المتقدمِ فقالَ: "أما الذي ينظرُ إليهِ فلأنهُ يبصرُ، والآخرُ لأنَّ لهُ قوةَ أن ينظرَ إليهِ". يريدُ: أما الذي هو منظورٌ إليهِ بالقوةِ، فيمكنُ أن يخرجَ إلى الفعلِ إذا نظرَ إليهِ ناظرٌ في وقتٍ ينظرُ إليهِ، فيكونُ منظوراً إليهِ في ذلكَ الوقتِ بالفعلِ، وكذلكَ الناظرُ إليهِ بالقوةِ يمكنُ أن ينظرَ إليهِ بالفعلِ؛ لأنَّ لهُ قوةَ أن ينظرَ إليهِ.

ثم ذكرَ النوعَ الثاني فقالَ: "وأما غيرُ متناهٍ فليسَ هو بالقوةِ على حالٍ كالذي يكونُ مفارقاً". يريدُ: وأما قولُنا في غيرِ المتناهي إنهُ بالقوةِ، فلسنا نريدُ بالقوةِ فيهِ القوةَ التي تخرجُ إلى الفعلِ حتى لا يبقى فيهِ قوةٌ أصلاً، بل تقارنُهُ، وإنما قالَ ذلكَ لما بينَهُ في السماعِ الطبيعيِّ من أنهُ لو خرجت هذهِ القوةُ إلى الفعلِ لكانَ غيرُ المتناهي موجوداً بالفعلِ، وقد تبينَ في ذلكَ الكتابِ امتناعُ ذلكَ، وأنَّ معنى هذهِ القوةِ أنها لا تنقطعُ ولا تفارقُ الشيءَ الذي هي قويةٌ عليه، وهي إنما هي قويةٌ على جزءٍ جزءٍ مما يخرجُ إلى الفعلِ من الشيءِ الذي خروجُهُ غيرُ متناهٍ. ومن

هذا الجنسِ هي القوةُ المأخوذةُ في حدِّ الحركةِ؛ لأنهُ متى خرجت هذهِ القوةِ إلى الفعلِ بطلتِ الحركةُ، وإنما قالَ في هذهِ الحركةِ إنهُ ليسَ يمكنُ فيها أن تكونَ مفارقةً بل بالمعرفةِ؛ لأنَّ الذي يفارقُ منها هو الذي يتصورُهُ الذهنُ في الفعلِ، وهذا المعنى من القوةِ يوجدُ في الزمانِ وفي الحركةِ وفي قسمةِ المقاديرِ كما تبينَ في السماعِ الطبيعيِّ.

وقولُهُ فإنهُ مضطرٌ أنْ يكونَ بهذا الفعلِ بالقوةِ ألا تنقضيَ القسمةُ يريدُ:- وإنما وجبَ أنْ تكونَ هذهِ القوةُ في هذهِ الأشياءِ غيرَ مفارقةٍ ولا منقضيةٍ لئلا يعودَ الموجودُ غير المتناهٍ متناهياً ضرورةً، مثالُ ذلكَ أنَّ القوةَ التي بها ينقسمُ المقدارُ لو تناهتْ لفرغتْ قسمتهُ وانتهتْ وتبينَ أنَّ قسمتهُ لا تنقضي.

الفصل الثاني: متى يُقال عن الشيء إنه بالقوة، ومتى لا يُقال

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٢

فقدْ تبينَ لنا ما الفعلُ وأيُّ هوَ منْ هذهِ الأقاويلِ وما أشبهها، فلنفصلْ في كلِّ واحدٍ منْ الجزئياتِ متى هوَ بالقوةِ ومتى ليسَ هوَ، فإنهُ لا يكونُ أبداً ولا شبيهٌ، فإنهُ ليسَ الإنسانُ بالقوةِ الذي يكونُ عنه بلى المنيُّ إذا تمَّ كونهُ ولم يكنْ هكذا، وخليقٌ أنْ يكونَ كما أنهُ لا يكونُ التي لجميعِ التي في الطبِّ ولا البختُ أيضاً، بلْ يكونُ شيءٌ لهُ قوةٌ وهذا هوَ القوةُ المبرئةُ وحدهُ الذي يكونُ بالعقلِ بالتمامِ منْ الذي هوَ بالقوةِ إذا أرادَ أنْ يكونَ ولم يمنعْ ذلكَ شيءٌ منْ الأشياءِ التي

خارجاً البتةَ، وأما البرءُ فيفعلُ فيهِ البرءُ إذا لم يمنعْ شيءٌ منْ التي فيهِ، ومثلُ ذلكَ أيضاً بيتٌ بالقوةِ إنْ لم يمنعْ شيءٌ منْ التي منها أنْ يكونَ بيتاً، فإنَّ الذي يمكنُ أنْ يكونَ فيهِ زيادةُ كذا وكذا ونقصانٌ وتغيرٌ فهذا هوَ بيتٌ بالقوةِ، وكذلكَ في سائرِ الأشياءِ التي ابتداءُ كونها منْ خارجٍ، وأيضاً جميعُ التي ابتداءُ كونها في الذي هوَ لهُ جميعُ التي لا يكونُ بها شيءٌ منْ التي تحبسُ منْ خارجٍ مثلُ المنيِّ، فإنهُ ليسَ إذا كانَ في آخرَ يتغيرُ بلْ إذا صارَ مثلَ هذا بالابتداءِ الذي هوَ لهُ حينئذٍ يكونُ هذا بالقوةِ، وأما ذلكَ فإنهُ يحتاجُ إلى ابتداءٍ آخرَ مثلِ الأرضِ التي ليستْ بعدُ صنماً بالقوةِ، وإلا فإنْ تغيرتْ تكونُ نحاساً، ويشبهُ أنْ يكونَ الذي نقولُ ليسَ هذا بلْ ذاكَ مثلُ الصندوقِ فإنهُ ليسَ بخشبةٍ بلْ خشبيٌّ، ولا الخشبةُ أرضٌ بلْ أرضيةٌ، وأيضاً الأرضُ إنْ كانتْ تقالُ على هذهِ الحالِ لا لشيءٍ آخرَ بلْ ذاكَ أبداً وهوَ ذلكَ الشيءُ الذي بالقوةِ بنوعٍ مبسوطٍ وهوَ الآخرُ مثلُ الصندوقِ الذي ليسَ هوَ أرضيّاً ولا أرضاً بلْ خشبيٌّ، ولذلكَ هذا بالقوةِ صندوقٌ وهذا عنصرُ صندوقٍ، وأما بنوعٍ مبسوطٍ فالذي بنوعٍ مبسوطٍ وأما لهذا فهذهِ الخشبةُ، وإنْ كانَ شيءٌ ما أولُ لا يقالُ على شيءٍ آخرَ وحدهُ فهذا هوَ العنصرُ الأولُ، مثلُ إنْ كانتْ الأرضُ هوائيةً والهواءُ ليسَ هوَ بنارٍ بلْ ناريٌّ، فالنارُ عنصرٌ أولٌ إذ ليسَ هوَ هذا الشيءُ، فإنْ فُصلَ ما بينَ الكليِّ والموضوعِ للانفعالاتِ مثلِ الإنسانِ والجسدِ والنفسِ والانفعالِ الموسيقارِ والأبيضِ، فإنهُ لا يقالُ ذلكَ الذي يكونُ فيهِ الموسيقى موسيقاً بلْ هوَ موسيقارٌ، ولا يقالُ الإنسانُ بياضٌ بلْ أبيضُ، ولا مشيٌ ولا حركةٌ بلْ مشاءٌ أو متحركٌ كما يقالُ الذاكَ، فجميعُ التي على هذا النوعِ فآخرها جوهرٌ، وجميعُ التي ليستْ كذلكَ بلْ هيَ صورةٌ ما وهذا الشيءُ المحمولُ فآخرها عنصرٌ وجوهرٌ عنصريٌّ، ويعرضُ الحشوُ في القولِ الذاكَ إذا قيلَ على العنصرِ والانفعالاتِ لأنَّ كِليهما غيرُ محدودٍ.

ترجمة حديثة: متى يكون كل شيء بالقوة، ومتى لا يكون؟ هذا ما يجب تحديده. فليس كل شيء [هو بالقوة أي شيء]، فهل الأرض مثلاً إنسانٌ بالقوة؟ كلا، بل تكون [بالقوة] أكثر عندما تصير بذرة، وربما ليس بعد. وكما أنه ليس كل شيء قابلاً للشفاء بواسطة الطب، بل شيء معين هو الذي يمكن أن يشفى، وهذا هو الصحيح بالقوة.

وتعريف الشيء الموجود بالقوة ليصير بالفعل هكذا هو: أن يصير ما يريده [الفاعل] متى أراد، من دون أن يمنعه أي مانع خارجي. ففي حالة من يشفي، يكون [الشفاء] موجوداً فيه بالقوة حين لا يمنعه شيء مما فيه. والبيت أيضاً يكون بالقوة، إذا لم يمنع شيء في الشيء نفسه وفي مادته من أن يصير بيتاً، ولم يكن هناك ما يجب أن يُضاف أو يُزال أو يُغيّر، فهذا هو البيت بالقوة.

وكذلك الحال في الأمور الأخرى التي يكون مبدأ تكونها خارجياً، وتلك التي يكون مبدؤها في الشيء نفسه، والتي ستوجد بنفسها متى لم يمنعها مانع خارجي: كالبذرة التي ليست بعد [شجرة بالقوة على الفور]، إذ يجب أن تكون في شيء آخر [الأرض] وتتحول. ولكن متى صارت على حالها بفعل مبدئها الخاص، فهنا تكون بالقوة. أما الحالة التي تسبقها فتحتاج إلى مبدأ آخر، كما أن الأرض ليست تمثالاً بالقوة بعد؛ إذ لا بد أن تتحول فتصير نحاساً.

والوجود الذي نتحدث عنه ليس هو هذا [المادة]، بل ما هو منسوب إليه. فكما أن الصندوق ليس خشباً، بل خشبيّ؛ والخشب ليس تراباً، بل ترابيّ. وإذا كانت الأرض كذلك ليست شيئاً آخر، بل منسوبة إلى ما قبلها، فإن الشيء الأبسط الذي يأتي تالياً هو دائماً ما يكون بالقوة. فالصندوق ليس ترابياً ولا تراباً، بل خشبيّ. فهذا الخشب هو بالقوة صندوق، وهو مادة الصندوق.

فإذا كان هناك شيء أول، لا يُقال عنه إنه منسوب إلى شيء آخر [كمادته]، فهذا هو المادة الأولى. فمثلاً، لو كانت الأرض هوائية، والهواء ليس ناراً بل ناريّ، فإن النار هي المادة الأولى، بوصفها "ما هو الشيء" وجوهراً. فهذا يختلف عن الموضوع من حيث كونه "ما هو" أو ليس "ما هو". فمثلاً، الموضوع للأعراض (أو الانفعالات) هو الإنسان والجسد والنفس؛ أما العرض فهو كـ "الموسيقيّ" و"الأبيض". فيُقال إنه عند حلول الموسيقى، لا يصير الموضوع موسيقى، بل موسيقياً؛ والإنسان لا يصير بياضاً، بل أبيض؛ ولا يصير مشياً أو حركة، بل ماشياً أو متحركاً، على شاكلة ما هو منسوب إليه.

إذن، كل ما هو في نهاية المطاف جوهر على هذا النحو، وما ليس كذلك، بل هو صورة ما أو "ما هو الشيء" الذي يُحمل عليه، فإن غايته هي المادة والجوهر المادي. ومن الصواب أن يُقال إن ما هو منسوب إلى شيء آخر يُقال بحسب المادة والانفعالات (الأعراض)؛ فكلاهما [المادة والانفعال] غير متعين."

التّفْسيرُ:

قولهُ: "فقدْ تبينَ لنا ما الفعلُ وأيُّ هوَ منْ هذهِ الأقاويلِ وما أشبهها"؛ يريدُ:- فقدْ تبينَ لنا ما الفعلُ وأيُّ فصلٍ فصلهُ، وما هيَ القوةُ وأيُّ فصلٍ فصلها منْ هذهِ الأقاويلِ التي ذكرناها، ويمكنُ أنْ يبينَ أيضاً بأشياءَ أخرَ غيرها مما يشبهها.

ثمَّ قالَ: "فلنفصلْ كلَّ واحدٍ منْ الجزئياتِ متى هوَ بالقوةِ ومتى ليسَ هوَ فإنهُ لا يكونُ أبداً ولا شبيهٌ"؛ يريدُ:- فلنذكرْ متى يكونُ كلُّ واحدٍ منْ الجزئياتِ بالقوةِ ومتى لا يكونُ، أيْ نذكرُ الموضوعَ القريبَ الذي هوَ قويٌّ على الشيءِ ونرسمهُ بالرسمِ الذي يتميزُ بهِ عنْ غيرهِ.

وقولهُ: "فإنهُ لا يكونُ أبداً ولا شبيهٌ"؛ يريدُ:- فإنهُ لا يكونُ الموضوعُ بالقوةِ دائماً ولا شبيهاً بالمقبولِ، بلْ إنما يكونُ ذلكَ في وقتٍ ما، ولموضوعٍ ما، لا في أيِّ وقتٍ اتفقَ، ولا في أيِّ موضوعٍ اتفقَ.

ثمَّ قالَ: "فإنهُ ليسَ الإنسانُ بالقوةِ الذي يكونُ عنه بلْ المنيُّ إذا تمَّ كونهُ ولم يكنْ هكذا"؛ يريدُ:- فإنهُ ليسَ يوجدُ الإنسانُ بالقوةِ في الشيءِ الذي يتكونُ عنه وهوَ الأبُ مثلاً أو العناصرُ الأربعةُ، بلْ في المنيِّ إذا تمَّ كونهُ.

وقولهُ: "ولم يكنْ هكذا"؛ يريدُ:- ولم يكنْ بصفةٍ ناقصةٍ بلْ بصفتهِ التي هوَ بها مولدٌ.

وهذا المعنى هوَ أوضحُ في ترجمةٍ أخرى، وهوَ قولهِ: "وليسَ متى لم يوجدْ إنسانٌ هوَ إنسانٌ بالقوةِ، لكنْ متى كانَ منياً خاصةً ولعلهُ ولا حينئذٍ أيضاً". ثمَّ قالَ: "وخليقٌ أنْ يكونَ كما أنهُ لا يكونُ التي لجميعِ التي في الطبِّ البختُ كذلكَ كونُ شيءٍ لهُ قوةٌ وهذا هوَ القوةُ المبرئةُ"؛ يريدُ:- وخليقٌ كما أنهُ لا يكونُ البختُ هوَ الفاعلَ لجميعِ الأشياءِ الموجودةِ في صناعةِ الطبِّ يعني الصحةَ، بلْ شيءٌ لهُ قوةٌ على أنْ يفعلَ الصحةَ بالذاتِ وهذهِ هيَ القوةُ المبرئةُ، كذلكَ الأمرُ في جميعِ المفعولاتِ، أيْ ليسَ فاعلها البختُ، وإنما فاعلها القوةُ التي تتنزلُ منها منزلةَ القوةِ المبرئةِ منْ صناعةِ الطبِّ.

ثمَّ قالَ: "وحدَهُ الذي يكونُ بالفعلِ بالتمامِ، من الذي يكونُ بالقوةِ إذا أرادَ أن يكونَ ولم يمنعْ ذلكَ شيءٌ من الأشياءِ التي من خارجٍ البتّةَ"؛ يريدُ: وحدَ البرءِ الذي يكونُ من ساعتهِ، الذي هو بالقوةِ القريبةِ، الذي يكونُ عن النطقِ بالفعلِ والتمامِ، أي عن صورةِ البرءِ النطقيةِ من الشيءِ الذي هو بالقوةِ، وذلكَ إذا أرادَ

الصانعُ أن يكونَ ولم يمنعْ ذلكَ شيءٌ من الأشياءِ التي من خارجٍ. وهذا الحدُّ وإن كانَ إنّما تُمثِّلَ بهِ في البرءِ، فهو عامٌّ لجميعِ الأشياءِ المفعولةِ عن الصناعةِ.

ثمَّ قالَ: "وأمّا البريءُ فيُفعلُ فيهِ البرءُ إذا لم يمنعْ شيءٌ من التي فيها"؛ يريدُ: وأمّا الرجلُ الذي يقبلُ البرءَ فيُفعلُ فيهِ صانعُ البرءِ البرءَ، إذا لم يمنعْ ذلكَ شيءٌ من الأشياءِ المانعةِ التي من خارجٍ أو التي فيهِ، أعني إذا لم يكنْ شيءٌ يعوقُ عن قبولِ البرءِ.

ثمَّ قالَ: "ومثلُ ذلكَ بيتٌ بالقوةِ، إن لم يمنعْ شيءٌ من التي فيها أن يكونَ بيتًا"؛ يريدُ: ومثلُ ذلكَ أيضًا أنّ الأشياءَ التي منها البيتُ هي بيتٌ بالقوةِ إذا حضرها الصانعُ وأرادَ أن يصنعَ البيتَ ولم يكنْ منها مانعٌ من أن يكونَ منها بيتٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنّ الذي يمكنُ أن يكونَ فيهِ زيادةٌ كذا وكذا ونقصانٌ وتغيّرٌ. يريدُ: فإنّ الذي هو متكوّنٌ بالقوةِ هو الذي يقبلُ الزيادةَ والنقصانَ والتغيّرَ"؛ وإنّما قالَ ذلكَ لأنّ الكونُ يتمُّ بهذهِ الثلاثةِ الأحوالِ، وذلكَ أنّ المكوّنَ عندما يتكوّنُ لا بدَّ لهُ من فصلٍ بهِ يتميزُ من عنصرِهِ ما لا يصلحُ أن يكونَ قابلًا للصورةِ، ولا بدَّ لهُ في الكونِ من زيادةٍ، وهي الصورةُ التي بها قيلَ فيهِ أنّهُ قد تكوّنَ. والزيادةُ والنقصانُ لا يكونُ إلا بتغيّرٍ.

ثمَّ قالَ: "فهذا هو بيتٌ بالقوةِ، وكذلكَ في سائرِ الأشياءِ التي ابتداءُ كونِها من خارجٍ"؛ يريدُ: أنّ الشيءَ الذي هو بيتٌ بالقوةِ هو الذي أمكنتْ فيهِ هذهِ الثلاثةُ الأحوالِ، وذلكَ موجودٌ في جميعِ الأشياءِ التي المكوّنُ لها من خارجٍ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا جميعُ التي ابتداءُ كونِها في الذي هو لهُ، جميعُ التي لا يكونُ منها شيءٌ من التي تحبسُ من خارجٍ"؛ يريدُ: وأمّا الأمورُ المتكوّنةُ من ذاتِها، فالتي

هي منها بالقوةِ هي جميعُ الأشياءِ التي لا يكونُ فيها شيءٌ يحتاجُ إلى مبدأٍ محرّكٍ لها من خارجٍ، حتى تصيرَ بالقوةِ ذلكَ الشيءَ.

ثمَّ قالَ: "مثلُ المنيِّ، فإنّهُ ليسَ إذا كانَ في آخرَ يتغيّرُ، بل إذا صارَ مثلَ هذا بالابتداءِ الذي لهُ حينئذٍ يكونُ هذا بالقوةِ"؛ يريدُ: مثلُ المنيِّ، فإنّهُ ليسَ إذا كانَ موجودًا في شيءٍ آخرَ يحتاجُ فيهِ إلى مغيّرٍ يغيّرُهُ، وحينئذٍ يكونُ منيًّا، فإنّهُ حينئذٍ يُقالُ فيهِ إنّهُ بالقوةِ مثلَ كونِهِ دمًا في العروقِ، بل إذا صارَ منيًّا بالفعلِ وحصلتْ فيهِ القوةُ التي هو بها منيٌّ.

ثمَّ قالَ: "وأمّا ذلكَ فإنّهُ يحتاجُ إلى ابتداءٍ آخرَ، مثلِ الأرضِ التي ليستْ بعدُ صنمًا بالقوةِ، وإلا فإنْ تغيّرتْ تكونُ نحاسًا"؛ يريدُ: وأمّا العنصرُ البعيدُ فليسَ هو بالقوةِ الشيءَ الذي هو عنصرٌ لهُ، لأنّهُ يحتاجُ في خروجِهِ إلى الفعلِ إلى محرّكٍ آخرَ غيرِ المحرّكِ المكوّنِ لذلكَ الشيءِ الذي هو بالقوةِ. مثالُ ذلكَ أنّ الأرضَ ليستْ هي صنمًا بالقوةِ، وإنّما هي نحاسٌ بالقوةِ، لأنّها إذا تغيّرتْ عن الجرمِ السماويّ تكونُ نحاسًا. والنحاسُ هو الذي هو صنمٌ بالقوةِ، لأنّهُ هو الذي تحرّكَ عن محرّكٍ واحدٍ إلى أن يصيرَ صنمًا، وهو صانعُ الصنمِ. وإنّما أرادَ أن يعرّفَ هنا أنّ من خاصّةِ العنصرِ الذي هو قويٌّ بإطلاقٍ أنّهُ لا يحتاجُ في خروجِهِ إلى الفعلِ الأوّلِ إلا إلى محرّكٍ واحدٍ، بخلافِ العنصرِ الذي ليسَ يُقالُ فيهِ أنّهُ قويٌّ بإطلاقٍ، بل بالقوةِ البعيدةِ، فإنّ هذا العنصرَ هو الذي يخرجُ إلى الفعلِ بأكثرَ من محرّكٍ واحدٍ، وذلكَ بحسبِ البعدِ والقربِ.

ثمَّ قالَ: "ويشبهُ أن يكونَ الذي نقولُ ليسَ ذاكَ بل ذاكيٌّ"؛ يريدُ: ويشبهُ أن يكونَ الحاملُ للقوةِ القريبةِ للشيءِ هو الذي ليسَ يوصفُ الشيءُ الذي هو قويٌّ عليه بذلكَ الموضوعِ باسمِهِ الذي هو مثالٌ أوّلُ، بل باسمٍ مشتقٍّ من اسمِ ذلكَ

الموضوعِ. مثالُ ذلكَ أنّ الصنمَ ليسَ يُقالُ فيهِ إنّهُ نحاسٌ بل نحاسيٌّ، ولا الصنمُ إذا أشيرَ إليهِ وإلى النحاسِ يُقالُ إنّهُ ذاكَ بلِ ذاكيٌّ. وهذا أمرٌ خاصٌّ بلسانِهم، أعني أنّهُم كانوا يشتقّونَ من اسمِ ذاكَ ذاكيٌّ. وهذا إنّما يوجدُ عندنا في الأسماءِ الأعلامِ لا في أسماءِ الإشارةِ.

ثمَّ أتى بمثالٍ آخرَ فقالَ: "مثلُ الصندوقِ، فإنّهُ ليسَ بخشبةٍ بل خشبيٌّ، ولا الخشبةُ أرضٌ بل أرضيّةٌ". وهذا الذي قالَهُ بيّنٌ في لساننا في الأمورِ الطبيعيةِ، وأمّا في الأمورِ الصناعيةِ فليسَ ببيّنٍ. ثمَّ قالَ: "وأيضًا الأرضُ إنْ كانتْ تقالُ على هذهِ الحالِ لا لشيءٍ آخرَ بلْ ذاكَ"، يريدُ:- وأيضًا الأرضُ إنْ كانَ لها عنصرٌ تقالُ عليه فإنَّهُ ليسَ يقالُ فيها إنَّها ذاكَ الشيءُ الذي هوَ عنصرٌ لها بلْ ذاكَ.

ثمَّ قالَ: "وهوَ ذاكَ الشيءُ الذي هوَ بالقوةِ بنوعٍ مبسوطٍ"، يريدُ:- إنَّ الشيءَ الذي يشتقُّ منهُ اسمُ المتكوّنِ هوَ الشيءُ الذي هوَ بالقوةِ ذلكَ الشيءُ الذي هوَ قوىٌّ عليه بإطلاقٍ.

ثمَّ قالَ: "مثلُ الصندوقِ الذي ليسَ هوَ أرضٌ ولا أرضيٌّ بلْ خشبيٌّ ولذلكَ هذا بالقوةِ صندوقٌ وهذا عنصرُ صندوقٍ"، يريدُ:- مثلُ الصندوقِ فإنَّ عنصرَهُ البعيدَ مثلَ الأرضِ منْ خاصّتِهِ أنَّهُ لا يصدقُ على الصندوقِ لا باسمٍ هوَ مثالٌ أوّلُ ولا باسمٍ مشتقٍّ منهُ فإنَّهُ لا يقالُ في الصندوقِ إنَّهُ أرضٌ ولا إنَّهُ أرضيٌّ، وأمّا الخشبُ فإنَّهُ يوصفُ بهِ باسمٍ مشتقٍّ فيقالُ فيهِ إنَّهُ خشبيٌّ ولذلكَ هذا هوَ بالقوةِ صندوقٌ وهوَ عنصرُ الصندوقِ، وقولُهُ: "وأمّا بنوعٍ مبسوطٍ فالذي بنوعٍ مبسوطٍ"، يريدُ:- والذي هوَ بالقوةِ بنوعٍ مبسوطٍ هوَ الشيءُ الذي هوَ عنصرُهُ بنوعٍ مبسوطٍ وهذا هوَ العنصرُ القريبُ، وأمّا البعيدُ فليسَ عنصرًا بنوعٍ مبسوطٍ أيْ بإطلاقٍ ولا يقالُ فيهِ إنَّهُ بالقوةِ بإطلاقٍ بلْ يقالُ بالقوةِ البعيدةِ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ شيءٌ ما أوَّلُ لا يقالُ على شيءٍ آخرَ وحدَهُ فهذا هوَ العنصرُ الأوَّلُ"؛ يريدُ:- وإنْ كانَ ههنا شيءٌ ما أوَّلُ موضوعٌ لا يحملُ على شيءٍ ما آخرَ فهذا هوَ العنصرُ الأوَّلُ وحدَهُ.

ثمَّ أتى بالمثالِ في ذلكَ فقالَ: "مثلُ إنْ كانتِ الأرضُ هوائيةً والهواءُ ليسَ هوَ نارٌ بلْ ناريٌّ فالنارُ عنصرٌ أوَّلُ إذْ ليسَ هوَ هذا الشيءُ"؛ يريدُ:- مثالُ ذلكَ إنْ كانتِ الأرضُ لا يصدقُ عليها إنَّها هواءٌ بلْ هوائيةٌ فإنَّ الهواءَ يكونُ عنصرَ الأرضِ، وكذلكَ إنْ كانَ الهواءُ ليسَ يصدقُ عليه إنَّهُ نارٌ ويصدقُ عليه إنَّهُ ناريٌّ فإنَّ النارَ هيَ عنصرٌ للهواءِ، وإنْ كانتِ النارُ ليسَ لها اسمٌ مشتقٌّ منْ اسمِ شيءٍ آخرَ فإنَّ النارَ هيَ العنصرُ الأوَّلُ، وقولُهُ: "إذْ ليسَ هوَ هذا الشيءُ"؛ يريدُ:- إذْ ليسَ يحملُ على شيءٍ آخرَ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ فصلَ ما بينَ الكليِّ والموضوعِ للانفعالاتِ مثلِ الإنسانِ والجسدِ والنفسِ والانفعالاتِ الموسيقارِ والأبيضِ"؛ يريدُ:- فإنَّ فرقَ ما بينَ الكلِّ الذي هوَ مجموعُ الصورةِ والعنصرِ مثلِ الإنسانِ الذي هوَ مجموعُ النفسِ والجسدِ، وفرقَ ما بينَ النفسِ والجسدِ وما بينَ الموضوعِ والانفعالاتِ مثلِ الأبيضِ والموسيقارِ أنَّهُ لا يقالُ في إنسانٍ إنَّهُ بياضٌ ويقالُ فيهِ إنَّهُ أبيضُ، وكذلكَ لا يقالُ في الإنسانِ الذي لهُ صناعةُ الغناءِ إنَّهُ غناءٌ ولكنْ يقالُ مغنٍ كالحالِ في الشيءِ معَ عنصرِهِ، أعني لا يحملُ عليه العنصرُ باسمٍ لكنْ باسمٍ مشتقٍّ منهُ كما يقالُ في العنصرِ ذاكَ ولا يقالُ ذاكَ، وأمَّا الكليُّ فيحملُ على الشيءِ على أنَّهُ هوَ هوَ مثالُ ذلكَ أنْ يقالُ في الإنسانِ حيوانٌ.

ثمَّ قالَ: "فجميعُ التي على هذا النوعِ فآخرُها جوهرٌ وجميعُ التي ليستْ كذلكَ بلْ هيَ صورةٌ ما وهوَ الشيءُ المحمولُ فآخرُها عنصرٌ"؛ يريدُ:- فجميعُ التي هيَ

مركبةٌ منْ أعراضٍ فآخرُها الجوهرُ الحاملُ لها، وأمَّا التي هيَ مركبةٌ منْ صورٍ فآخرُها هوَ العنصرُ، وقولُهُ: "ويعرضُ الحشوُ في القولِ الذاكَ إذا قيلَ على العنصرِ والانفعالاتِ لأنَّ كليهما غيرُ محدودٍ"؛ يريدُ:- وتعرضُ الزيادةُ في حدودِ الأشياءِ التي تقالُ باسمٍ مشتقٍّ وبأسماءٍ منسوبةٍ لأنْ ليسَ لكليّهما آخرُ بالحقيقةِ على ما تبيَّنَ في مقالةِ الجوهرِ.

الفصل الثالث: أن الفعل أسبق من القوة، في التكوّن والزمان

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٣

فَقَدْ قيلَ متى ينبغي أنْ يُقالَ بالقوةِ ومتى لا، وإذْ قَدْ فُصِّلَ القَبْلُ على كَمْ نوعٍ يُقالُ، فَبَيِّنٌ أنَّ الفِعْلَ هوَ قَبْلَ القُوةِ، وإنَّما أقولُ قوةً ليسَ المحدودةَ فقطْ التي تُقالُ ابتداءَ تغيرٍ في آخرَ بأنهُ آخرُ، بَلْ بالجملةِ كُلُّ ابتداءٍ ذي حركةٍ أوْ ذي وقوفٍ، فإنَّ الطبيعةَ في جنسٍ هوَ هوَ للقوةِ لأنَّها ابتداءٌ ذو حركةٍ ولكنْ ليسَ في آخرَ بَلْ في ذاتهِ بأنهُ ذاتُهُ، فالفِعْلُ هوَ قَبْلَ جميعِ التي هيَ مثلُ هذهِ بالكلمةِ وبالجوهرِ، فأما بالزمانِ فَرُبَّما كانَ ورُبَّما لَمْ يكُنْ، فَبَيِّنٌ أنهُ قَبْلُ كَمَا قُلْنَا، فإنَّ الأولَ بالقوةِ هوَ الذي لهُ قوةٌ في إمكانِ الفِعْلِ مثلُ البناءِ فإنهُ الذي يَقْوى أنْ يَبْنِيَ، والبصريُّ هوَ الذي لهُ قوةٌ أنْ يَرَى، والمُبْصِرُ هوَ الذي لهُ قوةٌ أنْ يُبْصِرَ، وهذا القولُ بعينهِ في الآخرِ أيضًا، فإذنْ مُضْطَرٌّ أنْ تكونَ الكلمةُ قَبْلَ العدمِ وأنْ يكونَ قَبْلُ بالزمانِ الذي يَفْعَلُ الشَّيْءَ بعينهِ، وأمَّا بالعددِ فلا كَقَوْلِي إنهُ إمَّا في هذا الإنسانِ الذي قَدْ كانَ بالفِعْلِ والحنطةِ والذي يُبْصِرُ، فإنَّ العُنْصُرَ قَبْلَهُ بالزمانِ والزرعَ أيضًا،

والمُبْصِرُ إليهِ الذي هوَ إمَّا بِالقوةِ فإنسانٌ وحنطةٌ وبصيرٌ، وأمَّا بِالفِعْلِ فَلَيْسَتْ قَبْلُ، ولكنْ بِأنَّها قَبْلُ بِالزمانِ بِفِعْلٍ آخَرَ ومِنهُ كُوِّنَتْ هذهِ، فإنهُ أبدًا مِنَ الذي هوَ بِالقوةِ يكونُ الذي هوَ بِالفِعْلِ بِفِعْلٍ هوَ مثلُ إنسانٍ مِنْ إنسانٍ وموسيقارٍ مِنْ موسيقارٍ أبدًا مِنْ شَيْءٍ أولَ مُحرِّكٍ والمُحرِّكُ هوَ بِالفِعْلِ قَبْلُ.

ترجمة حديثة: ولمّا كان قد تحدّد من قبل على كم نحوٍ يُقال "الأسبق"، فمن الواضح أن الفعل أسبق من القوة. وأنا لا أعني فقط تلك القوة المحددة التي تُدعى "مبدأ التغيير في شيء آخر من حيث هو آخر"، بل أعني على الإطلاق كل مبدأ للحركة والسكون. فإن الطبيعة هي في نفس هذا الجنس، أي في نفس جنس هذه القوة، لأنها مبدأ للحركة، ولكن ليس في شيء آخر، بل في الشيء نفسه من حيث هو هو. فالفعل إذن أسبق من كل هذه [القوى] بالقول (أو بالتعريف) وبالجوهر؛ أما بالزمان، فهو أسبق من وجهٍ، وليس أسبق من وجهٍ آخر.

أما كونه أسبق بالقول فواضح؛ فالشيء "القادر" هو ما يمكنه في المقام الأول أن يعمل. مثال ذلك، "البنّاء" هو الذي يستطيع أن يبني، و"المبصِر" هو الذي يستطيع أن يرى، و"المُبصَر" هو الذي يمكن أن يُرى. وهذا القول نفسه يصدق على البقية أيضاً. ولهذا فمن الضروري أن يسبق القولُ [بالفعل] القولَ [بالقوة]، والمعرفةُ [بالفعل] المعرفةَ [بالقوة].

أما أسبقيته بالزمان فهي على هذا النحو: إن ما هو من نفس النوع يكون أسبق بالفعل، ولكن ليس هو نفسه بالعدد. أعني بهذا أنه بالنسبة لهذا الإنسان الموجود بالفعل، ولهذا القمح، ولهذا المبصِر، فإن المادة والبذرة والقدرة على الإبصار هي أسبق بالزمان، فهذه الأشياء هي إنسان وقمح ومبصِر بالقوة، ولكنها

ليست كذلك بالفعل بعد. ولكن قبل هذه [الأشياء التي بالقوة] توجد بالزمان أشياء أخرى موجودة بالفعل، والتي منها تكوّنت هذه. إذ دائماً ما يصدر الموجود بالفعل عن الموجود بالقوة بواسطة موجود آخر بالفعل: كالإنسان من الإنسان، والموسيقي من الموسيقي، بوجود محرك أول دائماً.

التّفْسيرُ:

قولُهُ: "فَقَدْ قيلَ متى يَنبغي أنْ يُقالَ بِالقوةِ ومتى لا"؛ يُريدُ:- فَقَدْ تَبَيَّنَ مِمَّا قيلَ متى يكونُ الشَّيْءُ بِالقوةِ شيئًا ما ومتى لا يكونُ، ولَمَّا كانَ قَدْ ابتدأَ في هذهِ المقالةِ يَذْكُرُ على كَمْ وجهٍ يُقالُ القوةُ والفِعْلُ وعَرَّفَ الحقيقيَّ مِنْ ذلكَ والمستعارَ، ثُمَّ حَدَّ القُوَى الفاعلةَ والمنفعلةَ وذَكَرَ أنواعَ القُوَى الفاعلةِ وخواصَّها، ثُمَّ تَكَلَّمَ مَعَ القومِ الذينَ يُنْكِرونَ تَقَدُّمَ القوةِ على الفِعْلِ بِالزمانِ، ثُمَّ حَدَّ الفِعْلَ ما هوَ والقوةَ بِإطلاقٍ وبَيَّنَ أنواعَها، ثُمَّ ذَكَرَ متى يكونُ كُلُّ واحدٍ مِنَ الجزئياتِ بِالقوةِ ومتى لا يكونُ يُريدُ أنْ يَطْلُبَ بَعْدَ ذلكَ أَيُّ المتقدمِ مِنهُما على صاحبِهِ، فقالَ: "وإذْ قَدْ فُصِّلَ القَبْلُ على كَمْ نوعٍ يُقالُ فَبَيِّنٌ أنَّ الفِعْلَ هوَ قَبْلَ القوةِ"؛ يُريدُ:- وإذْ قَدْ فُصِّلَ في المقالةِ الخامسةِ على كَمْ نوعٍ يُقالُ المتقدمُ والمتأخرُ، وقيلَ إنَّ أحدَها المتقدمُ بِالجوهرِ والحَدِّ، فَبَيِّنٌ أنَّ الفِعْلَ قَبْلَ القوةِ بهذا المعنى، ولَمَّا كانتِ القُوَى تُقالُ على الصناعيةِ والطبيعيةِ أخذَ يَذْكُرُ أنَّ هذا التقدمَ يُوجَدُ في الصنفينِ جميعًا، فقالَ: "وإنَّما أقولُ قوةً ليسَ المحدودةَ فقطْ التي تُقالُ ابتداءَ تغيرٍ في آخَرَ بأنهُ آخَرُ بَلْ بالجملةِ كُلَّ ابتداءِ ذي حركةٍ أوْ ذي وقوفٍ"؛ يُريدُ:- ولَسْتُ أُريدُ بِالقوةِ هُنا القُوَى التي حَدَّدْنَاها في صَدْرِ هذهِ المقالةِ، وهيَ التي قيلَ في حَدِّ الفاعلةِ منها إنَّها التي هيَ مبدأُ تغيرٍ في آخَرَ مِنْ جهةِ أنهُ آخَرُ، وقيلَ في حَدِّ المنفعلةِ منها إنَّها مبدأُ تغيرٍ مِنْ آخَرَ بِمَا هوَ آخَرُ لا مِنْ ذاتِها، بَلْ أَعْنِي هُنا بِالقوةِ كُلَّ ما كانَ مبدأً حركةٍ

لِكُلِّ ذي حركةٍ ومبدأً سكونٍ لِكُلِّ ذي سكونٍ، ويَنبغي أنْ تَفْهَمَ هُنا مِنَ التحرُّكِ التغيُّرَ بالجملةِ ومِنَ السكونِ عَدَمَ التغيُّرِ كما قيلَ في حَدِّ الطبيعةِ في السَّماعِ الطبيعيِّ، وقولُهُ: "فإنَّ الطبيعةَ في جنسٍ هوَ هوَ القوةُ لأنَّها ابتداءُ ذو حركةٍ ولكنْ ليسَ في آخَرَ بَلْ في ذاتِهِ بأنهُ ذاتٌ" يُريدُ:- فإنَّ الطبيعةَ داخلةٌ في جنسٍ هوَ القوةُ لأنَّ الطبيعةَ هيَ مبدأٌ وكُلُّ مبدأٍ فهو قوةٌ، وإنَّما كانتِ القوةُ جنساً لها لأنَّها تَشْمَلُ الصناعيةَ والطبيعيةَ، ثُمَّ قالَ: "ولكنْ ليسَ في آخَرَ بَلْ في ذاتِهِ بأنهُ ذاتٌ" يُريدُ:- ولكنْ ليستِ الطبيعةُ هيَ مبدأً في آخَرَ بَلْ في ذاتِ الشَّيْءِ بِمَا هيَ ذاتُ ذلكَ الشَّيْءِ بخلافِ الأمرِ في الأمورِ الصناعيةِ، ثُمَّ قالَ: "فالفِعْلُ هوَ قَبْلَ جميعِ التي هيَ مثلُ هذهِ بالكلمةِ وبالجوهرِ، فأمَّا بالزمانِ فَرُبَّما كانَ ورُبَّما لَمْ يَكُنْ"؛ يُريدُ:- أنَّ الفِعْلَ في جميعِ الأشياءِ الطبيعيةِ وغيرِ الطبيعيةِ هوَ قَبْلَ القوةِ بالحَدِّ وبالجوهرِ أيْ بالصورةِ، فأمَّا بالزمانِ فَرُبَّما كانَ الفِعْلُ متقدماً على القوةِ في بَعْضِ الأشياءِ ورُبَّما لَمْ يَكُنْ متقدماً في بَعْضِها.

ثُمَّ قالَ: "فبيَّنَ أنهُ قبلَ كما بيَّنا، فإنَّ الأولَ بالقوةِ هوَ الذي لهُ قوةٌ في إمكانِ الفعلِ، مثلُ البناءِ، فإنهُ الذي يقوى أنْ يَبْنِيَ، والبصريُّ هوَ الذي لهُ قوةٌ أنْ يرى، والمُبصرَ هوَ الذي لهُ قوةٌ أنْ يُبصرَ"؛ يريدُ: وهوَ بيِّنٌ أنَّ الفعلَ قبلَ القوةِ بالحدِّ والجوهرِ، على ما تبيَّنَ قبلُ منْ حدِّ ما بالقوةِ. فالذي هوَ مبدأٌ بالقوةِ هوَ الذي منْ شأنِهِ أنْ يصيرَ إلى الفعلِ عنْ شيءٍ هوَ بالفعلِ، فإذنِ الفعلُ متقدمٌ بالوجودِ على القوةِ، إمَّا عندَ الطبيعةِ وإمَّا عندَ الصناعةِ، فإنَّ الذي يقوى أنْ يُبنى هوَ الذي عندَهُ صورةُ المبنى، وكذلكَ الذي يُبصرُ هوَ الذي فيهِ استعدادٌ لقبولِ المبصرِ. وبالجملةِ، لما كانتِ القوةُ عدماً والفعلُ وجوداً، وجبَ أنْ يكونَ الوجودُ متقدماً على العدمِ، وأنْ يكونَ الذي يفعلُ متقدماً بالزمانِ على المفعولِ.

وقولهُ: "وأمَّا بالعددِ فلا، كقولي إنهُ إمَّا في هذا الإنسانِ الذي قدْ كانَ بالفعلِ والحنطةِ، والذي يُبصرُ فإنَّ العنصرَ قبلَهُ بالزمانِ"؛ يريدُ: وأمَّا الكائنُ الواحدُ بالعددِ مثلُ هذا الإنسانِ المتكوِّنِ المشارِ إليهِ، وليسَ موجوداً قبلَ أنْ يتكونَ، بلْ هوَ متأخرٌ، فهوَ متأخرٌ بالزمانِ عنْ عنصرِهِ. والفاعلُ للشيءِ هوَ أيضاً قبلَ المفعولِ بالزمانِ، وأمَّا المفعولُ فليسَ هوَ قبلَ العنصرِ بالزمانِ ولا قبلَ الفاعلِ، بلِ الفاعلُ يكونُ قبلَ المفعولِ بالزمانِ. ولكونِ العنصرِ أيضاً كذلكَ أمكنَ أنْ يفعلَ آخرَ مثلَهُ منَ العنصرِ المتقدمِ عليه، فإنَّ الذي يتكونُ إنما يتكونُ مما هوَ قبلَهُ بالقوةِ، وعنْ فاعلٍ مثلِهِ بالنوعِ، فإنَّ الإنسانَ إنما يتكونُ مما هوَ إنسانٌ بالقوةِ، وعنْ ما هوَ إنسانٌ بالفعلِ، وذلكَ أنَّ كلَّ متكوِّنٍ متحركٌ، والمتحركُ إنما يتحركُ عنْ محركٍ هوَ بالفعلِ قبلَهُ. وقولهُ: "وأمَّا بالفعلِ فليستْ قبلُ"؛ يريدُ: وأمَّا الفعلُ في هذا المشارِ إليهِ فليسَ هوَ قبلَ القوةِ بالزمانِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ بأنها قبلُ بفعلٍ آخرَ ومنهُ كُوِّنتْ هذهِ، فإنهُ أبداً منَ الذي هوَ بالقوةِ فيكونُ الذي هوَ بالفعلِ بفعلٍ مثلُ إنسانٍ منْ إنسانٍ وموسيقارٍ منْ موسيقارٍ"؛ يريدُ: فإنَّ الذي هوَ بالقوةِ إنما يصيرُ بالفعلِ منْ قبلِ شيءٍ آخرَ هوَ بالفعلِ منْ ذلكَ النوعِ، مثلُ إنسانٍ منْ إنسانٍ وموسيقارٍ منْ موسيقارٍ، وذلكَ أنَّ كلَّ متكوِّنٍ هوَ متحركٌ عنْ محركٍ هوَ قبلَهُ بالفعلِ.

قال أُرْسطُوطَالِيسُ ١٤

وقدْ قيلَ في أقاويلِ الجوهرِ إنَّ كلَّ شيءٍ يكونُ فإنما هوَ منْ شيءٍ وبشيءٍ، وأنَّ هذا بالصورةِ هوَ هوَ، ولذلكَ يُظنُّ أنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ بناءٌ ولا يُبنى البتةَ، وأنْ يكونَ عوَّادٌ لمْ يضربْ بعودٍ البتةَ، فالذي يتعلمُ ضربَ العودِ يضربُهُ ويتعلمُ

الضربَ، وكذلكَ الآخرُ أيضاً. ومنْ ههنا كانَ سببُ قولِ السفسطانيينَ إنما يمكنُ أنْ لا تكونَ المعرفةُ في واحدٍ، وأنْ يصنعَ ما لصاحبِ المعرفةِ، فإنَّ الذي يتعلمُ فليسَ لهُ إلا أنْ يكونَ شيئاً منَ الذي هوَ للمتكوِّنِ، وأنْ يتحركَ حركةً ما منَ التي بنوعٍ كليٍّ للمحركِ، وهوَ بيِّنٌ في الأقاويلِ في الحركةِ أنهُ مضطرٌ أنْ يكونَ لهذا وللذي يتعلمُ شيءٌ منَ المعرفةِ.

ترجمة حديثة: وقد قيل في المباحث المتعلقة بالجوهر أن كل ما يتكوّن، فإنما يتكوّن من شيء ما، وإلى شيء ما، وبواسطة شيء ما. وهذا [الفاعل] يكون من نفس النوع. ولهذا يبدو من المستحيل أن يكون هناك بنّاء لم يبنِ شيئاً قط، أو عوّاد لم يعزف على العود قط. فإن من يتعلم العزف على العود إنما يتعلمه بالعزف عليه. وهكذا الحال في الأمور الأخرى. ومن هنا نشأت المغالطة السفسطية: أن شخصاً لا يمتلك العلم [بصنعة ما] سيفعل ما يقتضيه ذلك العلم، الذي لا يمتلكه من هو في طور التعلم. ولكن بما أنه في الشيء الذي هو في طور التكوّن، يكون جزء منه قد تكوّن بالفعل، وفي الشيء الذي يتحرك بوجه ما، يكون جزء منه قد تحرك بالفعل (وهذا واضح من مبحث الحركة)، فكذلك المتعلم، لا بد له ربما أن يمتلك قدراً من ذلك العلم.

التّفسيرُ

قولُه: "في أقاويلِ الجوهرِ" يعني به المقالةَ السابعةَ من هذا الكتابِ، وهي التي تكلمَ فيها في مبادئِ الجوهرِ المحسوسِ. وقولُه: "من شيءٍ" يعني به العنصرَ. وقولُه: "وبشيءٍ ما" يعني به الفاعلَ. وقولُه: "وإنَّ هذا بالصورةِ هو هو" يريدُ:- إنَّ الفاعلَ

والمفعولَ هو بالصورةِ واحدٌ، وذلكَ إنَّ هذا كلَّه قد تبينَ في تلكَ المقالةِ، وإنَّما أرادَ أنَّه يلزمُ عن ذلكَ أن يكونَ الفعلُ قبلَ القوةِ بالزمانِ وبالجوهرِ.

ثم قالَ: "ولذلكَ يظنُ أنَّه لا يمكنُ أن يكونَ بناءٌ ولا يبني البتةَ، وأن يكونَ عوادٌ لا يضربُ بالعودِ البتةَ"؛ يريدُ:- ولكونِ الفعلِ متقدماً على القوةِ بالزمانِ يظنُ أنَّه لا يمكنُ أن تحصلَ صناعةُ البناءِ لمن لم يبنِ قطُّ، ولا صناعةُ ضربِ العودِ لمن لم يضربْ بالعودِ قطُّ، وإنَّما أرادَ أنَّه لا سبيلَ إلى تعلمِ صناعةٍ من الصنائعِ إلا بمزاولةِ أفعالِ تلكَ الصناعةِ، وذلكَ كلُّه ممَّا يشهدُ أنَّ الفعلَ قبلَ القوةِ بالزمانِ.

ثم قالَ: "فالذي يتعلمُ ضربَ العودِ يضربُه ويتعلمُ الضربَ وكذلكَ في الآخرِ"؛ يريدُ:- إنَّ الذي يتعلمُ ضربَ العودِ يضربُه ليتعلمَ الضربَ، فتحصلَ له صناعةُ ضربِ العودِ وكذلكَ في سائرِ الصنائعِ التي نتعلمُ بالمزاولةِ لأعمالِها.

ثم قالَ: "ومن ههنا كانَ سببُ قولِ السفسطائيين إنَّما يمكنُ ألا تكونَ المعرفةُ في واحدٍ وأن يصنعَ ما لصاحبِ المعرفةِ فإنَّ الذي يتعلمُ فليسَ له إلا أن يكونَ شيئاً من الذي هو للمتكونِ" يريدُ:- ومن كونِ وجودِ الفعلِ متقدماً على القوةِ من الأشياءِ الغريبةِ كانَ سببُ شكِّ السفسطائيين، الشكَّ المشهورَ المنسوبَ عندهم إلى مانَ الذي كانوا يرومونَ بذلكَ إبطالَ العلمِ والتعلمِ، وذلكَ أنَّهم كانوا يقولونَ لا سبيلَ إلى تعلمِ شيءٍ من الأشياءِ، وذلكَ إنَّ التعلمَ لا يخلو أن يكونَ إمَّا بغيرِ فعلٍ من أفعالِ ذلكَ العلمِ الحاصلِ عن التعلمِ أو بفعلٍ من أفعالِ ذلكَ العلمِ، فإن كانَ بغيرِ فعلٍ فليسَ ههنا تعلمٌ أصلاً، وإن كانَ بأفعالِ ذلكَ العلمِ فالمتعلمُ كانَ عالماً فلا يحتاجُ إلى تعلمٍ أصلاً. ومثالُ ذلكَ أنَّه إن كانَ لا يتعلمُ ضربَ العودِ إلا بضربِ العودِ، وكانَ لا يضربُ بالعودِ إلا العالمُ بضربِ العودِ، فلا سبيلَ إلى تعلمِ ضربِ العودِ؛ لأنَّه يلزمُ عن هذا الشكِّ أن يكونَ من لا يعرفُ ضربَ العودِ

يعملُ ما يعملُ الضاربُ بالعودِ، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِه "وأن يصنعَ ما لصاحبِ المعرفةِ" يريدُ:- إنَّهم كانوا يلزمونَ أن يكونَ المتعلمُ يعملُ عملَ المعلمِ وأن يعلمَ علمَه، وعلى هذا كانوا يبنونَ الشكَّ في التعلمِ، فكانوا يقولونَ إن كانَ إنَّما يتعلمُ من عنده علمٌ ومن عنده علمٌ هو عالمٌ فالمتعلمُ عالمٌ، ووجهُ المغالطةِ في ذلكَ أنَّ من عنده علمٌ فليسَ يلزمُ أن يكونَ عالماً ولا من يضربُ بالعودِ يلزمُ أن يكونَ عالماً بضربِ العودِ.

وقولُه: "فليسَ له إلا أن يكونَ شيئاً من الذي هو للمتكونِ"؛ يريدُ:- إنَّ كلَّ شيءٍ يتكونُ ويصيرُ شيئاً فليسَ يمكنُ ذلكَ فيه إلا أن يكونَ له بالطبعِ شيءٌ من الذي هو موجودٌ له بآخرةٍ، أي ليسَ يمكنُ أن يتعلمَ ضربَ العودِ إلا من عنده شيءٌ من ضربِ العودِ، ولذلكَ لا يتعلمُ الحمارُ ضربَ العودِ ولا الإنسانُ الذي ليسَ من شأنِه أن يضربَ العودَ، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِه: "وأن يتحركَ حركةً ما من التي هي بنوعٍ كلّيّ للمحركِ"؛ يريدُ:- إنَّ كلَّ ما تحركَ حركةً ما فليسَ يمكنُه أن يتحركَها عن المحركِ إلّا وله شيءٌ ممَّا للمحركِ وإن لم يكنْ على النحوِ الذي يوجدُ للمحركِ. وهذا هو قولُه: "وهو بينٌ في الأقاويلِ في الحركةِ أنَّه مضطرٌ أن يكونَ لهذا وللذِي يتعلمُ شيءٌ من المعرفة".

الفصل الرابع: أن الفعل أسبق من القوة بالجوهر

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٥

وأيضًا خليقٌ أنْ يكونَ بيّنَ أنَّ الفعلَ بهذا النوعِ أيضًا قبلَ القوةِ بالكونِ والزمانِ وبالجوهرِ أيضًا، أمّا أولًا فلأنَّ ما كانتْ في الكونِ بعدُ فهيَ قبلُ بالصورةِ وبالجوهرِ أيضًا، مثلَ الرجلِ قبلَ الصبيِّ والإنسانِ قبلَ كليهما، فإنَّ لبعضِها الصورةَ سابقةً ولبعضِها لا، وإنَّ كلَّ شيءٍ يتكونُ يسلكُ إلى ابتداءٍ وتمامٍ الذي بسببهِ يكونُ والكونُ بسببِ التمامِ، وأمّا الفعلُ فسبيلٌ وبسببهِ توجدُ القوةُ، فإنَّ الحيوانَ لا يبصرُ ليكونَ لهُ بصرٌ، بل كيفَ يبصرُ ما ليسَ لها؟ وكذلكَ علمُ البناءِ ليبنوا وعلمُ الرأيِ ليروا، لكنّهم لا يرونَ ليكونَ لهم، ما خلا الذينَ يشورونَ وهؤلاءِ لا بأنّهم يرونَ بل بأنّهُ كانَ كذا، لأنّهُ لا يحتاجونَ أنْ يروا شيئًا ما البتةَ.

ترجمة حديثة: بل هو [الفعل] أسبق بالجوهر أيضاً. أولاً، لأن الأشياء المتأخرة في الكون [أو التوليد] هي الأسبق في الصورة والجوهر: فالرجل أسبق من الصبي، والإنسان أسبق من البذرة. لأن الأول [الرجل/الإنسان] يمتلك الصورة بالفعل، أما الثاني [الصبي/البذرة] فلا يمتلكها [بعد]. ولأن كل ما يتكوّن، فإنما يسير نحو مبدأ وغاية. فالمبدأ هو سبب التكوّن، والتكوّن هو من أجل الغاية. والغاية هي الفعل، ومن أجل هذا الفعل تُكتَسب القوة. فالحيوانات لا تبصر لكي تمتلك حاسة البصر، بل هي تمتلك حاسة البصر لكي تبصر. وبالمثل، يمتلك [البشر] القدرة على البناء لكي يبنوا، والقدرة النظرية لكي يتأملوا؛ فهم لا يتأملون لكي يمتلكوا القدرة النظرية، إلا أولئك الذين يتمرنون. ولكن هؤلاء لا يتأملون [التأمل الحقيقي]، بل إما أنهم يفعلون ذلك على هذا النحو [أي كجزء من التمرين]، أو لأنهم ليسوا بحاجة إلى التأمل.

التّفسيرُ:

يقولُ: "وخليقٌ أنْ يظهرَ أيضًا أنَّ الفعلَ قبلَ القوةِ لا بالزمانِ والكونِ، بل وبالجوهرِ أيضًا" بهذا النوعِ الذي أقولهُ.

ثمَّ قالَ: "أمّا أولًا فلأنَّ ما كانتْ في الكونِ بعدُ فهيَ قبلُ بالصورةِ وبالجوهرِ أيضًا، مثلَ الرجلِ قبلَ الصبيِّ والإنسانِ قبلَ كليهما"، يريدُ: أمّا أولًا فلأنَّ كلَّ ما كانَ متأخرًا في الكونِ فهو متقدمٌ في الصورةِ والجوهرِ بالزمانِ، مثلَ الرجلِ فإنّهُ في الصورةِ متقدمٌ على الصبيِّ وهو في الكونِ متأخرٌ عنه، والإنسانُ متقدمٌ على كليهما.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ لبعضِها الصورةَ سابقةً ولبعضِها لا"، يريدُ: والسببُ في ذلكَ أنَّ التي هي متأخرةٌ في الكونِ لها الصورةُ، والمتقدمةَ في الكونِ ليسَ لها الصورةُ التي هي التمامُ.

وهذا المعنى أبينُ في ترجمةٍ أخرى، وهو قولهِ بدلَ هذا "وذلكَ أنَّ ذلكَ توجدُ لهُ الصورةُ وهذا لا"، يريدُ: وذلكَ أنَّ الرجلَ توجدُ لهُ الصورةُ تامةً والصبيَّ لا توجدُ لهُ، ولذلكَ صارَ متقدمًا عليه بالصورةِ.

وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ قولهِ "والإنسانِ قبلَ كليهما" "والإنسانِ قبلَ المنيِّ"، يريدُ: لأنَّ الإنسانَ توجدُ لهُ الصورةُ والمنيَّ لا توجدُ لهُ الصورةُ.

ثمَّ قالَ: "وإنَّ كلَّ شيءٍ يتكونُ يسلكُ إلى ابتداءٍ وتمامٍ الذي بسببهِ يكونُ"، يريدُ: ويظهرُ أيضًا تقدمُ الفعلِ على القوةِ بالوجودِ على الجهةِ التي تظهرُ الغايةَ متقدمةً على ما من قبلِ الغايةِ، وذلكَ أنَّ كلَّ شيءٍ يتكونُ فإنّهُ يسلكُ بتكونهِ إلى التمامِ.

ثمَّ قالَ: "وأمّا الفعلُ فسبيلٌ"، يريدُ: وأمّا الفعلُ فسبيلٌ وغايةٌ إليها يصيرُ المتكونُ، وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا ما هو أبينُ منهُ "وأمّا التمامُ فهو الفعلُ".

ثمَّ قالَ: "وبسببِ هذا توجدُ القوةُ"، يريدُ: ومن أجلِ الفعلِ وجدتْ القوةُ على الفعلِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الحيوانَ لا يبصرُ ليكونَ لهُ بصرٌ، بل كيفَ يبصرُ وليسَ لها"، يريدُ: فإنَّ الحيوانَ لا يبصرُ لأنْ يقتنيَ قوةً باصرةً، بل إنّما لهُ قوةٌ باصرةٌ ليبصرَ بها وإلّا فكيفَ يبصرُ وليسَ لها؟

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ علمُ البناءِ ليبنوا وعلمُ الرأيِ ليروا"، يريدُ: وكذلكَ علمُ البناءِ هو من أجلِ أنْ يبنى، وعلمُ النظرِ من أجلِ أنْ ينظرَ، لا أنْ ينظرَ هو من أجلِ العلمِ النظريِّ، ولا أنْ يبنى هو من أجلِ علمِ البناءِ.

ثمَّ قالَ: "لكنّهم لا يرونَ والتكونُ لهم"، يريدُ: لكنّهم لا ينظرونَ وهم في حالِ تكونِ النظرِ لهم، بل إنّما ينظرونَ إذا تمَّ كونُ العلمِ النظريِّ لهم.

ثمَّ قالَ: "ما خلا الذينَ يدرسونَ"، وفي ترجمةٍ أخرى "الذينَ يرونَ ويشاورونَ"، يريدُ: فإنَّ هؤلاءِ ينظرونَ ليحصلَ لهم ما بهِ يكونُ النظرُ، وبالجملةِ يفعلونَ ليحصلَ لهم ما بهِ يكونُ الفعلُ، لكنَّ هؤلاءِ لم يوجدْ منهم النظرُ الحقيقيُّ الذي يكونُ عن العلمِ، فإنَّ الذينَ لهم النظرُ لا يحتاجونَ أنْ ينظروا ليحصلَ لهم النظرُ، أعني ما بهِ يكونُ النظرُ، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولهِ "وهؤلاءِ لا بأنّهم يرونَ بل بأنّهُ كانَ كذا، لأنّهُ لا يحتاجونَ أنْ يروا شيئًا البتةَ"، يريدُ: والذينَ ينظرونَ نظرَ تعلمٍ ودراسةٍ ينظرونَ لا بأنّهم من أهلِ النظرِ، بل إنّما ينظرونَ ليصيروا بحيثُ لا يحتاجونَ أنْ ينظروا في شيءٍ البتةَ، وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا "وأولئكَ لا ينظرونَ إلّا أنَّ هكذا يعرضُ إلى ألّا يحتاجوا إلى أنْ ينظروا شيئًا"،

يريدُ: إنّهم ليسوا من أهلِ النظرِ إلّا أنَّ بهذا الفعلِ يعرضُ لهم أنْ يصيروا إلى ألّا يحتاجوا إلى مثلِ هذا النظرِ أصلًا، إذْ قدْ حصلَ لهم النظرُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٦

وأيضاً إنَّ العنصرَ بالقوةِ لا يمكنُ أنْ يصيرَ إلى الصورةِ، وإذا كانَ بالفعلِ فحينئذٍ يصيرُ هوَ في الصورةِ، وكذلكَ في الآخرِ أيضاً، وفي التي تمامُها الحركةُ. ولذلكَ كما أنهمْ إذا كانوا يعلمونَ وأوردوا المتعلمَ فاعلاً فرأوا أنهمْ قدْ أتوا بالتمامِ، كذلكَ والطبيعةُ أيضاً؛ فإنهُ إنْ لمْ يكنْ على هذهِ الحالِ فسيكونُ إذاً هرمسُ بوسوسَ، وسيكونُ العلمُ غيرَ بيّنٍ إنْ كانَ داخلاً وإنْ كانَ خارجاً ما، كمثلِ ذلكَ هرمسُ؛ فإنَّ العملَ تمامٌ، والفعلَ العملُ، ولذلكَ اسمُ الفعلِ أيضاً يقالُ على العملِ باليونانيةِ ويسلكُ مسلكَ التمامِ. فإذْ يكونُ إمّا بالاستعمالِ للأشياءِ التي هيَ أخصُّ، مثلَ النظرِ للبصرِ، ولا يكونُ عملٌ آخرُ من البصرِ ما خلا هذا البتةَ، ويكونُ عملٌ من بعضِ الأشياءِ شيئاً ما، كمثلِ ما يكونُ بيتٌ من صناعةِ البناءِ، وهوَ غيرُ صناعةِ البناءِ، إلا أنهُ للقوةِ على حالٍ كانَ تمامَ ما في شيءٍ أو كانَ في شيءٍ ليسَ بتمامٍ؛ فإنَّ البنايةَ تكونُ في الذي يُبنى، والحياكةَ في الذي يُحاكُ، وكذلكَ في الأشياءِ الأخرِ، وبالجملةِ الحركةُ في المتحركِ. وأمّا جميعُ التي ليسَ لها عملٌ آخرُ ما خلا الفعلَ، فالفعلُ فيها مثلَ النظرِ في الناظرِ، والرأيِ في الذي يرى، والحياةِ في النفسِ، ولذلكَ السعادةُ أيضاً في النفسِ؛ لأنها كيفيةُ حياةٍ ما.

ترجمة حديثة: وكذلك المادة هي قوة، لأنها تستطيع أن تتقدم إلى الصورة، ولكن عندما تصير بالفعل، تكون حينئذ في الصورة. والأمر كذلك في سائر

الأشياء التي تكون حركتها هي الغاية. ولهذا، فكما أن المعلّم إذا أرى تلميذه يعمل، ظن أنه قد بلغ غايته، فكذلك الطبيعة. فإنه إن لم يكن الأمر كذلك، كان الأمر كتمثال (عطارد باسون) (أي غامضاً)، إذ لن يكون من البيّن هل [الصورة] بداخله أم بخارجه، كما هو حال ذلك [التمثال]. فإن الصنيع هو الغاية، والعمل هو الصنيع. ومن هنا، يُشتق اسم "العمل" من "الصنيع"، وهو يتجه نحو الكمال.

وحين يكون الاستعمال هو الغاية القصوى لبعض الأشياء، كالإبصار في حاسة البصر، ولا يصدر عن البصر صنيع آخر غير هذا الإبصار، بينما يصدر عن بعضها الآخر شيء مختلف، كصدور البيت عن صناعة البناء بالإضافة إلى عملية البناء ذاتها، فمع ذلك، في الحالة الأولى تكون الغاية [هي الفعل نفسه]، أما في الحالة الثانية فالغاية بالأحرى هي غاية القوة. فإن عملية البناء تحدث في الشيء المبني وتوجد معه ومع البيت في آن واحد.

فكل ما يصدر عنه شيء آخر غير الاستعمال، يكون فعله في ذلك الشيء الذي يصدر: فالبناء فعله في الشيء الذي يُبنى، والنسج في الشيء الذي يُنسج. وكذلك في سائر الأمور، وبالجملة، تكون الحركة في المتحرك. أما ما ليس له صنيع آخر غير الفعل، فالفعل يكون في الفاعلين أنفسهم: كالإبصار في المُبصِر، والتأمل في المتأمِّل، والحياة في النفس. ولهذا فإن السعادة كذلك [فعل في النفس]، لأنها نوع من الحياة.

التّفْسيرُ:

قولهُ: "وأيضاً العنصرَ بالقوةِ لا يمكنُ أنْ يصيرَ إلى الصورةِ، وإذا كانَ بالفعلِ فحينئذٍ يصيرُ هوَ في الصورةِ" يريدُ:- وأيضاً العنصرُ ما دامَ موجوداً بالقوةِ فليسَ هوَ مستكملاً بالصورةِ، وليسَ لهُ الوجودُ الذي للصورةِ، وهوَ إذا صارَ إلى الفعلِ

حينئذٍ استكملَ بالصورةِ وصارَ لهُ الوجودُ الذي لها، وكانَ هذا البيانُ قوتَهُ هكذا، لما كانتِ الصورةُ متقدمةً بالجوهرِ والوجودِ على الهيولى، وكانتِ الهيولى إنما تستكملُ بالأتمِّ والأكملِ من جهةِ الفعلِ لا من جهةِ القوةِ، وجبَ أنْ يكونَ الفعلُ أكملَ من القوةِ ومتقدماً عليها في الوجودِ.

وقولهُ: "وكذلكَ في الآخرِ أيضاً" يريدُ:- وكذلكَ الأمرُ في سائرِ القوى غيرِ القوةِ التي في العنصرِ الأولِ.

وقولهُ: "وفي التي تمامُها الحركةُ" يريدُ:- وكذلكَ الأمرُ في التي كمالُها إنما هوَ في الحركةِ، أي الكمالُ إنما يحصلُ لها من قِبَلِ الفعلِ لا من قِبَلِ القوةِ، وما يحصلُ من أجلهِ الكمالُ أكملُ مما ليسَ يمكنُ من قِبَلِهِ أنْ يحصلَ الكمالُ.

ثمَّ قالَ: "ولذلكَ كما أنهمْ إذا كانوا يعلمونَ وأوردوا المتعلمَ فاعلاً فرأوا أنهمْ قدْ أتوا بالتمامِ كذلكَ والطبيعةُ" يريدُ:- وكما أنَّ المعلمينَ إذا صيروا المتعلمَ إلى أنْ يكونَ عالماً معلماً يرونَ أنهمْ أتوا بالكمالِ والتمامِ الذي قصدوهُ، كذلكَ الأمرُ في الطبيعةِ لا تزالُ تحرّكُ الشيءَ حتى إذا حصلَ على كمالهِ الأخيرِ كفتْ عن الحركةِ، وهذا كلهُ بيانٌ على أنَّ الصناعةَ والطبيعةَ إنما تقصدُ الفعلَ دونَ القوةِ.

وقولهُ: "فإنهُ إنْ لمْ يكنْ على هذهِ الحالِ فسيكونُ إذاً هرمسُ بوسوسَ، وسيكونُ العلمُ غيرَ بيّنٍ إنْ كانَ داخلاً وإنْ كانَ خارجاً ما، كمثلِ ذلكَ هرمسُ" يريدُ:- فإنهُ إنْ لمْ يكنْ وجودُ الشيءِ من جهةِ ما هوَ بالفعلِ، بلْ من جهةِ ما هوَ بالقوةِ، فسيكونُ الجاهلُ والعالمُ شيئاً واحداً مثلَ هرمسَ الذي هوَ في غايةِ المعرفةِ وبوسوسَ الذي هوَ في غايةِ الجهلِ، وسيكونُ العلمُ وجودُهُ في النفسِ كوجودِ خارجِ النفسِ، أي ليسَ تختصُّ النفسُ من العلمِ بشيءٍ ليسَ هوَ خارجَ النفسِ،

وذلكَ أنَّ النفسَ إنما تختصُّ بوصفِها بالعلمِ دونَ سائرِ الموجوداتِ إذا كانتْ عالمةً بالفعلِ، وبخاصةٍ إذا كانتْ على كمالِها الآخرِ وهوَ حينَ تستعملُ علمَها.

وقولهُ: "كمثلِ هرمسَ" يريدُ:- حتى يعرضَ هذا في مثلِ هرمسَ، أعني أنْ يكونَ وصفُهُ بالعلمِ في حالِ ما علمُهُ قوةٌ كحالِ من ليسَ لهُ علمٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ العملَ تمامٌ والفعلَ العملُ" يريدُ:- والدليلُ على أنَّ الفعلَ تمامٌ وكمالٌ أنَّ الفعلَ هوَ عملٌ، والعملَ هوَ تمامُ العاملِ وكمالُهُ.

ثمَّ أتى بحجةٍ يستدلُّ منها على أنَّ الفعلَ هوَ العملُ فقالَ: "ولذلكَ اسمُ الفعلِ أيضاً يقالُ على العملِ باليونانيةِ ويسلكُ مسلكَ التمامِ" يريدُ:- والدليلُ على أنَّ الفعلَ هوَ من جنسِ العملِ أنَّ اسمَ الفعلِ يقالُ على العملِ في لسانِ اليونانيةِ، ويدلُّ على ما يدلُّ عليه التمامُ والكمالُ.

ولما ذكرَ أنَّ الفعلَ والعملَ هوَ الغايةُ والمقصودُ من الموجوداتِ، أخذَ يحدُّ العملَ والفعلَ الذي بهذهِ الصفةِ في موجودٍ موجودٍ، فقالَ: "فإذْ يكونُ إمَّا بالاستعمالِ للأشياءِ التي هيَ أخصُّ، مثلَ النظرِ للبصرِ، ولا يكونُ عملٌ آخرُ منَ البصرِ ما خلا هذا البتةَ"؛ يريدُ: وهذا العملُ هوَ باستعمالِ شيءٍ شيءٍ منَ الموجودةِ بالفعلِ الخاصِّ بها، الذي لا يوجدُ إلَّا لها، مثلَ النظرِ للبصرِ، فإنهُ عملُهُ الخاصُّ بهِ الذي لا يشاركهُ فيهِ غيرُهُ، ولذلكَ كانَ هذا العملُ هوَ الغايةَ منَ البصرِ.

ثمَّ قالَ: "ويكونُ عملٌ منْ بعضِ الأشياءِ شيئاً ما، مثلَ ما يكونُ البيتُ منْ صناعةِ البناءِ"؛ يريدُ: وقدْ يكونُ هذا العملُ في بعضِ الأشياءِ في أنْ يصنعَ شيئاً مخصوصاً، مثلَ صناعةِ البناءِ، فإنَّ عملَها الخاصَّ بها هوَ أنْ يصنعَ بيتاً. وإنَّما قالَ هذا لأنَّ منَ الأشياءِ ما غايتُها فعلٌ فقطْ، ومنها ما غايتُها مفعولٌ ما. فكلُّ

الموجوداتِ تشتركُ في أنَّ كمالَها وتمامَها هوَ في العملِ الخاصِّ بها، وهذه قسمانِ: إمَّا أنْ تكونَ الغايةُ منها هوَ العملَ، مثلَ الحالِ في البصرِ معَ النظرِ، وإمَّا أنْ تكونَ الغايةُ منها منَ العملِ هوَ مفعولٌ ما، مثلَ ما أنَّ الغايةَ منْ عملِ صناعةِ البناءِ هوَ أنْ يصنعَ بيتاً. ولمكانِ هذا التقسيمِ أتى في أوّلِ الكلامِ بإمَّا المكسورةِ التي تدلُّ على التقسيمِ، مشعراً بهذهِ القسمةِ.

ثمَّ قالَ: "إلَّا أنَّهُ للقوةِ على حالٍ كانَ تماماً ما في شيءٍ، أوْ كانَ في شيءٍ ليسَ بتمامٍ"؛ يريدُ: إنَّ الفعلَ هوَ كمالُ القوةِ على كلِّ حالٍ، كانَ تماماً في الشيءِ الذي هوَ فيهِ تمامٌ، أوْ في شيءٍ آخرَ غيرِهِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ البنايةَ تكونُ في المبنى الذي يُبنى، والحياكةَ في الذي يُحاكُ، وكذلكَ في الأشياءِ الأخرِ أيضاً، وبالجملةِ الحركةُ في المتحركِ". وهذا هوَ القسمُ الذي يكونُ الفعلُ فيهِ في الشيءِ الذي فيهِ الفعلُ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا جميعُ التي ليسَ لها عملٌ آخرُ ما خلا الفعلَ، فالفعلُ فيها مثلَ النظرِ في الناظرِ، والرأيِ في الذي يَرى، والحياةِ في النفسِ، ولذلكَ السعادةُ أيضاً في النفسِ لأنَّها كيفيةُ حياةٍ ما"؛ يريدُ: وأمَّا جميعُ التي ليسَ لها مفعولاتٌ وإنَّما غايتُها أفعالُها، فإنَّ أفعالَها موجودةٌ فيها، مثلَ النظرِ في الناظرِ، والحياةِ في النفسِ، والسعادةِ فيها، لأنَّ السعادةَ هيَ كيفيةُ حياةٍ ما، أيْ حياةٍ فاضلةٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٧

فبينَ أنَّ الجوهرَ والصورةَ فعلٌ، وعلى قَدرِ هذا القولِ، فبينَ أنَّ الجوهرَ والفعلَ قبلَ القوةِ. وكما قلنا، يتقدَّمُ أبدًا بالزمانِ، فإذا يتقدَّمُ الفعلُ الذي هو قبلُ إلى الذي هو متحرِّكٌ أبدًا بنوعٍ أوَّلَ، وبنوعٍ أيضًا مسوَّدٍ حقيٍّ، فإنَّ الأشياءَ المؤبَّدةَ هي بالجوهرِ قبلَ الأشياءِ التي تفسُدُ، وليسَ شيءٌ مؤبَّدٌ بالقوةِ. وكلُّ كلمةٍ وكلُّ قوةٍ للنقيضةِ معًا، فإنَّه ما لا قوةَ لهُ أنْ يكونَ لا يكونُ، لأنَّه ليسَ بشيءٍ. وجميعُ الذي لهُ قوةٌ يمكنُ ألا يفعلَ، فإذا الذي لهُ قوةٌ أنْ يكونَ، يمكنُ أنْ يكونَ وألا يكونَ، فإذا الشيءُ الواحدُ لهُ قوةٌ أنْ يكونَ وألا يكونَ، والذي لهُ قوةٌ ألا يكونَ ممكنٌ ألا يكونَ، والذي يمكنُ ألا يكونَ فيفسُدُ، إمَّا بنوعٍ مبسوطٍ، وإمَّا بهذا بعينِهِ بالذي يُقالُ إنَّه يمكنُ ألا يكونَ، إمَّا بالمكانِ، وإمَّا بالكميَّةِ، وإمَّا بالكيفيَّةِ، وبنوعٍ مبسوطٍ بالجوهرِ. فإذا ليسَ شيءٌ من التي لا تفسُدُ بنوعٍ مبسوطٍ هو بالقوةِ بنوعٍ مبسوطٍ، وإمَّا بنوعٍ ما فليسَ شيءٌ يمنعُ ذلكَ مثلَ كيفيَّةٍ أو أينَ. فإذا جميعُها بالفعلِ، ولا هي من التي تكونُ باضطرارٍ، وإنْ كانتْ هذهِ هي الأولَ، فإنَّه إنْ كانتْ هذهِ الأولَ كذلكَ، فإذا ليسَ شيءٌ البتَّةَ بالقوةِ، ولا إنْ كانتْ حركةٌ مؤبَّدةٌ، ولا إنْ كانَ شيءٌ متحرِّكٌ مؤبَّدٌ ليسَ هو متحرِّكًا بالقوةِ، إلا أنْ يكونَ من أينَ إلى أينَ. وليسَ شيءٌ يمنعُ أنْ يكونَ ذلكَ عنصرًا، ولذلكَ الشمسُ أبدًا فاعلةٌ، والنجومُ وكلِّيَّةُ السماءِ، وليسَ يُتخوَّفُ أنْ تقفَ في وقتٍ ما، كتخوُّفِ الطبيعيِّينَ لئلا تكِلَّ من هذا الفعلِ، فإنَّه ليسَ هو فيها أكثرَ من قوةِ النقيضةِ، مثلَ ما الحركةُ في التي تفسُدُ، فتكونُ الحركةُ المتصلةُ مؤلِّفةً، فإنَّه إنْ كانَ العنصرُ وكانَ بالقوةِ لا بالفعلِ، فهذهِ علَّتُهُ.

ترجمة حديثة: ومن هذا يتضح أن الجوهر والصورة فعلٌ. ووفقاً لهذا البرهان إذن، من الواضح أن الفعل أسبق في الجوهر من القوة. وكما قلنا، يسبق الفعلُ القوةَ دائماً بالزمان، فعلٌ قبل فعلٍ آخر حتى نصل إلى فعل المحرك الأول.

ولكنه أسبق أيضاً على نحوٍ أهم وأولى. فالجواهر الأزلية أسبق من الجواهر القابلة للفساد. وليس هناك شيء بالقوة يكون أزلياً. والبرهان على ذلك هو هذا: كل قوة هي في نفس الوقت قوة على المتناقضين. فإن ما لا يمكن أن يوجد، لن يكون في أي شيء. وكل ما هو ممكن، من الممكن ألا يفعل. فما هو ممكن الوجود، يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد. وما يمكن ألا يوجد، فهو قابل للفساد، إما على الإطلاق، أو بحسب ما يُقال إنه يمكن ألا يوجد، سواء بحسب المكان، أو بحسب الكم، أو بحسب الكيف؛ أما [الفساد] على الإطلاق فهو ما [يمكن ألا يوجد] بحسب الجوهر.

إذن، لا شيء من الأشياء غير القابلة للفساد على الإطلاق هو بالقوة على الإطلاق؛ ولكن لا مانع أن يكون بالقوة من بعض النواحي، كالكيف أو المكان. فكل هذه الأشياء هي بالفعل إذن. وكذلك ليس [بالقوة] ما هو موجود بالضرورة، وإن كانت هذه هي الأولى. فلو لم تكن هي موجودة، لما وجد شيء على الإطلاق. إذن، ليست الحركة بالقوة إن كانت أزلية، ولا إذا كان الشيء المتحرك أزلياً، فإنه لا يتحرك بحسب القوة، إلا من حيث "من أين" و "إلى أين" [أي مبدأ الحركة ومنتهاها]. ولا مانع أن تكون لهذا مادة.

ولهذا فإن الشمس والنجوم والسماء بأكملها تفعل دائماً. ولا ينبغي الخوف من أن تتوقف يوماً ما، كما يخشى بعض الطبيعيين. لأنها لا تتعب وهي تفعل ذلك، إذ إن حركتها ليست حول قوة التناقض، كما هي حال الأشياء القابلة للفساد، حتى يكون استمرار الحركة شاقاً عليها. والسبب في ذلك هو جوهر [الأشياء الفاسدة]، الذي هو مادة وقوة وليس فعلاً.

التّفسير:

قولُهُ: "فبينَ أنَّ الجوهرَ والصورةَ أيضًا فعلٌ، وعلى قَدرِ هذا القولِ فبينَ أنَّ الجوهرَ والفعلَ قبلَ القوةِ." يريدُ:- وإذا تبيَّنَ أنَّ الفعلَ هو الصورةُ، وأنَّ الصورةَ قبلَ القوةِ بالحدِّ، فبينَ أنَّ الجوهرَ الذي بالفعلِ قبلَ الذي بالقوةِ بالحدِّ والماهيَّةِ.

ثمَّ قالَ: "وكما قلنا يتقدَّمُ بالزمانِ، فإذا يتقدَّمُ الفعلُ الذي هو قبلُ إلى الذي هو المتحركُ أبدًا بنوعٍ أوَّلَ." يريدُ:- والفعلُ أيضًا الذي هو المُحرِّكُ، يوجدُ متقدِّمًا بالزمانِ على المتحركِ، ويرتقي ذلكَ إلى تحرُّكٍ أوَّلَ ومُحرِّكٍ أوَّلَ ليسَ فيهِ قوةٌ أصلًا. يريدُ:- ما تبيَّنَ في السماعِ من أنَّ الأمرَ يرتقي في المتحرِّكاتِ إلى مُحرِّكٍ أوَّلَ هو فعلٌ ليسَ فيهِ قوةٌ أصلًا. وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا: "وكما قلنا إنَّ الفعلَ متقدِّمٌ بالزمانِ فهو إذًا متقدِّمٌ."

ثمَّ قالَ: "وبنوعٍ أيضًا مسوَّدٍ حقيٍّ، فإنَّ الأشياءَ المؤبَّدةَ هي بالجوهرِ قبلَ الأشياءِ التي تفسُدُ، وليسَ شيءٌ مؤبَّدٌ بالقوةِ." وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا: "لكنَّ الأكثرَ تحقيقًا هو أنْ يُقالَ إنَّ الأزليَّةَ متقدِّمةٌ لجواهرِ المحسوساتِ، ولا شيءَ من الأزليَّةِ بالقوةِ." يريدُ:- والأوضحُ بيانًا في هذا المعنى والأكثرُ تحقيقًا هو أنْ يُقالَ إنَّ الأشياءَ الأزليَّةَ أشدُّ تقدُّمًا من الأشياءِ الكائنةِ الفاسدةِ، والأزليَّةَ ليسَ فيها قوةٌ، والكائنةُ الفاسدةُ فهي التي توجدُ فيها القوةُ.

ثمَّ قالَ: "وكلُّ قوةٍ للنقيضةِ فمعًا، فإنَّه ما لا قوةَ لهُ أنْ يكونَ لا يكونُ." يريدُ:- وكلُّ قوةٍ وكلُّ ممكنٍ فهي قوةٌ على وجودِ الشيءِ ولا وجودِهِ، لا قوةَ على أحدِ النقيضينِ، فإنَّه إنْ كانَ لهُ قوةٌ على أحدِ النقيضينِ لم يكنْ لهُ قوةٌ على الآخرِ. وما لا قوةَ لهُ عليه فلا يكونُ، وما لا يكونُ فممتنعٌ. وإذا كانَ أحدُ النقيضينِ ممتنعًا فالآخرُ واجبٌ، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فليسَ هو ممكنًا، فإنَّ الواجبَ ضدُّ

الممكنِ. وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فإنَّه ما لا قوةَ لهُ أنْ يكونَ لا يكونُ." يريدُ:- لأنَّهُ يكونُ عدمًا ممتنعًا.

ثمَّ قالَ: "وجميعُ الذي لهُ قوةٌ يمكنُ ألا يفعلَ." يريدُ:- وجميعُ التي لها قوةٌ على أنْ تفعلَ يمكنُ ألا تفعلَ؛ إذْ كانتْ قوةُ الإمكانِ على النقيضينِ.

ثمَّ قالَ: "فإذا الذي لهُ قوةٌ أنْ يكونَ، يمكنُ أنْ يكونَ وألا يكونَ." وهذا بيِّنٌ بنفسِهِ.

ثمَّ قالَ: "فإذا الشيءُ الواحدُ لهُ قوةٌ أنْ يكونَ وألا يكونَ." وهذا أيضًا بيِّنٌ.

ثم قالَ: "والذي لهُ قوةُ ألا يكونَ يمكنُ ألا يكونَ". وهذا أيضاً بينٌ.

ثم قالَ: "والذي لهُ قوةُ ألا يكونَ فيفسدُ إما بنوعٍ مبسوطٍ وإما بهذا بعينِهِ بالذي يقالُ إنهُ يمكنُ ألا يكونَ إما بالمكانِ، وإما بالكميةِ، وإما بالكيفيةِ وبنوعٍ مبسوطٍ بالجوهرِ". يريدُ:- وكلُ فاسدٍ فإما أن يقالَ فيهِ إنهُ فاسدٌ بإطلاقٍ وهوَ الفاسدُ بالجوهرِ، وإما أن يقالَ إنهُ فاسدٌ بشيءٍ ما منَ الأشياءِ الموجودةِ فيهِ وهوَ الذي يصدقُ عليه فيهِ إنهُ ممكنٌ ألا يكونَ، وذلكَ إما كميةٌ فيهِ وإما كيفيةٌ.

ثم قالَ: "فإذاً ليسَ شيءٌ منَ التي لا تفسدُ بنوعٍ مبسوطٍ هوَ بالقوةِ بنوعٍ مبسوطٍ". يريدُ:- فقد تبينَ في العلمِ الطبيعيِّ أنهُ ليسَ شيءٌ منَ التي لا تفسدُ بالجوهرِ فيها قوةٌ على أن تفسدَ جواهرُها، وهذا شيءٌ ذكَرَهُ ههنا ذكراً مجملاً وبيانُهُ على التمامِ هوَ في آخرِ الأولى منَ السماءِ والعالمِ، فإنهُ هناكَ بينَ أنهُ ليسَ يمكنُ أن يكونَ أزليٌّ فيهِ قوةٌ على الفسادِ.

ثم قالَ: "وأما بنوعٍ ما فليسَ شيءٌ يمنعُ من ذلكَ مثلَ كيفيةٍ ما أو أينَ". يريدُ:- وإنما يمكنُ أن توجدَ بعضُ الأشياءِ الأزليةِ قويةً بنوعٍ ما من أنواعِ القوةِ،

مثلَ أن تكونَ أجزاؤُها بالقوةِ في مكانٍ دونَ مكانٍ أو في كيفيةٍ منَ الكيفياتِ فليسَ شيءٌ يمنعُ من ذلكَ، وهذهِ الكيفياتُ التي يمكنُ أن تتكونَ وتفسدَ في الأجرامِ السماويةِ هيَ غيرُ الكيفياتِ المنسوبةِ إلى الاستحالةِ مثلَ الإضاءةِ والإظلامِ للقمرِ وما أشبهَ ذلكَ.

ثم قالَ: "فإذاً جميعُها بالفعلِ". يريدُ:- ولكنَّ جميعَ التغايرِ التي تظهرُ في السماءِ هيَ بالجنسِ بالفعلِ، أي ليسَ يوجدُ فيها جنسٌ منَ التغايرِ بالقوةِ بعدَ أن لم يكنْ، وإنما الذي يوجدُ منها بالقوةِ قبلَ الفعلِ هوَ جزءٌ جزءٌ من تلكَ التغايرِ.

ثم قالَ: "ولا هيَ منَ التي تكونُ باضطرارٍ". يريدُ:- وليسَ كلُّ ما يظهرُ في السماءِ هوَ موجودٌ بالفعلِ ودائماً من غيرِ أن يكونَ فيهِ قوةٌ ولا حركةٌ، فإنهُ لو كانَ ذلكَ كذلكَ لم يوجدْ شيءٌ بالقوةِ أعني حادثاً، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فإنهُ إن كانتْ هذهِ الأولُ كذلكَ لم يكنْ شيءٌ البتةَ بالقوةِ"[16].

ثم قالَ: "ولا إن كانتْ حركةٌ مؤبدةٌ ولا إن كانَ شيءٌ متحركٌ مؤبدٌ ليسَ هوَ متحركٌ بالقوةِ إلا أن يكونَ من أينَ إلى أينَ". يريدُ:- وكذلكَ إن كانتْ حركةٌ أزليةٌ فليسَ يمكنُ بجملتِها قبلُ بالقوةِ أي بجنسِها ولكنْ بأجزائِها[17]، وهذا كلُّهُ مما قد تبينَ في السماعِ.

---

[16] يريدُ:- فإذاً جميعُ حركةِ السماءِ بالفعلِ. وقولُهُ: "ولا هيَ منَ التي تكونُ باضطرارٍ وإن كانتْ هذهِ هيَ الأولُ". يريدُ:- لكنَّ الأجرامَ السماويةَ ليستْ من التي هيَ فعلٌ محضٌ وإن كانتْ هذهِ هوَ المبدأُ للأجرامِ السماويةِ.

[17] ثم قالَ: فإنهُ إنْ كانتْ هذهِ هيَ الأولى كذلكَ، فإذاً ليسَ شيءٌ البتةَ بالقوةِ. يريدُ: فإنهُ إنْ كانتْ مبادئُ ما بالقوةِ الأشياءَ التي ليسَ فيها قوةٌ أصلاً، فإنهُ ليسَ يمكنُ أنْ يوجدَ شيءٌ بالقوةِ، لأنَّ الأشياءَ التي بالفعلِ، أعني الضروريةَ، معلولاتُها ضروريةٌ ولا بدَّ. وقولهُ: ولا إنْ كانتْ حركةٌ مؤبدةٌ، ولا إنْ كانَ شيءٌ متحركٌ مؤبدٌ ليسَ هوَ

ثم قالَ: "وليسَ يمتنعُ أن يكونَ ذلكَ عنصراً". يريدُ:- وكونُ الجرمِ السماويِّ لا يتعرى من القوةِ في الأينِ لا يمنعُ أن يكونَ عنصراً، فإنَّ هذهِ هيَ حالُ العنصرِ ألا يتعرى عن القوةِ ولكنْ يمنعُ أن يكونَ صورةً.

ثم قالَ: "ولذلكَ الشمسُ أبداً فاعلةٌ والنجومُ وكليةُ السماءِ وليسَ يتخوفُ أن تقفَ في وقتٍ ما كتخوفِ الطبيعيينَ لئلا تكلَّ من هذا الفعلِ، فإنهُ ليسَ هوَ فيها أكثرَ من قوةِ النقيضةِ مثلَ ما الحركةُ في التي تفسدُ فتكونُ الحركةُ المتصلةُ

متحركٌ بالقوةِ، إلا أنْ يكونَ منْ أينَ إلى أينَ. يريدُ: أنهُ كما لزمَ أنَّ التي ليستْ فيها القوةُ المطلقةُ هيَ موجودةٌ وخالدةٌ، كذلكَ إنْ وضعَ شيءٌ مؤبدٌ متحركٌ. يريدُ: فإنهُ يلزمُ ألا يكونَ فيهِ قوةٌ إلا أنْ تكونَ في الأينِ فقطْ.

وقولهُ: وليسَ يمتنعُ أنْ يكونَ لهُ عنصرٌ. يريدُ: وليسَ يمتنعُ ما ليسَ فيهِ قوةٌ بإطلاقٍ أنْ يكونَ عنصراً(أي موضوعًا)، إذْ فيهِ قوةٌ في الأينِ، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ العنصرَ في الكائناتِ الفاسدةِ هوَ الذي جوهرُهُ في القوة؛ فإنهُ ليسَ في الأجرامِ السماويةِ قوةٌ إنها أكثرُ منْ قوةِ نقيضِها وهوَ الفسادُ، أيْ ليسَ فيها إلا قوةٌ واحدةٌ وهيَ إنها "لا قوةَ نقيضَ البقاء".

ثم قالَ: مثلَ ما الحركةُ في التي تفسدُ. يريدُ: إنَّ هذهِ فيها القوةُ على النقيضينِ.

ثم قالَ: فتكونُ الحركةُ المتصلةُ مؤلفةً. يريدُ: وإنما كانتْ الأجرامُ السماويةُ دائمةً في حركتِها لتكونَ الحركاتُ التي ههنا متصلةً، أعني المؤلفةَ، وذلكَ أنَّ السببَ في كونِ الحركاتِ الكثيرةِ الكائنةِ الفاسدةِ متصلةً لا تنقطعُ هوَ كونُ حركاتِ الأجرامِ السماويةِ واحدةً ومتصلةً، وعلى هذا فيجبُ أنْ يقرأَ "لتكونَ المؤلفةُ متصلةً"، وأما إنْ كانَ على ظاهرِ اللفظِ فيكونُ معناهُ: وإنما وجدتْ القوةُ في أجزاءِ الحركاتِ الأزليةِ لتكونَ الحركةُ المتصلةُ شبيهةً بالمؤلفةِ.

مؤلفةً". يريدُ:- فإنهُ ليسَ فيها القوةُ على الكلالِ أكثرَ من القوةِ على الفسادِ كالحالِ في الحركاتِ للمتحركاتِ من ذاتِها الكائنةِ الفاسدةِ، أي إنَّ قوةَ الكلالِ أكثرُ فيها من قوةِ الفسادِ، وإذ ليسَ في الأجرامِ السماويةِ القوةُ على الفسادِ التي هيَ أقلُّ من القوةِ على الكلالِ فبالحرى لم يكنْ فيها قوةٌ على الكلالِ، والطبيعةُ ترفعُ عن الأجرامِ السماويةِ القوةُ على الفسادِ لتكونَ الحركةُ متصلةً مؤبدةً.

وقولُهُ: "فإنهُ إن كانَ العنصرُ وكانَ بالقوةِ لا بالفعلِ فهذهِ علتُهُ". يريدُ:- فإنهُ إن كانَ العنصرُ في الكائناتِ الفاسداتِ وهوَ بالقوةِ فهذهِ القوةُ التي فيها هيَ علةُ الكلالِ والفسادِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٨

والأشياءُ التي تتغيرُ تتشبهُ بالتي لا تفسدُ، مثلَ الأرضِ والنارِ، فإنَّ هذهِ فاعلةٌ لأنَّ لها حركةً بذاتِها وفيها، وأما سائرُ القوى التي فعلتْ منها فجميعُها للنقيضةِ، فإنَّ الذي لهُ قوةٌ أنْ يحركَ كذا لهُ قوةٌ أنْ يحركَ لا كذا أيضاً، مثلَ جميعِ التي لها كلمٌ، وأما التي لا كلمةَ لها فإنها تكونُ للنقيضةِ بأنها حاضرةٌ أولاً. فإنْ كانتْ هذهِ طبائعَ ما أو جواهرَ مثلَ هذهِ، مثلَ التي يقولونَ الذينَ يصيرونَ المثلَ في الكلماتِ، فستكونُ التي هيَ هيَ معرفةً أكثرَ بكثيرٍ، معرفةً ما، والمتحركةُ أيضاً حركةً ما، لأنَّ هذهِ أكثرُ بالفعلِ، وتلكَ قوىً لهذهِ، فبينٌ أنَّ الفعلَ قبلَ القوةِ وقبلَ كلِّ ابتداءِ تغيرٍ.

ترجمة حديثة: وتقلّد الأشياءُ غير القابلة للفساد تلك الكائنات القابلة للتحول، كالأرض والنار. فهذه أيضاً تفعل دائماً، إذ إن لها الحركة من ذاتها وفي

ذاتها. أما سائر القوى الأخرى، فجميعها، كما تقرر، قوى على المتناقضين (لأن ما يستطيع أن يتحرك هكذا، يستطيع أيضاً ألا يتحرك هكذا)، أيّاً كانت تلك القوى العاقلة. أما القوى غير العاقلة، فبحضور الفاعل وغيابه، تكون هي نفسها [سبباً] للتناقض [أي وجود الأثر ونفيه]. فإذا كانت هناك طبائع أو جواهر معينة، كالتي يسمونها في محاوراتهم "المُثُل"، فمن الأحرى أن يكون الشيء العالِم، والعلم نفسه، والحركة [كصورة مثالية]، أسبق من [القوة على] الحركة. فتلك [المُثُل] هي فعلٌ بدرجة أكبر، أما هذه [القوى] فهي قوة لتلك. فيتضح إذن أن الفعل أسبق من القوة ومن كل مبدأ للتغير.

التّفسيرُ

قولُه: "والْأشياءُ التي نتغيَّرُ نتشبَّهُ بالْأشياءِ التي لا تفسدُ"، يريدُ:- والْأشياءُ التي تفسدُ بأجزائِها، وهيَ الْأسطقساتُ، نتشبَّهُ في كونِها فاعلةً على الدَّوامِ بالتي لا تفسدُ لا بالْكلِّ ولا بالْجزءِ، وهيَ الْأجرامُ السماويَّةُ.

وقولُه: "لأنَّ لها حركةً بذاتِها وفيها"، يريدُ:- من قبلِ أنَّ في طباعِها أنْ تتحرَّكَ من ذاتِها، أيْ تشبهُ المتحرِّكاتِ من ذواتِها، أعني المتحرِّكاتِ بمبدأٍ فيها لا من خارجٍ.

وقولُه: "وأمَّا سائرُ القُوَى التي فعَلَتْ منها، فجميعُها للنقيضةِ"، يريدُ:- بالقُوَى التي فعَلَتِ الْأجرامُ السماويَّةُ، وذلكَ أنَّ الْأجرامَ السماويَّةَ فيها قوَّةٌ على كونِ هذهِ وفسادِها، وعلى كونِ الْأضدادِ، وذلكَ عندَ القربِ والْبعدِ.

وقولُه: "فإنَّ الذي لهُ قوَّةٌ أنْ يحرِّكَ كذا، لهُ قوَّةٌ أنْ يحرِّكَ لا كذا، مثلُ جميعِ التي لها كَلٌّ"، يريدُ:- فإنَّ الذي لهُ من الْأجرامِ السماويَّةِ قوَّةٌ أنْ يكونَ شيئًا ما،

لهُ قوَّةٌ أنْ يكونَ لا ذلكَ الشيءَ بعينِه، بلْ شيئًا مضادًّا، مثلُ ما لجميعِ التي تكونُ معَ نطقٍ، أعني أنْ تفعلَ الشيءَ وضدَّهُ في وقتينِ مختلفينِ، كما قيلَ فيما سلفَ.

ثمَّ قالَ: وأمَّا التي لا كلماتَ لها، فإنَّها تكونُ للنقيضةِ بأنَّها حاضرةٌ، أوَّلًا هكذا وقعَ في النُّسخةِ التي نقلتُ منها "فإنَّها تكونُ للنقيضةِ" بحذفِ حرفِ السَّلبِ، وصوابُهُ "فإنَّها لا تكونُ للنقيضةِ"؛ لأنَّهُ الذي سبقَ في أوَّلِ هذهِ المقالةِ، ويدلُّ على ذلكَ أنَّ في ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا "فأمَّا التي بغيرِ نطقٍ، فمنْ قبلِ أنَّها حاضرةٌ وليسَ تكونُ للتَّناقضِ تكونُ هذهِ"، يريدُ:- وأمَّا التي لا نطقَ لها، فإنَّها لا تفعلُ المتناقضاتِ أوَّلًا وبالذَّاتِ إذا حضرَها الذي فيهِ تفعلُ، وإنَّما اشترطَ كونَها حاضرةً لأنَّها تفعلُ عندَ تصوُّرِ المفعولِ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانتْ هذهِ طبائعَ ما أو جواهرَ مثلَ هذهِ، مثلَ التي يقولونَ الذينَ يصيِّرونَ المثُلَ في الكلماتِ، فستكونُ التي هيَ هيَ معرفةً أكثرَ بكثيرٍ معرفةً ما، والمتحرِّكةُ أيضًا حركةً ما؛ لأنَّ هذهِ أكثرُ بالْفعلِ، وتلكَ قُوًى لها". وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا: "وأمَّا إنْ كانَ توجدُ طبيعةٌ ما كهذهِ أو جواهرُ بمنزلةِ التي يقولُ فيها الذينَ يصحِّحونَ المثُلَ بكلماتٍ، وذلكَ أنَّهمْ يقولونَ إنَّ الإنسانَ يكونُ عالمًا أكثرَ كثيرًا منْ أنْ يكونَ علمٌ، ومتحرِّكًا أكثرَ منْ حركةٍ، وذلكَ أنَّ هذهِ هيَ بالْفعلِ أكثرُ، وأمَّا تلكَ فقُوًى لها"، يريدُ:- أنَّها إنْ كانتْ هاهنا صورٌ وجواهرُ مفارقةٌ هيَ التي تفيدُ المحسوساتِ المعرفةَ والْوجودَ، أنَّ الإنسانَ الذي يكونُ منْ مثلِ هذهِ الصُّورِ عالمًا هوَ أكملُ علمًا منْ تلكَ الصُّورِ، والمتحرِّكاتُ عنها هيَ أيضًا أكملُ في الحركةِ منَ الحركةِ التي في تلكَ الصُّورِ، وذلكَ أنَّ هذهِ الصُّورَ هيَ قُوًى تفعلُ حينًا ولا تفعلُ آخرَ، ومفعولاتُها هيَ تمامُ فعلِها وكمالُهُ، فتكونُ المحسوساتُ أدخلَ في بابِ الْفعلِ منَ المفارقةِ، وذلكَ مستحيلٌ.

الفصل الخامس: أن الفعل أسبق من القوة العاقلة

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٩

وأمَّا إنَّ الْفعلَ أجودُ وأكبرُ منَ القوَّةِ الفاضلةِ، فبيّنٌ منْ هذهِ الْأقاويلِ، فإنَّ كلَّ واحدٍ منَ التي تقالُ بالقوَّةِ هوَ هوَ بالقوَّةِ الْأضدادِ، مثلُ الذي يقالُ إنَّ لهُ قوَّةَ البرءِ، فإنَّهُ هوَ السَّقيمُ أيضًا ويكونُ معًا أيضًا، فإنَّ قوَّةَ البرءِ والسَّقمِ هيَ هيَ، وكذلكَ قوَّةُ السُّكونِ والحركةِ، والتَّحرُّكِ والْبناءِ، والْهدمِ والِابتناءِ والِانهدامِ، فالْأضدادُ أمَّا بالقوَّةِ فمعًا، وأمَّا بأنَّها أضدادٌ فلا يمكنُ ذلكَ، والْأفعالُ أيضًا لا يمكنُ أنْ تكونَ معًا مثلَ الْإبراءِ والْإسقامِ، فإذًا مضطرٌّ أنْ يكونَ أحدُهما خيرًا، وأمَّا بالقوَّةِ فمثلُ ذلكَ أمَّا كلاهما وأمَّا ولا واحدٌ منهما، فإذًا الْفعلُ أجودُ، ومضطرٌّ أيضًا في الْأشياءِ الرَّديَّةِ أنْ يكونَ الْفعلُ والتَّمامُ أردى منَ القوَّةِ، وذلكَ أنَّ الذي هوَ هوَ الذي يقوى أنْ يكونَ كلا الضِّدَّينِ، فبيّنٌ أنَّهُ ليسَ هوَ الرَّديءَ متبرّئٌ عنِ الْأشياءِ، لأنَّ الرَّديءَ هوَ بالطَّبعِ بعدَ القوَّةِ، فليسَ إذًا في الْأشياءِ التي منَ الِابتداءِ والتي هيَ مؤبَّدةٌ شيءٌ رديءُ البتَّةَ، ولا خطأٌ ولا فسادٌ، فإنَّ الفسادَ منَ الْأشياءِ الرَّديَّةِ.

ترجمة حديثة: أما أن الفعل أفضل وأشرف من القوة نفسها المستعدة [للفعل]، فيتضح مما يلي. فكل ما يقال بحسب القوة، هو نفسه قادر على الأضداد. فمثلاً، ما يُقال إنه يمكن أن يكون صحيحاً (معافى)، هو نفسه يمكن

[أن يكون] مريضاً، وفي آن واحد. لأن القوة الواحدة هي نفسها قوة على الصحة والمرض، وعلى السكون والحركة، وعلى بناء البيت وهدمه، وعلى أن يُبنى البيت ويُهدَم. فالقوة على الأضداد تكون معاً (في آن واحد)، أما الأضداد نفسها فمن المستحيل أن تكون معاً، كأن يكون الشيء صحيحاً ومريضاً في نفس الوقت. ولهذا، من الضروري أن يكون أحدها هو الخير. ولكن بما أن القوة [تشمل] كليهما معاً، أو لا أحدهما، فإن الفعل إذن أفضل. ومن الضروري أيضاً في الشرور أن تكون الغاية والفعل أردأ من القوة، لأن القادر هو نفسه [قادر على] كلا الضدين. يتضح إذن أن الشر ليس شيئاً خارج الأشياء، فالشر بطبيعته تال للقوة (لاحق لها في المرتبة). إذن، ليس في الأشياء الأولية الأزلية أي شر أو فساد، لأن الفساد من جملة الشرور.

التّفسيرُ

لما بيَّنَ أنَّ الفعلَ أشدُّ تقدماً من القوةِ بجميعِ الأنحاءِ التي قيلَتْ، يريدُ:- أنَّ يبينَ أيضاً أنَّهُ متقدمٌ لها بالشرفِ. فقولُهُ: "وأمّا أنَّ الفعلَ أجودُ وأكبرُ من القوةِ الفاعلةِ فبيِّنٌ من هذهِ الأقاويلِ"، يريدُ:- فأمّا أنَّ الفعلَ الذي هوَ خيرٌ أفضلُ من القوةِ عليه، فذلكَ يتبينُ ممَّا أقولُهُ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ كلَّ واحدٍ من التي تُقالُ بالقوةِ هوَ هوَ بالقوةِ الأضدادِ"، يريدُ:- وهذا بيِّنٌ من قبلِ أنَّ القوةَ هيَ قوةٌ على الشيءِ وعلى ضدِّهِ، وأحدُ الضدّينِ ولا بدَّ شرٌّ، فالقوةُ الجيدةُ يشوبُها الشرُّ، وأمّا الفعلُ الجيدُ فليسَ يشوبُهُ شرٌّ أصلاً، وهوَ الفعلُ الذي قايسَ بينَهُ وبينَ القوةِ التي هيَ خيرٌ.

ولمَّا ذكرَ أنَّ القوةَ هيَ قوةٌ على الضدّينِ معاً، أتى بمثالٍ ذلكَ فقالَ: "مثلُ الذي يُقالُ إنَّ لهُ قوةَ البرءِ فإنَّهُ هوَ السقيمُ أيضاً"، يريدُ:- مثالُ ذلكَ أنَّ القابلَ للصحةِ هوَ بعينِهِ القابلُ للمرضِ، وهيَ مثلاً الأخلاطُ الأربعةُ.

وقولُهُ: "وتكونُ معاً أيضاً فإنَّ قوةَ البرءِ والسقمِ هيَ هيَ، وكذلكَ قوةُ السكونِ والحركةِ والتحرّكِ والبناءِ والهدمِ والابتناءِ والانهدامِ"، يريدُ:- وإنّما الفعلُ الذي هوَ الخيرُ أفضلُ من القوةِ عليه؛ لأنَّ القوةَ على الخيرِ يشوبُها القوةُ على الشرِّ، والخيرُ الذي بالفعلِ لا يشوبُهُ شرٌّ أصلاً.

وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فإذنْ مضطرٌّ أنْ يكونَ أحدُهما خيراً، وأمّا بالقوةِ فمثلُ ذلكَ إمّا كلاهما وإمّا ولا واحدَ منهما"، يريدُ:- فإذنْ مضطرٌّ أنْ يكونَ الخيرُ إذا خرجَ إلى الفعلِ خيراً فقطْ، وأمّا إذْ كانَ بالقوةِ فمثلُ ذلكَ، أيْ تكونُ القوةُ على الجيدِ جيدةً لكنْ يشوبُ هذهِ القوةَ القوةُ على الرديءِ؛ لأنَّ الذي هوَ بالقوةِ شيءٌ ما إمّا أنْ يكونَ لهُ القوةُ على الضدّينِ معاً، وإمّا ألّا يكونَ لهُ ولا واحدةً منهما.

ثمَّ أتى بالنتيجةِ فقالَ: "فإذنْ الفعلُ أجودُ"، يريدُ:- من القوةِ عليه.

ثمَّ قالَ: "ومضطرٌّ أيضاً في الأشياءِ الرديئةِ أنْ يكونَ التمامُ والفعلُ أردى من القوةِ، وذلكَ أنَّ هوَ هوَ الذي يقوى أنْ يكونَ كلا الضدّينِ"، يريدُ:- ويظهرُ من هذا القولِ أنَّهُ واجبٌ أنْ يكونَ الفعلُ الرديءُ أردى من القوةِ عليه؛ لأنَّ الشيءَ القويَّ عليه يكونُ قوياً عليه وعلى ضدِّهِ الذي هوَ خيرٌ، والفعلُ الرديءُ هوَ شرٌّ محضٌ

ثمَّ قالَ: "فبيّنٌ أنَّهُ ليسَ هوَ الرديءُ متبرئٌ عن الأشياءِ التي بالقوةِ، لأنَّ الرديءَ هوَ بالطبعِ بعدَ القوةِ"، يريدُ:- فبيّنٌ أنَّ الرديءَ ليسَ هوَ متميزاً عن الأشياءِ التي بالقوةِ، لأنَّ الرديءَ إنّما يوجدُ بالطبعِ بعدَ القوةِ.

ثمَّ قالَ: "فليسَ إذنْ في الأشياءِ التي من الابتداءِ والتي هيَ مؤبدةٌ شيءٌ رديءٌ البتةَ، ولا خطأٌ ولا فسادٌ، لأنَّ الفسادَ من الأشياءِ الرديئةِ"، يريدُ:- فبيّنٌ أنَّ الأشياءِ التي ليستْ هيَ بعدَ القوةِ بلْ وجودُها ابتداءً أنَّهُ ليسَ فيها شيءٌ رديءٌ البتةَ، لا خطأٌ ولا فسادٌ ولا شرٌّ، فإنَّ الفسادَ من الأشياءِ الرديئةِ. ومن هذهِ الأشياءِ يُعلَمُ أنَّ ما يقولُهُ المنجمونَ أنَّ بعضَ الكواكبِ سعودٌ وبعضُها نحوسٌ قولٌ كاذبٌ، بلِ الذي يمكنُ أنْ يُوقَفَ عليه من أمرِها أنَّ بعضَها أكثرُ خيراً من بعضٍ، فإنَّ هذا يوجدُ في المتبرئةِ عن الحركةِ، فضلاً عن المتحركةِ.

الفصل السادس: بأي كيفية توجد الأشكال الهندسية بالفعل

قال أُرسطُوطَالِيسُ ٢٠

وأشكالُ الخطوطِ توجدُ أيضاً بالفعلِ، فإنّهم إذا قسموا يجدونَها، إلّا أنّها مقسومةٌ بيّنةٌ، إلّا أنّها الآنَ فيها بالقوةِ. لِمَ ذو ثلاثِ زوايا قائمتينِ؟ فبيّنٌ، لأنَّ الزاويتينِ اللتينِ عن جنبتي النقطةِ الواحدةِ مساويةٌ لقائمتينِ، فإذا إذنْ أُخرِجَ أحدُ أضلاعِ المثلثِ على استقامةِ الضلعِ، بيَّنَ أنَّ الزاويتينِ اللتينِ عن جنبتي الضلعِ المماسِّ لهُ معادلتانِ لقائمتينِ.

وكذلكَ لِمَ في كلِّ نصفِ دائرةٍ قائمةٌ واحدةٌ على المحيطِ، تساوَتْ أسوقُها أمْ لَمْ تتساوَ، إذا كانَ قاعدتُها القطرُ على وسطِ المحيطِ وقعَتْ أمْ على غيرِهِ؟ فإنَّهُ بيِّنٌ لمنْ نظرَ إليهِ بأنَّ لهُ معرفةَ ذلكَ. فإذا بيَّنَ أنَّ التي بالقوةِ إذا صارَتْ إلى الفعلِ هيَ موجودةٌ، والعلةُ في ذلكَ أنَّ الفعلَ يكونُ بالفهمِ في الذي تكونُ القوةُ من الفعلِ، ولهذا السببِ إذا فعلوا علموا، فإنَّ الفعلَ بالعددِ هوَ بعدَ الكونِ.

ترجمة حديثة: والأشكال الهندسية أيضاً توجد بالفعل. فالذين يقسمون [الخطوط] يجدونها. ولو كانت مقسومة [بالفعل]، لكانت ظاهرة. ولكنها الآن موجودة بالقوة. لماذا [زوايا] المثلث تساوي قائمتين؟ لأن الزوايا حول نقطة واحدة [على خط مستقيم] تساوي قائمتين. فإذا مُدَّ الضلع، لاتضح الأمر للناظر على الفور. ولماذا الزاوية في نصف الدائرة قائمة؟ لأنه إذا كانت هناك ثلاثة خطوط متساوية، وكان الخطان هما القاعدة، والخط القائم من المنتصف عمودياً، لاتضح الأمر للناظر الذي يعلم ذلك. لذلك يتضح أنها [الأشكال] موجودة بالقوة، وأنها توجد عند إخراجها إلى الفعل. والعلة هي أن التعقل فعل، ولهذا فمن الفعل [يُعرف] ما بالقوة، ولهذا السبب يعرفون عن طريق الفعل (العمل). لأن ما هو بالفعل أسبق [في الرتبة] مما هو في طور التكوين.

التّفْسيرُ

غرضُه في هذا الفصلِ أَنْ يبينَ أَنَّ الأشياءَ إنمَا توجدُ وتعلمُ إذَا كانتْ بالفعلِ لَا بالقوةِ، وهوَ يتمثلُ في ذلكَ بالأمورِ التعاليمية لكونِهَا إنمَا توجدُ بالفعلِ وتعلمُ إذَا أوجدَهَا المهندسُ في ذهنِهِ وأخرجَهَا مِنَ القوةِ إلَى الفعلِ، وأَنَّهُ قبلَ أَنْ يفصلَهَا إلَى الفعلِ فليستْ موجودةً ولَا معلومةً، وغرضُه في هذَا كلِّهِ أَنْ يبينَ أَنَّ الفعلَ

أشرفُ مِنَ القوةِ إذْ كانَ الموجودُ أشرفَ مِنَ العدمِ والعلمُ مِنَ الجهلِ. فقولُه "وأشكالُ الخطوطِ توجدُ أيضًا بالفعلِ" يريدُ:- والأشكالُ التي تكونُ مِنَ الخطوطِ إنمَا توجدُ وتعلمُ إذَا كانتْ بالفعلِ.

ثمَّ قالَ "فإنَّهُم إذَا قسمُوا يجدونَهَا" يريدُ:- فإنَّ المهندسينَ إذَا قسمُوا الأشكالَ وجدوهَا وعلموهَا مثلَ أَنْ يقولُوا أَنَّ الأشكالَ منهَا مَا هيَ ذواتُ خطوطٍ مستقيمةٍ وغيرِ مستقيمةٍ، وأَنَّ المستقيمةَ منهَا ذُو ثلاثِ زوايَا وهوَ المثلثُ ومنهَا ذُو أربعٍ، فإنَّهُم إذَا استوفوهَا بالقسمةِ فقدْ وجدتْ بالفعلِ وقدْ علمتْ، وأمَّا مَا دامتْ غيرَ مقسومةٍ فليستْ معلومةً ولَا موجودةً.

ثمَّ قالَ "إلَّا أنهَا مقسومةٌ بينةٌ إلَّا أَنَّ فيهَا الآنَ بالقوةِ لِمَ ذُو ثلاثِ زوايَا قائمتينِ" يريدُ:- ولكنَّ الذي يحصلُ موجوداً بالفعلِ ومعلوماً بالفعلِ إذَا قسمتْ إنمَا هيَ أنواعُهَا، فأمَّا خواصُّهَا فتوجدُ فيهَا بعدَ القسمةِ بالقوةِ، حتى إذَا أخرجتْ بالفعلِ الأسبابُ التي توجبُ أَنْ تكونَ تلكَ الخواصُّ لهَا موجودةً بالفعلِ صارتْ موجودةً بالفعلِ وصارتْ معلومةً بالفعلِ أيضًا، وأمَّا قبلَ ذلكَ فليسَ تكونُ موجودةً بالفعلِ ولَا معلومةً، مثالُ ذلكَ أَنَّ المثلثَ بالقسمةِ يصيرُ موجوداً بالفعلِ ومعلوماً، وأمَّا لِمَ كانتْ زواياهُ مساويةً لقائمتينِ فإنَّه يكونُ فيهِ معلوماً بالقوةِ.

ثمَّ قالَ "لأنَّ الزاويتينِ اللتينِ عَنْ جنبتَيِ النقطةِ الواحدةِ مساويةٌ لقائمتينِ، فإذَا أَنْ أخرجَ أحدَ أضلاعِ المثلثِ علَى استقامةٍ بينَ أَنَّ الزاويتينِ اللتينِ عَنْ جنبتَيِ الضلعِ المماسِ لهُ معادلتانِ لقائمتينِ" يريدُ:- لكنْ متَى أخرجَ أحدُ أضلاعِهِ وظهرَ أَنَّ الزاويتينِ اللتينِ عَنْ جهتَيِ الخطِّ مِنَ المثلثِ المماسِ للخطِّ المخرجِ مساويةٌ لقائمتينِ ظهرَ منهُ بالفعلِ أَنَّ زوايَا المثلثِ الثلاثِ مساويةٌ لقائمتينِ، وذلكَ أيضًا إذَا أخرجَ مِنَ النقطةِ التي عليها مَاسُ المثلثِ الضلعُ المخرجُ خطٌّ موازٍ للخطِّ الثالثِ

مِنَ المثلثِ، فإنَّهُ يحدثُ هنالكَ ثلاثُ زوايَا مساويةٌ لقائمتينِ، الواحدةُ منهَا مشتركةٌ للمثلثِ والاثنتانِ الباقيتانِ مساويتانِ للباقيتينِ مِنَ المثلثِ، أمَّا القريبةُ مِنْ ضلعِ المثلثِ المماسِ للخطِّ المخرجِ فللمبادلةِ لهَا مِنَ المثلثِ علَى مَا تبينَ مِنْ خواصِّ الخطوطِ المتوازيةِ، وأمَّا الأخرَى الباقيةُ مِنَ الثلاثةِ فللباقيةِ الثالثةِ مِنَ المثلثِ لأنَّ إحداهُمَا داخلةٌ والأخرَى خارجةٌ علَى مَا تبينَ أيضًا مِنْ خواصِّ الخطوطِ المتوازيةِ، إلَّا أنَّهُ قدْ قصدَ حذفَ البرهانِ لكونِهِ معلومًا عندَ مَنْ يصلُ بالتعلمِ إلَى هذَا الموضعِ.

ثمَّ أتَى أيضًا بمثالٍ آخرَ مِنْ هذَا المعنَى فقالَ "وكذلكَ لِمَ في كلِّ نصفِ دائرةٍ قائمةٌ واحدةٌ علَى المحيطِ تساوتْ أسوقُهَا أَمْ لَمْ تتساوَ" يريدُ:- وكذلكَ أيضًا يكونُ معلومًا بالقوةِ وموجودًا أيضًا بالقوةِ في المثلثِ الذي يقعُ في نصفِ دائرةٍ، أعني الذي قاعدتُهُ القطرُ، لِمَ كانتِ الزاويةُ منهُ التي علَى محيطِ الدائرةِ تكونُ أبدًا قائمةً، سواءً كانَ ضلعَا المثلثِ المخرجانِ مِنْ نقطةٍ واحدةٍ من المحيطِ إلَى طرفَيِ القطرِ متساويينِ أوْ غيرَ متساويينِ، وذلكَ أنَّهُ إنمَا يقعُ العلمُ بهِ بالفعلِ إذَا قسمَ القطرُ بنصفينِ علَى المركزِ وأخرجَ مِنَ المركزِ خطٌّ إلَى النقطةِ التي التقَى عليها خطَّا المثلثِ علَى محيطِ الدائرةِ، فإنَّهُ يحدثُ هنالكَ مثلثانِ وتنقسمُ الزاويةُ بقسمينِ، فتكونُ الزاويتانِ الخارجتانِ مِنْ كلاَ المثلثينِ ضعفَ الزاويةِ المفروضةِ وكلاَهُمَا مساويتانِ لقائمتينِ، فتكونُ الزاويةُ المفروضةُ قائمةً.

ثمَّ قالَ "فإذَا بينَ أنَّ التي بالقوةِ إذَا صارتْ إلَى الفعلِ هيَ موجودةٌ" يريدُ:- فقدْ تبينَ مِنْ هذَا أنَّ الشيءَ الذي بالقوةِ لَا يكونُ معلومًا ولَا موجودًا إلَّا إذَا خرجَ إلَى الفعلِ.

ثمَّ قالَ "والعلةُ في ذلكَ أَنَّ الفعلَ يكونُ بالفهمِ في الذي تكونُ القوةُ مِنَ الفعلِ" يريدُ:- والعلةُ في ذلكَ أَنَّ الفهمَ الذي بالقوةِ إنمَا قصدَ إلَى الفعلِ مِنْ قِبلِ فهمِ غيرِهِ هوَ بالفعلِ.

ثمَّ قالَ "ولهذَا السببِ إذَا فعلُوا علمُوا" يريدُ:- ولهذَا السببِ إذَا نظرَ الناظرُ في العلومِ علمَ.

ثمَّ قالَ "فإنَّ الفعلَ بالعددِ هوَ بعدَ الكونِ" يريدُ:- أَنَّهُ متَى قويسَ بينَ القوةِ والفعلِ الذي في تلكَ القوةِ وجدتْ تلكَ القوةُ متقدمةً بالزمانِ علَى الفعلِ، وأمَّا متَى قويسَ بينَ القوةِ التي في المتكونِ وبينَ مَا هوَ الفاعلُ المخرجُ لِمَا بالقوةِ إلَى الفعلِ وجدَ الفعلُ متقدمًا علَى القوةِ بالزمانِ والوجودِ.

الفصل السابع: بأي كيفية يكون الفعل أشرف من القوة من جهة الصدق والكذب

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢١

فإذْ يقالُ الهويةُ والتي ليستْ بهويةٍ إما أحدهما فعلى قدرِ أشكالِ المقولاتِ والآخرُ بنوعِ القوةِ والفعلِ اللذينِ هما لهذهِ أو بنوعِ الأضدادِ، وكانتْ تقالُ بالحقيقةِ إما بنوعِ صادقٍ وإما بنوعِ كاذبٍ. وكانَ ذلكَ في الأشياءِ إما بتركيبِها وإما بانفصالِها، فإذنِ الذي يرى أَنَّ المنفصلَ قدِ انفصلَ يصدقُ، والذي يرى أَنَّ المجتمعَ قدِ اجتمعَ شيءٌ منَ الأشياءِ، وانقطعَ القولُ في هذهِ الترجمةِ. ثمَّ نجدُ بعدَ

ذلكَ مثبتاً هكذا: القولُ الكذبُ أيضاً فإنهُ ينبغي أنْ يوضعَ شيءٌ إذْ يقالُ لما يظنُّ أنهُ رديءٌ بحقِّ الذي يقولُ هذا يصدقُ.

ونجدُ في ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا قولاً متصلاً بما بعدهُ وهوَ هكذا: والذي هيَ حقيقةٌ جداً إما تصدقُ وإما تكذبُ، وهذا في الأمورِ أنْ تتركبَ أو تنقسمَ؛ ولذلكَ يكونُ الذي يظنُّ بالذي هوَ منقسمٌ أنهُ قدِ انقسمَ صادقٌ، والذي يظنُّ بالمركبِ أنهُ منقسمٌ كاذبٌ. ثمَّ يتصلُ هذا بمعنًى واحدٍ في الترجمتينِ وهوَ الذي نذكرهُ بعدُ.

قالَ: فإنْ كانتْ بعضُ الأشياءِ مركبةً أبداً ولا يمكنُ أنْ تنقسمَ، وبعضُها منقسمةً أبداً ولا يمكنُ أنْ تتركبَ، وكانَ يمكنُ في بعضِ الأضدادِ، فالآنيةُ إذاً هيَ التركيبُ وهويةُ الواحدِ، ولا آنيةَ هوَ لا تركيبَ بلْ أنْ تكونَ أشياءَ كثيرةً. ففي الأشياءِ الممكنةِ يصيرُ ظنٌ واحدٌ هوَ كاذبٌ وصادقٌ، فإنَّ كلمةً هيَ هيَ ويمكنُ أنْ تصدقَ في وقتٍ وتكذبَ في وقتٍ، وأما في التي ليستْ لها قوةٌ أنْ تكونَ بنوعٍ آخرَ فلا يكونُ ذلكَ، ولا يكونُ في وقتٍ صادقاً وفي وقتٍ كاذباً بلْ تكونُ أبداً هيَ هيَ صادقةً وكاذبةً.

ترجمة حديثة: وحيث أن "الموجود" و"غير الموجود" يُقالان [بطرق شتى]، فإحداها بحسب رسوم المقولات، والأخرى بحسب القوة أو الفعل أو أضدادهما، وأما أخص معانيه فهو الموجود بمعنى الصادق أو الكاذب. وهذا [الصدق والكذب] يكون في الأشياء بالتركيب أو بالقسمة (التفصيل). ولذلك، يصدُق من يعتقد أن المنقسم منقسم والمركَّب مركَّب، ويكذِب من يعتقد على عكس ما هي عليه الأشياء، [كأن يعتقد] أنها كائنة حين لا تكون، أو غير كائنة حين تكون. ولهذا، يجب النظر في معنى ما يُقال عنه صادق أو كاذب. فليس

لأننا نعتقد بحق أنك أبيض، كنتَ أنت أبيض؛ بل لأنه لما كنتَ أنت أبيض، كنّا نحن القائلين بذلك صادقين. فإذا كانت بعض الأشياء مركَّبة دائماً ويستحيل قسمتها، وبعضها منقسمة (مفصَّلة) دائماً ويستحيل تركيبها، وبعضها يمكن أن تقبل الأمرين المتضادين، فالوجود [بالنسبة لها] هو أن تكون مركَّبة وواحدة، واللاوجود هو ألا تكون مركَّبة بل كثيرة. إذن، ففيما يتعلق بالأشياء الممكنة (العارضة)، يكون نفس الاعتقاد صادقاً تارة وكاذباً تارة أخرى، وكذلك القول نفسه، فيمكن أن يكون صادقاً حيناً وكاذباً حيناً آخر. أما فيما يتعلق بالأشياء التي يستحيل أن تكون على خلاف ما هي عليه، فليست تكون صادقة حيناً وكاذبة حيناً آخر، بل هي دائماً صادقة أو كاذبة.

التّفْسيرُ:

غرضهُ في هذا الفصلِ أنْ يبينَ أنَّ الفعلَ أفضلُ منَ القوةِ منْ قبلِ أنَّ المعرفةَ التي ليسَ فيها قوةٌ إلى النقلةِ إلى الكذبِ أفضلُ منَ التي فيها قوةُ إمكانِ أنْ تتغيرَ فترجعَ كاذبةً بعدَ أنْ كانتْ صادقةً، كما أنَّ الموجودَ دائماً أفضلُ منَ الفاسدِ.

فقولهُ: "فإذْ يقالُ الهويةُ والتي ليستْ بهويةٍ إما أحدهما فعلى قدرِ أشكالِ المقولاتِ والآخرُ بنوعِ القوةِ والفعلِ اللذينِ هما لهذهِ أو بنوعِ الأضدادِ" يريدُ: وإذْ يقالُ اسمُ الهويةِ على كلِّ واحدٍ منَ المقولاتِ، وكذلكَ يقالُ لا هويةَ، وكلُّ واحدٍ منْ هذينِ ينقسمانِ إما بنوعِ الشيءِ الواحدِ إلى القوةِ والفعلِ، أو بنوعِ الثنائيةِ إلى الأضدادِ.

ثمَّ قالَ: "وكانتْ تقالُ بالحقيقةِ إما بنوعِ صادقٍ وإما بنوعِ كاذبٍ" يريدُ: وكانَ أيضاً كلُّ واحدٍ منْ أقسامِ الهويةِ يقالُ أيضاً إما بنوعِ صادقٍ وإما بنوعِ كاذبٍ.

ثمَّ قالَ: "وكانَ ذلكَ في الأشياءِ إما بتركيبِها وإما بانفصالِها فإذنِ الذي يرى أنَّ المنفصلَ قدِ انفصلَ يصدقُ والذي يرى أنَّ المجتمعَ قدِ اجتمعَ شيءٌ منَ الأشياءِ" يريدُ: وكانَ الإيجابُ يدلُّ على تركيبِ بعضِها معَ بعضٍ، والسلبُ يدلُّ على انفصالِ بعضِها منْ بعضٍ، فبينَ أنَّ الذي يعتقدُ في المركبِ أنهُ مركبٌ فإيجابهُ صادقٌ، والذي يعتقدُ منها في المنفصلِ أنهُ منفصلٌ فهو سلبٌ صادقٌ، وأنَّ الذي يعتقدُ عكسَ هذا فإيجابهُ كذبٌ وسلبهُ -أعني منْ يعتقدُ في المركبِ أنهُ منفصلٌ وفي المنفصلِ أنهُ مركبٌ- ويشبهُ أنْ يكونَ هذا المعنى هوَ الذي سقطَ منَ الأصلِ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانتْ بعضُ الأشياءِ مركبةً أبداً ولا يمكنُ أنْ تنقسمَ وبعضُها منقسمةً أبداً ولا يمكنُ أنْ تتركبَ وكانَ يمكنُ في بعضِها الأضدادُ فالآنيةُ إذاً هيَ التركيبُ وهيَ الواحدُ ولا آنيةَ هوَ لا تركيبَ بلْ أنْ تكونَ أشياءَ كثيرةً" يريدُ: فإنْ كانَ بعضُ الأشياءِ مركبةً أبداً، وبعضُها منفصلةً أبداً، وبعضُها مرةً تكونُ منفصلةً ومرةً مركبةً، فماهياتُ الأشياءِ ووحدانيتُها وصدقُها إنما هوَ في التركيبِ أو الانفصالِ، فمنَ الأشياءِ ما يكونُ صدقُها دائماً غيرَ منتقلٍ، وكذلكَ كذبُها دائماً غيرَ منتقلٍ، ومنها ما ينتقلُ منَ الصدقِ إلى الكذبِ وبالعكسِ؛ فالعلمُ بتلكَ هوَ الذي يسمى علماً، والعلمُ بالماهيةِ المنتقلةِ هوَ الذي يسمى ظناً.

ثمَّ قالَ: "ففي الأشياءِ الممكنةِ يصيرُ ظنٌّ واحدٌ وهوَ صادقٌ وكاذبٌ فإنَّ كلمةً هيَ هيَ ويمكنُ أنْ تصدقَ في وقتٍ وتكذبَ في وقتٍ وأما في التي ليستْ لها قوةٌ أنْ تكونَ بنوعٍ آخرَ فلا يكونُ ذلكَ" يريدُ: وإذا كانَ هذا كلهُ كما وصفنا، فبينَ أنَّ الأشياءَ الممكنةَ يكونُ فيها الظنُ الواحدُ بعينهِ مرةً صادقاً ومرةً كاذباً ونحنُ لا نشعرُ بذلكَ، وأما في الأشياءِ الغيرِ ممكنةِ التي ليسَ تنتقلُ منَ التركيبِ إلى الانفصالِ ولا منَ الانفصالِ إلى التركيبِ فليسَ يمكنُ ذلكَ فيها، بلْ يكونُ الصادقُ فيها صادقاً أبداً والكاذبُ كاذباً أبداً.

وإنما يريدُ: أنهُ إذا كانَ العلمُ الذي لا يتغيرُ أفضلَ منَ الذي يتغيرُ، وكانَ الذي لا يتغيرُ في الأشياءِ الموجودةِ بالفعلِ، وإنما الذي يتغيرُ في الأشياءِ التي بالقوةِ، فالفعلُ أفضلُ منَ القوةِ ضرورةً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٢

وأما التي لا تركيبَ لها بأنْ يكونَ شيءٌ أو لا يكونَ، فالصدقُ والكذبُ ليسَ كذلكَ، فإنهُ ليسَ بمركبٍ ليكونَ إنْ كانَ مركباً، ولا يكونَ إنْ كانَ منقسماً، مثلَ الأبيضِ خشبةً أو المساوي القطرِ. وليسَ أنيةُ الصدقِ والكذبِ في هذهِ كما هوَ في تلكَ أيضاً، فإنهُ كما أنَّ الصدقَ في هذهِ ليسَ هوَ واحدٌ هوَ هوَ كذلكَ ولا الأنيةُ، بلْ هوَ إما حقٌّ وإما كذبٌ، وبعضهُ حقٌّ ليسَ بأنهُ يقالُ لأنَّ الموجبةَ والحدَّ ليسَ هما شيئاً واحداً هوَ هوَ، والجهلُ هوَ بأنهُ لا يماسُّ الشيءَ، فإنهُ ليستْ خدعةٌ فيما هوَ إلا بنوعِ العرضِ. وكذلكَ في الجواهرِ المركبةِ، فإنهُ ليسَ فيها خدعةٌ وهيَ جميعاً بالفعلِ لا بالقوةِ، وإلا فقدْ كانتْ تكونُ وتفسدُ. فالآنَ الهويةُ بذاتها لا تكونُ ولا تفسدُ، وإلا فقدْ كانَ شيءٌ منْ غيرِ شيءٍ، فجميعُ التي هيَ ما هيَ بأنها شيءٌ ما وهيَ بالفعلِ أيضاً فليسَ فيها خدعةٌ إلا بالفهمِ أنها مفهومةٌ أو لا، بلْ يطلبُ فيها ما هيَ هلْ هيَ كذا أو لا، وأما أنْ يكونَ كالصدقِ وأما أنْ لا يكونَ كالكذبِ، فإنَّ واحداً إنْ كانَ مركباً فهو حقٌّ، وإنْ لمْ يكنْ مركباً فهو كذبٌ. وأما الواحدُ إنْ كانَ فإنهُ على هذهِ الحالِ، وإنْ لمْ يكنْ على هذهِ الحالِ فليسَ فهمها بحقٍّ، وليسَ هذا بكذبٍ ولا خدعةٍ، بلْ جهلٌ ليسَ كالعمى، فإنَّ هذا الجهلَ كأنهُ عمى الفهمِ إذا لمْ يكنْ لأحدهمْ فهمٌ البتةَ. فبينَ أيضاً أنهُ في الأشياءِ التي لا تتحركُ ليسَ خدعةٌ أيضاً تنسبُ إلى وقتٍ ما، مثلَ ما

أنَّ ظنَّ أحدٍ أنَّ ذا ثلاثِ زوايا هوَ غيرُ صحيحٍ لأنهُ لا يتغيرُ، فلا يظنُّ أبداً أنهُ يمكنُ أنْ يكونَ لهُ وقتاً ما زاويتانِ قائمتانِ وفي وقتٍ آخرَ لا يكونُ لهُ، فإنهُ إنْ كانَ فهو يتغيرُ، ولكنْ إما بشيءٍ يكونُ وإما بشيءٍ لا يكونُ، مثلَ ألا يكونَ ولا واحدٌ منْ الأعدادِ عدداً تاماً أولاً، أو أنْ يكونَ بعضهُ وبعضهُ لا، وأما أنْ يكونَ بالعددِ في واحدٍ فلا، فإنهُ ليسَ هذا شيئاً وأشياءَ ليسَ هوَ، وليسَ في ذلكَ ظنٌّ بلْ إما أنْ يصدقَ وإما أنْ يكذبَ لأنهُ أبداً على هذهِ الحالِ.

ترجمة حديثة: وأما فيما يتعلق بـ "الأشياء غير المركّبة (البسائط)"، فما هو الوجود أو اللاوجود، والصدق والكذب فيها؟ إنها ليست شيئًا مركّبًا بحيث يكون موجودًا إذا رُكِّب، وغير موجود إذا فُصِل، مثل "الخشب الأبيض" أو "كون القُطر غير مشارك في القياس (للضلع)"؛ وكذلك لن يكون الصدق والكذب فيها على النحو نفسه. أم هل الأمر أنه كما أن الصدق ليس هو نفسه في هذه الحالات، كذلك الوجود نفسه ليس كذلك، بل يكون أحدهما صدقًا والآخر كذبًا؟

فإن "إدراك الشيء وقوله هو الصدق" (إذ ليس الإثبات والقول شيئًا واحدًا)؛ وأما عدم إدراكه فهو الجهل. فإنه لا يقع الغلط في "ماهية الشيء" إلا بالعَرَض. وكذلك الحال في الجواهر غير المركّبة، فإنه لا يقع فيها غلط. وهي جميعها موجودة "بالفعل، لا بالقوة". لأنها لو لم تكن كذلك لتولّدت وفسدت؛ لكن الموجود [البسيط] نفسه الآن لا يتولّد ولا يفسد، لأنه لو تولّد لتولّد من شيء ما بالضرورة.

وعليه، فكل الأشياء التي هي في حقيقتها ماهيةً وفعلً، لا يمكن الوقوع في الغلط بشأنها، بل إما أن "تُعقَل أو لا تُعقَل". ويُبحث في صدق ماهيتها، هل هي

كذلك أم لا. فالوجود هو كالصدق، واللاوجود هو كالكذب. فالواحد إذا كان مركّبًا، فهو صدق؛ وإن لم يكن مركّبًا، فهو كذب. وأما الواحد [البسيط]، فإن كان موجودًا على هذا النحو، فهو موجود؛ وإن لم يكن كذلك، فهو غير موجود. والصدق هو إدراك هذه الأشياء. أما "الكذب فليس غلطًا، بل هو جهل"، ولكن ليس كالعمى؛ لأن العمى يشبه حال من لا يملك قوة الإدراك أصلًا.

ومن الواضح أيضًا أنه لا يقع غلط بخصوص "الأشياء غير المتحركة" من حيث الزمان، إذا ظنّها أحد غير متحركة. مثال ذلك: لو أن أحدًا لم يظن أن المثلث يتغير، فلن يعتقد أنه تارة يمتلك زاويتين قائمتين وتارة لا يمتلكهما، وإلا لكان [المثلث] متغيرًا. بل [الحكم يكون] إما صادقًا في شيء، وإما غير صادق في شيء آخر. مثال ذلك: أنه لا يوجد عدد زوجي أولي [غير الاثنين]؛ أو أن بعض الأعداد كذلك وبعضها ليس كذلك. أما بالنسبة لعدد بعينه، فلا يصح هذا أيضًا؛ فلن يعتقد المرء أن بعض جوانبه كذا وبعضها ليس كذا، بل سيقول الصدق أو الكذب، وكأن الأمر على هذه الحال دائمًا.

التّفْسيرُ:

قولهُ: "وأما التي لا تركيبَ فيها بأنْ يكونَ شيءٌ أو لا يكونَ فالصدقُ والكذبُ ليسَ كذلكَ" يريدُ: وأما الأشياءُ المفردةُ البسيطةُ التي ليسَ وجودها أو عدمها موقوفاً على أنْ يكونَ منها شيءٌ أولاً يكونُ، كالحالِ في المركباتِ، فإنهُ ليسَ الصادقُ والكاذبُ الواقعانِ فيها كالصدقِ والكذبِ في الأشياءِ المركبةِ.

ثمَّ أتى بسببِ ذلكَ فقالَ: "فإنهُ ليسَ بمركبٍ ليكونَ إنْ كانَ مركباً ولا يكونَ إنْ كانَ منقسماً" يريدُ: لأنَّ الصدقَ في البسائطِ أو الكذبَ ليسَ سببهُ التركيبَ الموجودَ خارجَ النفسِ أو الانفصالَ.

ثمَّ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "مثلَ الأبيضِ خشبةً أو المساوي القطرِ" يريدُ: مثالُ ذلكَ أنهُ إذا كانَ قولنا (إنَّ هذا أبيضُ) صادقاً، فالسببُ في ذلكَ أنَّ البياضَ مركبٌ خارجَ النفسِ معَ الخشبِ، وإذا كانَ قولنا (إنَّ ضلعَ المربعِ مشاركٌ للقطرِ) كاذباً، فالسببُ في كذبِ ذلكَ أنَّ الضلعَ مباينٌ للقطرِ ومنفصلٌ عنهُ خارجَ النفسِ.

ثمَّ قالَ: "وليسَ أنيةُ الصدقِ والكذبِ في هذهِ كما هوَ في تلكَ" يريدُ: وليسَ ماهيةُ الصدقِ والكذبِ في البسائطِ كما هوَ في المركباتِ، يريدُ: في مطلوبِ ما هوَ.

ثمَّ أتى بعلةِ ذلكَ فقالَ: "فإنهُ كما أنَّ الصدقَ في هذهِ ليسَ هوَ واحدٌ كذلكَ ولا الأنيةُ" يريدُ: فإنهُ كما أنَّ الصدقَ في المركباتِ في مطلوبِ هلْ هوَ ليسَ واحداً بعينهِ، كذلكَ ليسَ الصدقُ فيها واحداً في مطلوبِ ما هوَ، أعني بالبسائطِ والمركباتِ.

ثمَّ قالَ: "بلْ هوَ إما حقٌّ وإما كذبٌ وبعضهُ حقٌّ ليسَ بأنهُ يقالُ لأنَّ الموجبةَ والحدَّ ليسَ هما شيئاً واحداً هوَ هوَ والجهلُ هوَ بأنهُ لا يماسُّ" يريدُ: بلْ القولُ الدالُّ في كليهما على ما هوَ هوَ إما حقٌّ وإما كذبٌ، لكنْ هوَ في بعضها وهيَ المركباتُ منْ قبلِ أنَّ شيئاً يحملُ على شيءٍ، وفي بعضها وهيَ البسائطُ ليسَ منْ قبلِ أنَّ شيئاً يحملُ على شيءٍ.

ثمَّ قالَ: "لأنَّ الموجبةَ والحدَّ ليسَ شيئاً واحداً" يريدُ: والسببُ في ذلكَ أنَّ الغلطَ الذي عرضَ في ماهيةِ المركباتِ شبيهٌ بوقوعِ الغلطِ الواقعِ في الموجبةِ، والذي عرضَ في تصورِ البسائطِ هوَ منْ نوعِ الغلطِ الواقعِ منْ قبلِ الحدودِ بما هيَ حدودٌ، والقولُ الموجبُ ليسَ هوَ والقولُ الحديُّ واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "والجهلُ هوَ بأنهُ لا يماسُّ" يريدُ: والجهلُ الذي يقعُ في تصورِ البسائطِ هوَ بأنْ لا يتصورَ العقلُ منها شيئاً، فهو على طريقِ الجهلِ الذي هوَ عدمُ العلمِ.

ثمَّ قالَ: "فإنهُ ليستْ خدعةٌ فيما هوَ إلا بالعرضِ" يريدُ: والسببُ في هذا أنهُ ليستْ تقعُ خدعةٌ فيما هوَ إلا بالعرضِ، أما في المركباتِ فمنْ قبلِ الغلطِ في الموجبةِ الذي هوَ جهلٌ على طريقِ الملكةِ، وأما في البسائطِ فمنْ قبلِ عدمِ التصورِ الذي هوَ جهلٌ على طريقِ السلبِ.

ثم قالَ: "وكذلك في الجواهرِ المركبةِ، فإنهُ ليسَ فيها خدعةٌ، وهيَ جميعًا بالفعلِ لا بالقوةِ، وإلا فقد كانت تكونُ وتفسدُ". يريدُ: والجواهرُ غيرُ المركبةِ ليسَ يقعُ فيها خدعةٌ من قبلِ طبائعِها، وكذلك الأمرُ في الجواهرِ المركبةِ التي لا يشوبُها القوةُ، وهيَ بالفعلِ، بلِ الخدعةُ في ذلكَ من قبلِنا. ولو وقعَ في المركبةِ خدعةٌ من قبلِ طبائعِها، لكانت تكونُ وتفسدُ. ولو كانت ماهياتُها وصورُها تكونُ وتفسدُ، لكانَ الكونُ من لا شيءٍ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فإنَّ الهويةَ بذاتِها لا تكونُ ولا تفسدُ، وإلا فقد كانَ يكونُ شيءٌ من غيرِ شيءٍ"، يشيرُ إلى ما تبينَ من ذلكَ في مقالةِ الجوهرِ.

ثم قالَ: "فجميعُ التي هيَ ما هيَ في إنيتِها شيءٌ ما، وهيَ بالفعلِ، فليسَ فيها خدعةٌ إلا بالفهمِ، أنها مفهومةٌ أم لا، بل يُطلبُ فيها ما هوَ، هل هيَ كذلكَ أم لا، وأما أن يكونَ كالصدقِ وأما أن لا يكونَ كالكذبِ، فإنَّ واحدًا إن كانَ مركبًا فهو حقٌّ، وإن لم يكن مركبًا فكذبٌ". يريدُ: وجميعُ الجواهرِ التي هيَ مركبةٌ فليسَ يقعُ فيما هيَ خدعةٌ بالذاتِ بل بالعرضِ، وذلكَ أنهُ إنما يُطلبُ إذا كانت مجهولةَ الوجدانِ، شرحُ اسمِها بقولِ مركبٍ، فإن كانَ المركبُ صحيحًا بالبرهانِ كانَ وجودُها وتصورُها حقًّا، وإن كانَ غيرَ مركبٍ كانَ وجودُها باطلاً، مثلَ

أن يسألَ سائلٌ عنِ الخلاءِ ما هوَ، فيقالَ لهُ: (ما الذي تريدُ باسمِ الخلاءِ؟) فظنَّ، قالَ: (بعدٌ مفارقٌ(، فإن كانَ امتنعَ أن يوجدَ بعدٌ مفارقٌ، كانَ الخلاءُ غيرَ موجودٍ عنِ القولِ الجازمِ، لا عنِ القولِ الشارحِ بما هوَ شارحٌ.

ثم قالَ: "وأما الواحدُ فإنهُ إن كانَ فإنهُ على هذهِ الحالِ، وإن لم يكن على هذهِ الحالِ فليسَ فهمُها بحقٍّ". يريدُ: وأما الجواهرُ البسيطةُ، فإنهُ إن تُصورت كانَ تصورُها على ما هيَ عليه، فإن لم تتصورْ فإنهُ لا يتصورُ من أمرِها شيءٌ ليسَ هوَ حقٌّ إلا من جهةِ أنَّ عدمَ تصورِها ليسَ بحقٍّ، لا من جهةِ أنهُ عرضَ فيها تصورٌ باطلٌ؛ لأنَّ التصورَ الباطلَ إنما هوَ من قبلِ التركيبِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فليسَ فهمُها بحقٍّ، وليسَ هذا بكذبٍ ولا خدعةٍ، بل جهلٌ ليسَ كالعمى، فإنَّ هذا الجهلَ كأنهُ عمى الفهمِ إذا لم يكن لأحدٍ فهمٌ البتةَ". يريدُ: فإنَّ معنى قولِنا في الجواهرِ البسيطةِ أنهُ ليسَ عندنا من أمرِها حقٌّ، ليسَ يعني أنهُ يعرضُ لنا الخطأُ الذي يُسمى جهلاً على طريقِ الملكةِ، بل إنما يعرضُ لنا فيها عدمُ الحقِّ الذي هوَ جهلٌ فقطْ. وهذا إذا عرضَ في القوةِ الناطقةِ، فإنهُ إنما هوَ بمنزلةِ العمى الذي يعرضُ في العينِ، وإنما يشيرُ بهذا إلى أنَّ عدمَ تصورِنا الأمورَ المفارقةَ بالعقلِ الإنسانيِّ هوَ في العقلِ منا في أولِ الأمرِ شبيهٌ بالعمى في العينِ قبلَ أن يكملَ العقلُ، وذلكَ برهنَهُ أنَّ هذا ليسَ يلفى لهذهِ القوةِ في وجودِهِ الأولِ بل في وجودِهِ الآخرِ الكاملِ.

وهو أمرٌ بيّناهُ في غيرِ ما موضعٍ، وبيّنا أنَّ السعادةَ القصوى، وهوَ النظرُ إلى العقلِ المفارقِ، هوَ بقوةٍ تحدثُ في العقلِ النظريِّ عندَ كمالِهِ، شبيهةٍ بالقوةِ التي تحدثُ عندَ النظرِ إلى الألوانِ، لا بقوةٍ من نوعِ القوى الفكريةِ التي تُنالُ برويةٍ وفكرةٍ؛ لأنهُ بيّنَ أنهُ ليسَ في العقلِ منا في أولِ الأمرِ إلا هوَ والقوةُ، فإنهُ ليسَ الأمرُ كما ظنَّ أبو بكرِ بنُ الصائغِ أنَّ ذلكَ شيءٌ يُنالُ بفكرةٍ.

ثم قالَ: "فبينَ أيضًا أنهُ في الأشياءِ التي لا تتحركُ ليسَ خدعةً أيضًا تُنسبُ إلى وقتٍ، مثلَ ما أنَّ ظنَّ أحدٍ أنَّ ذا ثلثِ زوايا هوَ غيرُ صحيحٍ". يريدُ: فقد تبينَ من هذا أنهُ ليسَ في الأشياءِ الضروريةِ التي لا تتغيرُ اختداعٌ للإنسانِ من قبلِ طبيعةِ الشيءِ، حتى يعودَ العلمُ منهُ في الشيءِ الواحدِ بعينِهِ ظنًّا في وقتٍ ما من غيرِ أن يتغيرَ العالِمُ، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ المحسوسَ إذا غابَ عنِ الحسِّ انقلبَ اليقينُ بوجودِهِ في وقتِ غيبتِهِ عنِ الحواسِّ ظنًّا من غيرِ أن يعرضَ لنا نحنُ في ذلكَ غلطٌ، فلذلكَ قالَ إنَّ الأمورَ الضروريةَ ليسَ في المعرفةِ بها خدعةٌ تُنسبُ إلى وقتٍ ما. وقولُهُ: "مثلَ ما أنَّ ظنَّ أحدٍ أنَّ ذا ثلاثِ زوايا" يريدُ: مثلَ ما أنهُ لا ينتقلُ العلمُ بكونِ المثلثِ زواياهُ مساويةً لقائمتينِ من اليقينِ إلى الظنِّ، إذ لا يُخافُ في وقتٍ من الأوقاتِ أن يوجدَ مثلثٌ زواياهُ ليست مساويةً لقائمتينِ، ولا إنسانٌ ليسَ هوَ حيوانٌ ناطقٌ.

ثم أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "لأنهُ لا يتغيرُ، فلا يُظنُّ أبدًا أنهُ يمكنُ أن يكونَ لهُ وقتًا ما زاويتانِ قائمتانِ، وفي وقتٍ لا يكونُ لهُ". يريدُ: والسببُ في أنهُ لا ينتقلُ كونُ المثلثِ زواياهُ مساويةً لقائمتينِ من العلمِ إلى الظنِّ في وقتٍ، من قبلِ يقينِهِ أنَّ المثلثَ لا يُخافُ عليه أن يتغيرَ طبعُهُ، فلذلكَ لا يظنُّ أحدٌ أنهُ يمكنُ أن يأتيَ وقتٌ تكونُ فيهِ زاويتانِ قائمتانِ ووقتٌ لا يكونُ فيهِ ذلكَ، أي لا تكونُ زواياهُ الثلاثُ مساويةً لقائمتينِ.

ثم قالَ: "لأنهُ إنْ كانَ فهو يتغيرُ"، يريدُ:- لأنهُ إنْ كانَ مثلُ هذا يعرضُ للعلمِ بالمثلثِ، فالمثلثُ يتغيرُ وتتبدلُ طبيعتُهُ، لكنهُ لا يتغيرُ، فليسَ يعرضُ للعلمِ بهِ هذا العارضُ.

ثم قالَ: "ولكنْ إما بشيءٍ يكونُ أو بشيءٍ لا يكونُ"، يريدُ:- ولكنْ الأمورُ الضروريةُ فأما أنْ تتصفَ بشيءٍ كائنٍ لها دائماً، أو بشيءٍ لا يكونُ لها دائماً.

ثم أتى بالمثالِ في ذلكَ فقالَ: "مثلَ ألا يكونَ ولا واحدٌ منَ الأعدادِ عدداً تامّاً أو لا، أو أنْ يكونَ بعضُهُ وبعضُهُ لا"، يريدُ:- مثلَ أنهُ إما أنْ يصدقَ دائماً أنهُ ولا واحدٌ منَ الأعدادِ عددٌ تامٌّ، أو كلُّ عددٍ فهو تامٌّ، أو بعضُهُ تامٌّ وبعضُهُ ليسَ بتامٍّ.

ثم قالَ: "وأما أنْ يكونَ بالعددِ في واحدٍ فلا، فإنهُ ليسَ هذا شيئاً وأشياءَ ليسَ هو"، يريدُ:- وأما أنْ يكونَ هذا المعنى في واحدٍ بالعددِ، حتى يكونَ موجوداً فيهِ حيناً وليسَ موجوداً حيناً، فليسَ يمكنُ ذلكَ في هذا المعنى، أو أنْ يوجدَ حيناً في أشياءَ وفي أشياءَ ليسَ يوجدُ، وتلكَ الأشياءُ واحدةٌ بالنوعِ.

ثم قالَ: "وليسَ في ذلكَ ظنٌّ"، يريدُ:- ولهذا ليسَ يعرضُ في مثلِ هذا الجنسِ ظنٌّ.

ثم قالَ: "بل إما أنْ يصدقَ وإما أنْ يكذبَ لأنهُ أبداً على هذهِ الحالِ"، يريدُ:- بل الحكمُ فيها إما أنْ يكونَ صادقاً أبداً أو كاذباً أبداً، لأنَّ هذهِ الأشياءَ هي أبداً على حالٍ واحدةٍ. وإنما أرادَ بهذا كلهِ أنَّ العلمَ بالأشياءِ التي بالفعلِ أفضلُ منَ العلمِ بالأشياءِ التي بالقوةِ، والذي العلمُ بهِ أفضلُ فهو أفضلُ.

وهنا انقضتِ المقالةُ التاسعةُ.

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

شرح المقالة العاشرة من كتاب ما بعْدَ الطبيعةِ والمرسوم عليها حرف الياء

في الجزء الأول، يتم تناول الواحد في حد ذاته.

وفي الجزء الثاني، يتم تناول الواحد بالنسبة إلى الكثرة، حيث يُبحث في المتقابلات باستفاضة

الجزء الأول: الواحد في ذاته

الفصل الأول: يُقال الواحد على وجوهٍ عدة: فالبحثُ في الأشياء التي تُوصف بأنها واحدة شيءٌ، والبحثُ في ماهيةِ الواحد وفي حَدِّهِ شيءٌ آخر

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١

قدْ قيل أوّلًا إنّ الْواحد يُقال بأنْواع كَثيرة في التّفْصيلات الّتي تُخْبر على كمْ نوْع يُقال الشّيْء، فإنّه يُقال بأنْواع كَثيرة إذا بوّبَتْ تَصير أرْبعة أنْواع للْأشْياء الْأُور لِلْأشْياء الّتي تُقال بذاتها واحدةً لا بنوْع الْعرَض. فإنّ الْمُتّصِل إمّا بنوْع مبْسوط وإمّا أكْثر ذلك الّذي هو بالطّبْع لا باللّمْس ولا برباط، وأكْثر منْ هذا واحدٌ وهو قبْل، وأكْثر ما لا ينْقَسم حرَكة الْفعْل، وهي أكْثر مبْسوطةً. وأيْضًا مثْل هذا أوْ أكْثر منْه الْكُلّ الّذي له سنْخٌ ما أيْضًا وصورةٌ، ولا سيّما ما كان مثْل هذا بالطّبْع لا بالْقَسْر، مثْل الّذي يكون واحدًا بغرًى أوْ برَكْز أوْ برباط، بلْ له شيْءٌ في ذاته الّذي هو له علّة الِاتّصال، ومثْل هذا بأنْ تكون الْحركة واحدةً ولا تنْقَسم بمكان وزَمان. وذلك يكون بيّنًا إنْ كان لشيْء أوّل ابْتدَاء الْحركة الْأُولى بالطّبْع مثْل الْحركة بالِاسْتدارة، قيل الْحركة الْمبْسوطة فإنّ ذلك هو الْعظْم

الْأَوّل. فبَعْض الْأَشْياء واحدٌ على هذه الْحال، إمّا بأَنّها مُتّصِلةٌ وإمّا بأَنّها كُلٌّ، وبَعْضها مثْل هذه بالملائمة (المناسبة)، ومثْل هذه الّتي فهْمها واحدٌ، ومثْل هذه الّتي لا تتجزأ ولا تتجزأ إلى ما لا يتجزأ مثْل حُدود الّتي لا تتجزأ، وأمّا إنْ كانتْ بالْعدَد فإنّ الْمُنْفَرد لا يتجزأ بالْعدَد، وأمّا الْواحد بالصّورة فالّذي لا قسْمة له بالْمعْرفة وبالْفكْرة. فإذًا الْواحد الْأَوّل هو الّذي هو للْجوَاهر علّة الْواحد، فالْواحد يُقال بَعدَد هذه الْأَنْواع، مثْل الّذي هو مُتّصِلٌ بالطّبْع، والْكُلّ أيْضًا، والْمُنْفَرد، والْكُلّيّ، فإنّ جَميع هذه واحدٌ بأَنّها لا تتجزأ، إمّا بَعْضها فبالْحركة، وبَعْضها بالْفَهْم والْكلِمة.

ترجمة حديثة: إن "الواحد" يُقال على أنحاء كثيرة، كما قيل سابقًا في قسم "كم مرة يُقال الشيء". ولكن بما أنه يُقال على وجوه متعددة، فإن للواحد بمعانيه الأولى، والتي تُقال بحسب ذاتها لا بالعَرَض، أربعة أنحاء في المجمل. فالشيء الواحد هو إما "المتصل" (اتصالًا مطلقًا، أو طبيعيًا بالدرجة القصوى، لا بالتماس أو بالربط)، ومن هذه الأشياء، يكون الشيء "أكثر واحدية" وأسبق، إذا كانت حركته أشد استحالةً على الانقسام وأبسط. وكذلك، يكون الشيء "أكثر واحدية" إذا كان "كلًا" وله "صورة ونوع" ما؛ وخصوصًا كل ما كان كذلك بالطبيعة لا بالقسر، مثل الأشياء الملتصقة بالغراء أو المسمار أو بالوصل، بل ما كان يمتلك في ذاته علة اتصاله. ومثل هذا الشيء هو ما له حركة واحدة غير منقسمة في المكان والزمان. ولهذا يتضح أنه إذا كان لشيء ما بالطبيعة مبدأ الحركة الأولى (أعني الحركة الدائرية)، فهو أول مقدار واحد. فبعض الأشياء إذن تكون واحدة بهذه الطريقة: إما لكونها متصلة، أو لكونها كلًا.

وبعض الأشياء [تكون واحدة] لأن "تعريفها واحد"؛ وهذه هي التي يكون "تعقّلها واحدًا". وهذه الأخيرة هي التي يكون تعقلها غير منقسم؛ وغير المنقسم هو ما لا ينقسم إما بالنوع أو بالعدد. فالذي لا ينقسم "بالعدد" هو الشيء "الجزئي (الفرد)". أما الذي لا ينقسم "بالنوع"، فهو [واحد] من حيث الإدراك والعلم. ولهذا، فإن المبدأ الأول للواحدية سيكون حتمًا هو ذلك الذي هو علة كون الجواهر واحدة. إذن، يُقال "الواحد" بعدد هذه المرات: فهو "المتصل بالطبيعة"، و"الكل"، و"الفرد"، و"الكلي". وكل هذه الأشياء هي "واحد" لأن حركة بعضها، أو تعقل بعضها الآخر أو تعريفه، غير منقسم.

التّفسيرُ

قوْله: "قدْ قيل أوّلًا إنّ الْواحد يُقال بأنْواع كَثيرة في التّفْصيلات الّتي تُخْبر على كَمْ نوْع يُقال الشّيْء"، يُريد بالتّفْصيلات: الْمَقالة الّتي فصّلَ فيها على كَمْ نوْع تُقال الْأَسْماء الْمُسْتَعْملة في هذا الْعلْم، وذلك هو في الْخامِسة منْ هذا الْكتاب.

ثُمّ قال: "فإنّه يُقال بأنْواع كَثيرة إذا بوّبَتْ تَصير أرْبعة أنْواع"، يُريد فإنّه وإنْ كُنّا هُنالك عَددْنا أشْياء كَثيرةً يُقال عليها اسْم الْواحد، فإنّه إذا تُؤُمِّلَتْ وُجدَتْ مُنْحصِرةً في أرْبعة أجْناس أُوَل، وهي الْأَشْياء الّتي يُقال عليها اسْم الْواحد أوّلًا وبذاته لا بطَريق الْعرَض.

ثُمّ أخَذ يُعدّدها فقال: "فإنّ الْمُتّصِل إمّا بنوْع مبْسوط وإمّا أكْثر ذلك الّذي هو بالطّبْع لا باللّمْس ولا برباط"، يُريد وأحَد هذه الْأَنْواع الّتي يُقال عليها اسْم الْواحد هو الْمُتّصِل، إمّا بإطْلاق وإمّا بنوْع مُتقدّم، وأكْثر ذلك وهو الْمُتّصِل بالطّبْع، لا الْمُتّصِل بالْمُماسّة ولا برباط، وبالْجُمْلة لا الْمُتّصِل بالصّناعة.

ثُمّ قال: "وأكْثر منْ هذا واحدٌ وهو قبْل واحدٌ لا ينْقَسم حرَكة الْفعْل"، يُريد وأكْثر ما يُقال عليه اسْم الْواحد منَ الْمُتّصلات بالطّبْع ما كان منَ الْمُتّصلات له حرَكةٌ واحدةٌ غيْر مُنْقَسمة، وهذا هو الْمُتّصل الْمُسْتَقيم؛ لأنّ الْمُتّصل الْمُعْوَجّ وهو ذو الزّوايا ليْسَ تَتَحَرّك جَميع أجْزائه عنْ حرَكته بكُلّيّته حرَكةً مُسْتَويةً، وهذا هو الّذي دلّ عليه بقوْله: "وهي أكْثر مبْسوطةً".

ولَمّا ذكَر هذا الْمَعْنى الْواحد منَ الْمَعاني الْأرْبعة الّتي يُقال عليها اسْم الْواحد، ذكَر الْمَعْنى الثّاني فقال: "وأيْضًا مثْل هذا أوْ أكْثر منْه الْكُلّ الّذي له سنْخٌ ما وصورةٌ"، يُريد ويُقال اسْم الْواحد مثْل ما يُقال على الْمُتّصل أوْ أكْثر منْه على الْكُلّ الّذي صار كُلًّا ومُتّصلًا بمَعْنًى موْجود فيه وهو الصّورة، وهذه هي حال الْأشْخاص ذوات الصّوَر. وإنّما قال "أوْ أكْثر منْه" لأنّ الْعلّة في كوْن الشّخْص مُتّصلًا هو صورَته، فإذًا الصّورة هي أحَقّ باسْم الْواحد منَ الْمُتّصل إذْ كانتِ الصّورة هي سبَب الاتّصال فيه.

ولَمّا كان الْكُلّ منْه ما هو كُلٌّ بالطّبْع ومنْه ما هو كُلٌّ بالصّناعة قال: "ولا سيّما ما كان منْ هذه بالطّبْع لا بالْقَسْر"، وإنّما قال "لا بالْقَسْر" لأنّ الشّخْص الصّناعيّ هو واحدٌ بالْقَسْر، ولِذلك قال: "مثْل الّذي يكون واحدًا بغرًى أوْ برَكْز أوْ برباط".

ثُمّ قال: "بلْ له شيْءٌ في ذاته الّذي هو له علّة الاتّصال"، يُريد بلِ الشّخْص الْواحد بالْحَقيقة هو الّذي له في ذاته الشّيْء الّذي هو علّة الاتّصال وهو الصّورة، يَعْني الشّخْص الطّبيعيّ الّذي إنّما صار واحدًا بالاتّصال منْ قبْل صورَته.

ثمَّ قالَ: "ومثلُ هذا بأنْ تكونَ الحركةُ واحدةً ولا تنقسمُ بمكانٍ وزمانٍ"؛ يريدُ:- والواحدُ بالحقيقةِ في هذا الجنسِ هوَ الذي تكونُ حركتُهُ واحدةً غيرَ

منقسمةٍ بزمانٍ ولا مكانٍ، وأنتَ قدْ عرفتَ ما هيَ الحركةُ الواحدَةُ في الخامسةِ منَ السماعِ، فلا معنى لذكرِ شروطِها هنا.

ثمَّ قالَ: "وذلكَ يكونُ بيّنًا إنْ كانَ لشيءٍ أولَ ابتداءِ الحركةِ الأولى بالطبعِ، مثلُ الحركةِ بالاستدارةِ، قيلَ الحركةُ المبسوطةُ، فإنَّ ذلكَ هوَ العظمُ الأولُ"؛ يريدُ:- وهوَ بيّنٌ أنَّهُ إنْ كانَ ههنا شيءٌ منَ المتحركِ ترَى فيهِ الحركةَ الأولى، وهيَ المستديرةُ المبسوطةُ، فهذا المتحركُ هوَ الجسمُ الأولُ، وأنَّهُ يتحركُ بحركةٍ واحدةٍ لا تنقسمُ بمكانٍ ولا زمانٍ.

ثمَّ قالَ: "فبعضُ الأشياءِ واحدٌ على هذهِ الحالِ، إمَّا بأنَّها متصلةٌ، وإمَّا بأنَّها كلٌّ"؛ يريدُ:- فقدْ تبيَّنَ أنَّ جميعَ هذهِ ترجعُ إلى الواحدِ بالاتصالِ والواحدِ بالكلِّ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُها مثلُ هذهِ بالملائمةِ (المناسبة)، مثلُ هذهِ التي فهمُها واحدٌ، ومثلُ هذهِ التي لا تتجزأ ولا تتجزأ إلى ما لا يتجزأ"؛ يريدُ:- واسمُ الواحدِ قدْ يُقالُ على ما نسبتُهُ إلى العقلِ كنسبةِ هذهِ إلى الحسِّ، وهيَ التي لا تنقسمُ عندَ الفهمِ لنا والتصورِ، وهذهِ منها ما لا يتجزأ في التصورِ، ولا يتجزأ إلى ما لا يتجزأ، كمثلِ النقطةِ والواحدِ في العددِ، وبالجملةِ ما لا يتجزأ بحدٍّ في ذلكَ الجنسِ، مثلُ حدِّ النقطةِ فإنَّهُ لا يتجزأ في العظمِ، وحدِّ الواحدِ في العددِ فإنَّهُ الذي لا يتجزأ بالعددِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الواحدُ بالصورةِ فالذي لا قسمةَ لهُ بالمعرفةِ والفكرِ"؛ يريدُ:- ولهُ قسمةٌ في الوجودِ، وهذا هوَ الواحدُ الذي لا يتجزأ، ولكنَّهُ يتجزأ إلى ما لا يتجزأ، بخلافِ الأمرِ في الواحدِ بالحدِّ في جنسٍ جنسٍ.

ثمَّ قالَ: "فإذنِ الواحدُ الأولُ هوَ الذي هوَ للجواهرِ علةُ الواحدِ"؛ يريدُ:- وإذا كانَ الأولُ في جنسٍ جنسٍ منَ الأجناسِ هوَ الذي لا ينقسمُ في الحدِّ في ذلكَ

الجنسِ، وكانَ الجوهرُ هوَ أولَ ما يُحدُّ لجميعِ الموجوداتِ، فالواحدُ الأولُ الذي لا ينقسمُ بالحدِّ في الجوهرِ هوَ علةُ الواحدِ في جميعِ أجناسِ الموجوداتِ.

ثمَّ قالَ: "فإذنِ الواحدُ يُقالُ بعددِ هذهِ الأنواعِ، مثلُ الذي هوَ متصلٌ بالطبعِ، والكلُّ أيضًا، والمنفردُ، والكليُّ"؛ يريدُ:- فقدْ تبيَّنَ منْ هذا أنَّ جميعَ ما يُقالُ عليه اسمُ الواحدِ ينحصرُ في أربعةِ أنواعٍ: أحدُها المتصلُ بالطبعِ، والثاني الذي هوَ كلٌّ وتامٌّ وهوَ الشخصُ الواحدُ منْ أشخاصِ الموجوداتِ الطبيعيةِ، والثالثُ البسيطُ في جنسٍ جنسٍ منْ أجناسِ المقولاتِ العشرِ، والرابعُ الواحدُ بالصورةِ، وبالجملةِ المعنى الكليُّ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ جميعَ هذهِ هيَ واحدٌ بأنَّها لا تتجزأ، إمَّا بعضُها فبالحركةِ، وبعضُها بالفهمِ والكلمةِ"؛ يريدُ:- وأمَّا الاثنانِ منها، وهما المتصلُ بالطبعِ والشخصُ الذي هوَ كلٌّ وتامٌّ، فإنَّما قيلَ فيهما واحدٌ لأنَّهما يجبُ أنْ يتحركَ كلُّ واحدٍ منهما بحركةٍ واحدةٍ، وأمَّا الاثنانِ الباقيانِ فيُقالُ فيهما واحدٌ منْ قبلِ أنَّهما لا ينقسمانِ في العقلِ، إمَّا أحدُهما ففي الحدِّ، وأمَّا الآخرُ ففي طبيعةٍ واحدةٍ عامةٍ لأكثرَ منْ شيءٍ واحدٍ.

الفصل الثاني: الواحد هو المقياس الأول لكل الأشياء

قال أُرسطُوطَالِيسُ ٢

وينبغي أنْ يظنَّ بالفكرةِ أنَّهُ لا ينبغي أنْ يظنَّ أنَّها تقالُ على حالٍ واحدةٍ ما يقالُ واحدٌ بأيٍّ وما هو بالإنيَّةِ الواحدُ وما كلمتُهُ، فإنَّ الواحدَ يقالُ بعددِ هذهِ الأنواعِ، وكلُّ واحدٍ منْ هذهِ يكونُ واحداً إذا كانَ لهُ شيءٌ منْ هذهِ الأنواعِ، وأمَّا بأنَّهُ واحدٌ فربَّما كانَ لشيءٍ آخرَ منْ هذهِ، وربَّما كانَ الآخرُ الذي هوَ مقاربٌ بالاسمِ أكثرَ منْ هذهِ، وأمَّا تلكَ فبالقوَّةِ، مثلُ لوِ احتيجَ أنْ يتكلَّمَ في الأسطقسِ والعلَّةِ، وأنْ نفصلَ منْ الأشياءِ، وأنْ نأتي بحدِّ الاسمِ، فإنَّ النارَ كالأسطقسِ، وخليقٌ أنْ يكونَ والذي غيرُ متناهٍ بذاتِهِ أوْ شيءٌ آخرُ مثلُ هذا، وما كانَ ليسَ كذلكَ فإنَّ إنيَّةَ النارِ والأسطقسِ ليسَ هيَ هيَ، بلِ النارُ هيَ أسطقسٌ كطبيعةِ شيءٍ منْ هذا، وأمَّا الاسمُ فيعرضُ كما يعرضُ لهُ بالتمامِ لأنَّهُ شيءٌ منْ هذا كالذي يكونُ منْ أوَّلٍ هوَ في الشيءِ، وكذلكَ الإنيَّةُ أيضاً والواحدُ وجميعُ التي في مثلِ هذهِ، ولذلكَ إنيَّةُ الواحدِ هيَ بأنَّهُ لا يتجزأ، وهوَ لما كانَ هذا الشيءَ، وكانَ غيرَ مفترقٍ بمكانٍ أوْ صورةٍ أوْ وهمٍ، وكانَ كلاً ومحدوداً أيضاً، صارَ لهُ بأنْ يكونَ أكثرَ منْ غيرِهِ مكيالٌ أوَّلٌ لكلِّ جنسٍ وللكميَّةِ المسودَّةِ جداً، ومنْ ههنا صارَ إلى الأشياءِ الأخرِ، فإنَّ المكيالَ هوَ الذي بهِ تعرفُ الكميَّةُ، وتعرفُ الكميَّةُ بأنَّها كميَّةٌ إمَّا بالواحدِ وإمَّا بالعددِ، ويعرفُ جميعُ العددِ بالواحدِ، فإذاً تعرفُ جميعُ الكميَّةِ بأنَّها كميَّةٌ بالواحدِ، والشيءُ الذي تعرفُ بهِ أوَّلاً هوَ بعينِهِ واحدٌ، ولذلكَ الواحدُ ابتداءُ العددِ لا أنَّهُ عددٌ.

ترجمة حديثة: أن يكون (الشيء) واحداً، وأن تكمن الطبيعة بالأساس في هذا، وهو أنه المقياس الأول لكل الأشياء، وبشكل أخصّ للكمّ (الكمية) ذاته، إذ به يوصف المقياس في الأشياء الأخرى ولكن الواحد هو "مقياس" بالدرجة الأولى، وهو المقياس الأول في كل جنس، وبخاصة في جنس "الكمية"، فمنها انتقل [هذا المعنى] إلى الأجناس الأخرى. فالمقياس هو ما به

تُعرف الكمية، وتُعرف الكمية، من حيث هي كمية، إما بالواحد أو بالعدد. ولكن كل عدد يُعرف بالواحد. ولهذا، فإن كل كمية، من حيث هي كمية، تُعرف بالواحد، وما به تُعرف معرفة أولى هو الواحد نفسه. ولهذا السبب، فإن "الواحد هو مبدأ العدد" من حيث هو عدد.

التّفْسيرُ:

قولُهُ: "وينبغي أنْ يظنَّ بالفكرةِ أنَّهُ لا ينبغي أنْ يظنَّ أنَّها تقالُ على حالٍ واحدةٍ ما يقالُ واحدٌ"؛ يريدُ:- وينبغي ألا يظنَّ أنَّ ما يدلُّ عليه اسمُ الواحدِ فيما يطلقُ عليه هذا أنَّهُ يدلُّ منها على معنىً واحدٍ مقولٍ بتواطؤٍ؛ أيْ يتَّفقُ بالاسمِ والحدِّ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الواحدَ يقالُ على هذهِ الأنواعِ وكلُّ واحدٍ منْ هذهِ يكونُ واحداً إذا كانَ لهُ شيءٌ منْ هذهِ الأنواعِ"؛ يريدُ:- فإنَّهُ يظهرُ أنَّ اسمَ الواحدِ يقالُ على هذهِ الأنواعِ المختلفةِ التي عددناها، وأنَّ كلَّ واحدٍ منْ الموجوداتِ إنَّما ينطلقُ عليه هذا الاسمُ إذا وجدَ لهُ معنىً واحدٌ منْ هذهِ المعاني التي عددناها.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا بأنَّهُ واحدٌ فربَّما كانَ لشيءٍ آخرَ منْ هذهِ وربَّما كانَ الآخرُ الذي هوَ مقاربٌ بالاسمِ أكثرَ منْ غيرِهِ وأمَّا تلكَ فبالقوَّةِ"؛ يريدُ:- وأمَّا ما يدلُّ عليه اسمُ الواحدِ بما هوَ واحدٌ فربَّما وجدَ للأوَّلِ في هذا الجنسِ، وربَّما وجدَ لهُ شيءٌ يقاربُ ما يدلُّ عليه اسمُ الواحدِ بما هوَ واحدٌ أكثرَ منْ غيرِهِ، وما دونَ الواحدِ الأوَّلِ فإنَّما يوجدُ لهُ منْ معنى ما يدلُّ عليه اسمُ الواحدِ بما هوَ واحدٌ ما فيهِ شبهٌ منْ ذلكَ المعنى الأوَّلِ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وأمَّا تلكَ فبالقوَّةِ"؛ وذلكَ أنَّ شبيهَ الشيءِ والمقاربَ لهُ قدْ يقالُ فيهِ أنَّهُ ذلكَ الشيءُ بالقوَّةِ.

ولمَّا ذكرَ هذا أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "مثلُ لوِ احتيجَ أنْ يتكلَّمَ في الأسطقسِ والعلَّةِ وأنْ نفصلَ منْ الأشياءِ وأنْ نأتي بحدِّ الاسمِ فإنَّ النارَ كالأسطقسِ وخليقٌ أنْ يكونَ والذي غيرُ متناهٍ بذاتِهِ أوْ شيءٌ آخرُ مثلُ هذا"؛ يريدُ:- والحالُ يجبُ أنْ يكونَ عندما نريدُ أنْ نتكلَّمَ في الواحدِ كالحالِ عندما نريدُ أنْ نتكلَّمَ في الأسطقسِ وفي العلَّةِ وفي سائرِ ما يقالُ بتقديمٍ وتأخيرٍ، وذلكَ بأنْ يبينَ لنا أيُّما يدلُّ عليه حدُّ ذلكَ الاسمِ بما هوَ ذلكَ الاسمُ، ثمَّ نفصلَ الأشياءَ التي يوجدُ فيها شيءٌ ممَّا يدلُّ عليه ذلكَ، فإنْ وجدنا شيئاً يطابقُ حدَّ ذلكَ الاسمِ قلنا أنَّهُ الأوَّلُ في ذلكَ الجنسِ، وإنْ لمْ نجدْ مثلَ هذا أخذنا ما هوَ أقربُ وقلنا أنَّهُ الأوَّلُ في ذلكَ، مثالُ ذلكَ إذا طلبنا ما هوَ الأسطقسُ فوجدنا ما يدلُّ عليه حدُّ الأسطقسِ هوَ غيرُ ما يدلُّ عليه اسمُ النارِ لمْ نقلْ إنَّ النارَ هيَ الأسطقسُ الأوَّلُ، لكنْ إنْ لمْ نجدْ حدَّ الأسطقسِ الحقيقيِّ لشيءٍ ممَّا يقالُ عليه ووجدناهُ لشيءٍ أقربَ منْ النارِ قلنا أنَّهُ الأسطقسُ الأوَّلُ مثلَ ما يقولُ بعضُ القدماءِ إنَّ الغيرَ متناهٍ هوَ الأسطقسُ الأوَّلُ.

وقولُهُ: "وما كانَ ليسَ كذلكَ فإنَّ إنيَّةَ النارِ والأسطقسِ ليسَ هيَ هيَ بلِ النارُ هيَ أسطقسٌ كطبيعةِ شيءٍ منْ هذا وأمَّا الاسمُ فيعرضُ كما يعرضُ لهُ بالتمامِ لأنَّهُ شيءٌ منْ هذا كالذي يكونُ منْ أوَّلٍ هوَ في الشيءِ"؛ يريدُ:- وما لمْ يلفَ أنَّهُ إنيَّةُ الأسطقسِ بما هوَ أسطقسٌ فإنَّهُ ليسَ يقالُ فيه أنَّهُ الأوَّلُ في ذلكَ الجنسِ مثلُ النارِ، فإنَّ ماهيَّتَها وحدَها ليسَ هوَ حدَّ الأسطقسِ، وإنَّما دلَّ عليه بهذا الاسمِ لأنَّ فيها طبيعةَ شيءٍ ممَّا يدلُّ عليه اسمُ الأسطقسِ، فلزمَها هذا الاسمُ كما يلحقُ الاسمُ الطبيعيُّ هذا المعنى على الكمالِ والتمامِ، وهوَ الذي هوَ أوَّلٌ في الشيءِ منْ غيرِ أنْ يكونَ غيرُهُ، وهذا هوَ مثلُ المادَّةِ الأولى في المركَّباتِ؛ وذلكَ

أنَّ الأسطقساتِ الأربعةَ هيَ أسطقساتُ المركَّباتِ لكنْ لا أوَّلاً لأنَّها مركَّبةٌ منْ المادَّةِ الأولى والصورِ البسائطِ.

ثم قالَ: "وكذلك الآنيةُ أيضاً والواحدُ وجميعُ التي في مثلِ هذهِ. ولذلكَ آنيةُ الواحدِ هيَ بأنَّهُ لا يتجزأ، وهوَ لما كانَ هذا الشيءُ غيرَ مفترقٍ بمكانٍ أو صورةٍ أو وهمٍ، وكانَ كلّاً ومحدوداً أيضاً، صارَ لهُ بأنْ يكونَ أكثرَ منْ غيرِهِ مكيالٌ أوَّلٌ لكلِّ جنسٍ وللكميَّةِ". المسوَّدةُ جداً يريدُ:- وكذلكَ اسمُ الواحدِ بما هوَ واحدٌ، لما كانَ هوَ الذي لا ينقسمُ أصلاً لا بمكانٍ ولا بصورةٍ ولا وهمٍ، وكانَ كلّاً ومحدوداً أيضاً، شذَّ منَ الأشياءِ التي يقالُ عليها اسمُ الواحدِ. استوجبَ الواحدُ في جنسٍ جنسٍ بما هوَ غيرُ منقسمٍ أنْ يكونَ هوَ المكيالُ الأوَّلُ لما في ذلكَ الجنسِ والمقدَّرُ لهُ، أعني أنَّ طبيعةَ الواحدِ هيَ طبيعةُ المكيالِ، وبخاصَّةٍ فيما يوجدُ منَ الأجناسِ لهُ التقديرُ أوَّلاً وبالذاتِ، وهيَ الكميَّةُ المنفصلةُ؛ فإنَّ هذا المعنى فيها هوَ متقدِّمٌ على سائرِ الأشياءِ التي يلحقُها التقديرُ.

ثم قالَ: "ومنْ ههنا صارَ إلى الأشياءِ الأخرِ". يريدُ:- ومنَ الكميَّةِ المنفصلةِ والواحدِ العدديِّ نقلَ اسمَ المكيالِ إلى الأجناسِ الأخرِ التي استُعمِلَ فيها التقديرُ على التشبيهِ بهِ، وكذلكَ نقلَ منْ هذهِ اسمَ التقديرِ ومعناهُ على طريقِ التشبيهِ أيضاً.

ثم قالَ: "فإنَّ المكيالَ هوَ الذي يعرفُ الكميَّةَ..." إلى آخرِ الفصلِ. يريدُ:- إنَّ حدَّ المكيالِ هوَ الذي يقدَّرُ بهِ الكميَّةُ المنفصلةُ، أيْ تُعرَفُ، وتُعرَفُ الكميَّةُ إمَّا بالواحدِ وإمَّا بالعددِ". يريدُ:- "إنَّ العددَ يُعرَفُ ويُقدَّرُ بالواحدِ، فكلُّ كميَّةٍ منفصلةٍ تُعرَفُ بالواحدِ، فلذلكَ الواحدُ هوَ مبدأُ العددِ لا عددٌ؛ فإنَّهُ لو كانَ عدداً كانَ يُعرَفُ بالواحدِ، وهوَ محالٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣

ومنْ هنا يقالُ المكيالُ في سائرِ الأشياءِ الذي بهِ يُعلَمُ أوَّلاً كلُّ واحدٍ منها، وفعلُ كلِّ واحدٍ منها واحدٌ في الطولِ وفي العرضِ وفي العمقِ وفي السرعةِ؛ فإنَّ الثقلَ والسرعةَ مشتركةٌ في الأضدادِ، وكلُّ واحدٍ منها مضعَّفٌ؛ مثلُ الثقلِ الذي هوَ ما كانَ منَ الميلِ في الشيءِ، وأيضاً الذي لهُ زيادةُ ميلٍ. والسرعةُ هيَ التي لها حركةٌ ما كانتْ لها بالكميَّةِ، والتي لها زيادةُ حركةٍ أيضاً؛ فإنَّ للثقيلِ سرعةً وللخفيفِ إبطاءً. ففي جميعِ هذهِ مكيالٌ وابتداءٌ واحدٌ ما لا يتجزأ؛ فإنَّ في الخطوطِ الأخرِ يستعملونَ القدرَ المساويَ لقدرٍ كالذي لا يتجزأ، لأنَّهم يطلبونَ المكيالَ في جميعِ الأشياءِ شيئاً واحداً لا يتجزأ، وهذا هوَ المبسوطُ إمَّا للكيفيَّةِ وإمَّا للكميَّةِ. فحيثُ يُظنُّ أنَّهُ ليسَ يكونُ نقصانٌ أو زيادةٌ فذلكَ مكيالٌ مستقصًى، لأنَّ الأعدادَ مستقصاةٌ وموضوعُهم أنَّ الوحدةَ لا تتجزأ. وفي سائرِ الأشياءِ يشتبهونَ بما هوَ مثلُ هذا، فإنَّهُ منَ الميلِ، ومنْ أطاليطي وهوَ وزنُ مائةِ رطلٍ، وأبداً منَ الأكبرِ خليقٌ أنْ يخفى إنِ انتقصَ منهُ شيءٌ أو زِيدَ فيهِ شيءٌ أكثرَ منَ الخفيِّ الذي يكونُ في الأصغرِ. فإذا الشيءُ الذي أوَّلاً لا يمكنُ أنْ يكونَ هذا فيهِ محسوساً يتَّخذونَهُ أجمعونَ مكيالاً في الأشياءِ الرطبةِ وفي الثقلِ والعِظَمِ، وحينئذٍ يظنُّونَ أنَّهم يعلمونَ الكميَّةَ إذا علموا بهذا المكيالِ

ترجمة حديثة: ومن هنا، يُطلق اسم "المقياس" في الأنواع الأخرى على ما به يُعرف كل شيء معرفة أولى، ومقياس كل جنس هو واحد ذلك الجنس: في الطول، والعرض، والعمق، والثقل، والسرعة. فالثقل والسرعة مشتركان بين الأضداد؛ فلكل منهما معنيان. فالثقل هو مقدار الوزن الذي يحمله الشيء،

ومقدار ما يزيد به في الوزن. والسرعة هي مقدار الحركة التي يمتلكها الشيء، ومقدار ما يزيد به في الحركة. فهناك أيضًا سرعة للبطيء، وثقل للخفيف.

في كل هذه الأمور إذن، يكون المقياس والمبدأ شيئًا واحدًا وغير قابل للانقسام. ففي الخطوط مثلًا، يستخدمون [مقياس] القدم كما لو كان غير قابل للانقسام؛ وفي كل مكان يبحثون عن مقياس يكون شيئًا واحدًا وغير قابل للانقسام. وهذا [المقياس] يكون بسيطًا، إما في الكيف أو في الكم. وحيثما لا يبدو أن هناك نقصًا أو زيادة، يكون ذلك هو المقياس المضبوط. ولهذا فإن مقياس "العدد" هو الأضبط على الإطلاق؛ فهم يضعون "الوحدة" على أنها غير قابلة للانقسام من كل وجه. أما في الأمور الأخرى، فإنهم يقلدون هذا المبدأ. فباستخدام مقياس أكبر (مثل الملعب أو الوزنة)، يكون من الأصعب ملاحظة الزيادة أو النقصان مما لو كان المقياس أصغر. ولهذا، فإن ما لا يُدرك فيه التغير بالحس في المقام الأول، يتخذه الجميع مقياسًا، سواء للسوائل أو المواد الجافة، أو الثقيل أو الخفيف؛ وهكذا يظنون أنهم يعرفون الكمية، عندما يعرفونها بواسطة هذا المقياس.

التّفْسيرُ

قوْلُه: "ومِنْ هنا يقال الْمِكْيال في سائر الْأَشْياء الّذي به يعْلم أوّلاً كلّ واحد منْها"؛ يريد: ومِنْ الْواحد الْعدديّ، أيْ من الْمشبّه به، نقل اسْم الْمِكْيال إلى كلّ واحد ممّا يكال به ما هو داخلٌ في جنْس الْكمّيّة، كما نقل إلى ذلك الْجنْس اسْم الْكمّيّة من الْكمّيّة الْعدديّة.

وقوْلُه: "وفعْل كلّ واحد منْها واحدٌ في الطّول والْعرْض والْعمْق وفي السُّرْعة"؛ يريد: والْعلّة في نقْلة هذا الاسْم إلى الّذي يقدّر به فيما عدا الْأعْداد أنّ فعْلها هو

واحدٌ، إنْ كان واحدًا في الطّول ففي الطّول، وإنْ كان واحدًا في الْعرْض ففي الْعرْض، وإنْ كان واحدًا في الْعمْق ففي الْعمْق، وإنْ كان واحدًا في سرْعة الْحركة الّتي سببها الثّقل والْخفّة، ففعْله واحدٌ في تقْدير الثّقل.

وقوْلُه: "فإنّ الثّقل والسّرْعة مشْتركةٌ في الْأضْداد، وكلّ واحدٍ منْها مضاعفٌ، مثْل الثّقل الّذي هو ما كان من الْميْل في الشّيْء، وأيْضًا الّذي له زيادةٌ، والسّرْعة هي الّتي لها حركةٌ ما كانتْ لها بالْكمّيّة، والّتي لها زيادة حركةٍ أيْضًا؛ فإنّ للثّقيل سرْعةً، وللْخفيف إبْطاءً"؛ يريد:

والسّبب في أنّ فعْل الْمكْيال في كلّ واحدٍ منْ هذه الْأجْناس فعْلٌ واحدٌ، أنّ كلّ واحدٍ منْ هذه الْأجْناس ينْقسم إلى الضّدّيْن، وهي كأنّها مضاعفةٌ. مثال ذلك أنّ الثّقيل ينْقسم إلى ما هو أنْقص ثقلاً، وإلى ما هو أزْيد ثقلاً، وكذلك السُّرْعة الّتي سببها كمّيّة الثّقل تنْقسم إلى ما هو أقلّ سرْعةً وأكْثر سرْعةً؛ إذْ كان للثّقيل وللْخفيف، أعْني الّذي هو أقلّ ثقلاً، أمّا للثّقيل فسرْعةٌ، وأمّا للْخفيف فإبْطاءٌ.

وهذا يوجد أوْضح في ترْجمة أخْرى، ونصّه هكذا: "وذلك أنّ الثّقل والسّرْعة هو عامٌّ في الْأضْداد، وذلك أنّ كلّ واحدٍ منْهما شيْئيْن، بمنْزلة أنّ الثّقيل هو الّذي يوجد له ميْلٌ قليلٌ، والّذي يوجد له ميْلٌ كثيرٌ، والسّريع أيْضًا على هذا الْمثال بعيْنه، الّذي له حركةٌ يسيرةٌ، والّذي له حركةٌ كبيرةٌ، وذلك أنّ السُّرْعة توجد للبطيء، والْبطْء للسّريع" يريد: وذلك أنّ السّريع قدْ يوْصف بالْبطيء إلى ما هو أسْرع منْه، والْبطيء قدْ يوْصف بالسّرْعة إلى ما هو أبْطأ منْه. وكذلك الْأمْر في الْكمّيّة الْمتّصلة، وكأنّه إنّما نبّه على هذا ليعْرف أنّه ليْس يوجد في هذه ما هو

واحدٌ، أيْ غيْر منْقسمٍ بالطّبْع، ولكنّ النّاس إذا أرادوا التّقْدير في هذه الْأشْياء وضعوا واحدًا بالاصْطلاح، وتحرّوْا أنْ يشبّهوه بالْواحد الْعددِيّ.

وإنّما أراد بهذا كلّه أنّهم لمّا اضْطرّوا أنْ يسْتعْملوا الْوزْن بالثّقيل تحرّوْا منْ ذلك ما لا يقْبل الزّيادة والنّقْصان في الْحسّ، مثْل ما فعلوا في الْأوْزان الّتي بنوْها على حبوب الشّعير. وهذا هو الّذي دلّ عليه بقوْله: "ففي جميع هذه مكْيالٌ وابْتداءُ واحدٌ ما لا يتجزأ"؛ يريد: ففي جميع هذه الْأشْياء الْمكيلة والْموْزونة والْمسوحة يتحرّوْن مكْيالاً واحدًا لا يتجزأ، إمّا بالْوضْع وإمّا عنْد الْحسّ، فيتحرّوْن أنْ يشبّهوه بالْمكْيال بالطّبْع، وهو الْواحد الْعددِيّ. فإنّهم يجْعلونه في الْأوْزان ما لا ينْقسم بالْحسّ، مثْل حبوب الشّعير في الدّرْهم والْأواقي، وفي الْمقادير ما هو مساوٍ لأصْغر مقْدارٍ يوجد بالطّبْع، مثْل ما يتحرّوْن مقادير الْمساحة على قدْر الرّجل أوْ قدْر الذّراع، ويعرّفون الْأذْرع بالْأشْبار، والْأشْبار بالْأصابع.

وقوْلُه: "فإنّ في الْخطوط الْأخر يسْتعْملون الْقدْر الْمساوي لقدْرٍ كالّذي لا يتجزأ" يريد: فإنّ عنْد تقْديرهم الْخطوط يضعون قدْرًا هو مساوٍ لقدْرٍ من الْخطّ الْمقدّر، ويضعون ذلك الْقدْر كالشّيْء الّذي لا يتجزأ، مثْل أنْ يضعوه مقْدار قدمٍ أوْ مقْدار ذراعٍ.

وفي ترْجمةٍ أخْرى بدل هذا: "ومِنْ قبل أنّ في الْخطوط الْأخر يسْتعْملون قطّ الْقدم كغيْر متجزّ، ويعدّون في كلّ مكانٍ الْمقْدار شيْئًا واحدًا وغيْر منْقسمٍ". ثمّ أتى بالسّبب في هذا فقال: "لأنّهم يطْلبون الْمكْيال في جميع الْأشْياء شيْئًا واحدًا لا يتجزأ"؛ يريد: فإذا لمْ يلْفوه في ذلك الْجنْس وضعوه غيْر متجزّئٍ بالْوضْع والاصْطلاح.

ثمّ قال: "وهذا هو الْمَبْسوط، إمّا للْكيْفيّة وإمّا للْكمّيّة"؛ يريد: والْمكْيال الّذي يشبّهون به سائر الْمكايل هو الشّيْء الّذي لا يتجزأ، إمّا في الْكيْفيّة فالّذي لا يتجزأ في الْكيْفيّة، وإمّا الْمكْيال في الْكمّيّة فالّذي لا يتجزأ في الْكمّيّة.

ثمَّ قالَ: "فحيثُ يظنُّ أنَّهُ ليسَ يكونُ نقصانٌ ولا زيادةٌ، فذلكَ مكيالٌ مستقصىً؛ لأنَّ الأعدادَ مستقصاةٌ"؛ يريدُ:- وإذا اتَّفقَ لهم في جنسٍ ما مكيالٌ ليسَ يمكنُ فيهِ زيادةٌ ولا نقصانٌ، فذلكَ عندهم هو مكيالٌ مستقصىً؛ لأنَّهُ شبيهٌ بمكيالِ العددِ المستقصى على الإطلاقِ، الذي هو الواحدُ الذي هو مبدأُ العددِ ومكيالُهُ. وقولُهُ: "وموضوعُهم أنَّ الوحدةَ لا تتجزأ، وفي سائرِ الأشياءِ يشتبهونَ بما هو مثلُ هذا"؛ يريدُ:- أنَّهم لمَّا كانوا يرونَ أنَّ الوحدةَ هي المقدارُ الأوَّلُ، فهم يشتبهونَ بها في سائرِ الأشياءِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ من الميلِ ومن أطاليطى، وهو مائةُ رطلٍ، وأبداً من الأكبرِ خليقٌ أن يخفى إنِ انتقصَ منهُ أو زيدَ فيهِ أكثرَ من الخفيِّ الذي يكونُ في الأصغرِ"؛ يريدُ:- أنَّهُ متى كانَ مكيالانِ أحدُهما أكبرَ من الآخرِ، فإنَّ المكيالَ الأكبرَ إذا نقصَ منهُ أو زيدَ فيهِ خفيتِ الزيادةُ والنقصانُ أكثرَ ممَّا تخفى الزيادةُ والنقصانُ الذي يكونُ في المكيالِ الأصغرِ، وأنَّهُ كلَّما كانَ المكيالُ أصغرَ ظهرتِ الزيادةُ فيهِ إن زيدَ فيهِ والنقصانُ منهُ إن نقصَ منهُ، ولذلكَ كانَ الوزنُ بالمكيالِ الأصغرِ أبداً أصحَّ.

ثمَّ قالَ: "فإذا الشيءُ الذي أولاً لا يمكنُ أن يكونَ هذا فيهِ محسوساً يتَّخذونَهُ أجمعونَ مكيالاً في الأشياءِ الرطبةِ وفي الثقلِ والعظمِ، وحينئذٍ يظنُّونَ أنَّهم قد علموا الكمِّيَّةَ إذا علموها بهذا المكيالِ"؛ يريدُ:- فإذا الشيءُ الذي لا يمكنُ أن يكونَ فيهِ الزيادةُ والنقصانُ محسوساً هو الذي يتَّخذونَهُ أجمعونَ مكيالاً في تقديرِ الأشياءِ

الرطبةِ، وفي تقديرِ الثقلِ، وفي تقديرِ العظمِ، وإذا كالوا بمثلِ هذا المكيالِ وثقوا بهِ.

الفصل الثالث: في أي وجه يجب أن يُفهم أن المقياس واحد وغير قابل للانقسام؛ وأنه دائمًا من الجنس نفسه. وفي أي وجه يُقال إن العلم والزمان هما مقياسان للأشياء

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤

ويستعملونَ تلكَ أيضاً في الحركةِ المبسوطةِ والسريعةِ لقلَّةِ الزمانِ، ولذلكَ في حسابِ النجومِ الواحدُ الذي هو مثلُ هذا هو ابتداءٌ ومكيالٌ، فإنَّ موضوعَهم أنَّ حركةَ السماءِ على حالٍ واحدةٍ وسريعةٌ جداً أيضاً، وبها يقضونَ على الحركاتِ الأخرِ، وفي الموسيقى دياسيسُ الذي هو النغمةُ لبعدينِ لا تنقسمُ لأنَّها قصيرةٌ جداً، وفي الصوتِ الحرفُ، فإنَّ جميعَ هذهِ واحدُها بهذا النوعِ؛ لأنَّ الواحدَ ليسَ مشتركاً بل كما قيلَ، وليسَ أبداً المكيالُ واحداً بالعددِ بل ربَّما كانَ أكثرَ مثلَ الدياسيسِ، فإنَّها اثنينِ التي ليست للسمعِ بل الذي في الكلامِ والأصواتِ التي بها نكيلُ كثيرةٌ، والقطرُ يكالُ باثنينِ والضلعُ أيضاً، وهنَّ أعظامٌ ما ولهُ جمعُ الأعظامِ، فليسَ الواحدُ مكيالَ جميعِ الأشياءِ ولا جميعَ الأعظامِ التي تعرفُ، ومنها الجوهرُ إن جزئناهُ إمَّا بالكميَّةِ وإمَّا بالصورةِ، وصارَ لهذا السببِ الواحدُ لا يتجزأ لأنَّ أوَّلَ جميعِ الأشياءِ الذي لا يتجزأ، وليسَ كلُّ واحدٍ غيرَ متجزٍّ بنوعٍ

واحدٍ مثلَ القدمِ والوحدةِ، بل بعضُها لا يتجزأ البتَّةَ وبعضُها. يريدُ أن يكونَ فيما لا يتجزَّأُ بالحسِّ كما قيلَ، فخليقٌ أن يكونَ كلُّ متَّصلٍ يتجزأ، والمكيالُ أبداً مجانسٌ مثلَ مكيالِ الأعظامِ عظمٌ، وكذلكَ في كلِّ واحدٍ من المنفردةِ، فللطولِ طولٌ وللعرضِ عرضٌ وللأصواتِ صوتٌ وللثقلِ ثقلٌ وللآحادِ الوحدةُ، فإنَّهُ ينبغي أن يؤخذَ على هذا النوعِ لا أنَّهُ عددٌ لعددٍ وإن كانَ ينبغي أن يكونَ مثلَ ذلكَ ولكن لا يوجبُ مثلَ ذلكَ، بل سيوجبُ مكيالَ الآحادِ آحادٌ لا الوحدةُ، وأمَّا العددُ فكثرةُ آحادٍ.

ترجمة حديثة: وكذلك [تُقاس] الحركة بأبسط حركة وأسرعها، فهذه تستغرق أقل زمن. ولهذا السبب، في "علم الفلك"، يكون مثل هذا الواحد هو المبدأ والمقياس؛ إذ يفترضون أن حركة السماء منتظمة وأسرع ما يمكن، ويحكمون على سائر الحركات قياسًا عليها. وفي "الموسيقى"، يكون [المقياس هو] أصغر نغمة محسوسة، لأنها الأصغر. وفي "الصوت"، يكون [المقياس هو] "الحرف" (العنصر الأولي). وكل هذه الأشياء هي "واحد" ما، ليس بمعنى "الواحد" المشترك، بل كما قيل سابقًا.

وليس المقياس دائمًا واحدًا بالعدد، بل أحيانًا يكون أشياءً كثيرة. مثال ذلك النغمتان الأوليان المحسوستان، اللتان ليستا [واحدة] بحسب السمع، بل هما في نِسَب. وكذلك الأصوات الكثيرة التي نقيس بها. والقطر يُقاس بشيئين، وكذلك الضلع، وجميع المقادير.

وهكذا إذن، المقياس لجميع الأشياء هو الواحد، لأننا بالقسمة نعرف من أي شيء يتكون الجوهر، إما بحسب الكم، أو بحسب الصورة. ولهذا السبب فإن الواحد لا ينقسم، لأن أول كل شيء هو الذي لا ينقسم، ولكن ليست كل

الأشياء غير قابلة للانقسام بالطريقة نفسها، كالقدم والوحدة؛ فالأخيرة [لا تنقسم] على الإطلاق، أما الأولى فيُراد بها ما لا ينقسم بالنسبة للحس، كما قيل سابقًا. فربما كل متصل هو قابل للانقسام. ودائمًا ما يكون المقياس من جنس ما يقيسه؛ فمقياس المقادير مقدار، ولكل شيء على حدة: مقياس الطول طول، ومقياس العرض عرض، ومقياس الأصوات صوت، ومقياس الأثقال ثقل، ومقياس الوحدات وحدة. هكذا ينبغي أن يُفهم الأمر، وليس أن [مقياس] الأعداد هو عدد. لكن كان ينبغي أن يكون الأمر كذلك لو كان متماثلاً [مع البقية]. غير أنه لا يُعتبر متماثلاً، بل كما لو أن المرء يعتبر أن [مقياس] الوحدات هو "وحدات"، وليس "الوحدة". فالعدد هو كثرة من الوحدات.

التّفْسيرُ

قولُه: "ويستعملونَ ذلكَ أيضًا في الحركةِ المبسوطةِ والسريعةِ لقلةِ الزمان"؛ يريدُ:- إنهم جعلوا الحركةَ المبسوطةَ التي هي أسرعُ من جميعِ الحركاتِ مكيالًا يقدرونَ بها جميعَ الحركاتِ، أعني يقدرونَ بزمانِها سائرَ الحركاتِ، وهذهِ الحركةُ هي حركةُ السماءِ اليوميةُ، وذلكَ إنَّ هذهِ الحركةَ هي أبسطُ الحركاتِ على ما تبينَ في السماعِ وزمانُها هو أقلُ الأزمنةِ.

وقولُه: "ولذلكَ في حسابِ النجومِ الواحدُ الذي هو مثلُ هذا هو ابتداءٌ ومكيالٌ"؛ يريدُ:- ولذلكَ جعلوا حركةَ أفلاكِ النجومِ مقدرةً ومكيلةً بمثلِ هذهِ الحركةِ التي هي ابتداءٌ ومكيالٌ لجميعِ الحركاتِ.

ثم أتى بالسببِ في أن جعلوا الحركةَ اليوميةَ هي أصغرَ مكيالٍ تقدرُ بهِ حركاتُ الأجرامِ السماويةِ وسائرُ الحركاتِ، فقالَ: "فإنَّ موضوعَهم أنَّ حركةَ السماءِ على حالٍ واحدةٍ سريعةٌ جدًا"؛ يريدُ:- وإنما اختصوا حركةَ اليوميةِ بهذا الفعلِ لأنَّ

من اعتقادِهم الموضوعِ لهم أنَّ حركةَ السماءِ لا تتزيدُ ولا تنقصُ، وإنها سريعةٌ جدًا، وهذهِ هي شروطُ المكيالِ بما هو مكيالٌ في جنسٍ جنسٍ.

وقولُه: "وفي الموسيقى دياسيس الذي هو النغمةُ المشتركةُ لبعدينِ لا تنقسمُ لأنها قصيرةٌ جدًا"؛ يريدُ:- بذلكَ فيما أحسبُ البعدَ الطنيَّ.

وقولُه: "وفي الصوتِ الحروفُ"؛ يريدُ:- أنَّ الحروفَ هي مكيالُ الألفاظِ.

وقولُه: "فإنَّ جميعَ هذهِ واحدُها بهذا النوعِ"؛ يريدُ:- إنه أقصرُ ما في ذلكَ الجنسِ، وإنه ليسَ يمكنُ فيهِ زيادةٌ ولا نقصانٌ.

وقولُه: "لأنَّ الواحدَ ليسَ مشتركًا"؛ يريدُ:- وإنما كانَ الواحدُ في جنسٍ جنسٍ مخصوصًا بذلكَ الجنسِ؛ لأنَّ الواحدَ ليسَ مشتركًا ولا عامًا كما قيلَ.

ولما بينَ أنَّ الواحدَ بالعددِ هو أولًا مكيالٌ واحدٌ في جنسٍ جنسٍ، عرفَ إنه ليسَ كلُ جنسٍ يستعملُ فيهِ أولًا مكيالٌ واحدٌ، بل قد يستعملُ في الجنسِ الواحدِ أكثرُ، لكن من قبلِ أنَّ الأكبرَ معروفٌ بالأصغرِ، فقالَ: "وليسَ أبدًا المكيالُ واحدًا بالعددِ بل ربما كانَ أكثرَ مثلُ الدياسيس فإنها اثنينِ التي ليست للسمعِ بل الذي في الكلامِ والأصواتُ التي بها نكيلُ كثيرةٌ"؛ يريدُ:- وليسَ المكيالُ في كلِّ جنسٍ واحدًا، بل قد يلفى في الجنسِ الواحدِ أكثرُ من مكيالٍ واحدٍ، ولكنَّ الأكبرَ منها يقدرُ بالأصغرِ مثلُ النغماتِ المركبةِ التي تقدرُ بأكثرَ من نغمةٍ واحدةٍ، وهذا ليسَ في المسموعاتِ فقط بل وفي الألفاظِ مثلُ أسبابِ المقطعِ.

ثم قالَ: "والقطرُ يكالُ باثنينِ والضلعُ أيضًا وهنَّ أعظامٌ ما ولهُ جمعُ الأعظامِ"؛ يريدُ:- وقطرُ الدائرةِ يقدرُ بضلعِ المسدسِ وبأضلاعٍ أخرَ واقعةٍ في الدائرةِ، وكذلكَ الأضلاعُ تقدرُ بأكثرَ من قدرٍ واحدٍ للقطرِ.

ثم قالَ: "فليسَ الواحدُ مكيالُ جميعِ الأشياءِ" يريدُ:- وليسَ ذلكَ الواحدُ ما بطبعِه أن يكونَ الواحدُ الذي هو مكيالُ جميعِ الأشياءِ إلا لو كانت جميعُها لها طبيعةً واحدةً بعينِها.

وقولُه: "ولا لجميعِ الأعظامِ التي تعرفُ ومنها الجوهرُ إن جزيناهُ إما بالكميةِ وإما بالصورةِ"؛ يريدُ:- ولا جميعُ الأعظامِ لها واحدٌ يكيلُ الجميعَ وبخاصةٍ الجسمُ، ولا سيما إذا قدرناهُ مرةً بالكميةِ ومرةً بأجزائِه التي من قبلِ الكيفيةِ.

وقوله: "ولهذا السببِ الواحدُ لا يتجزأ؛ لأنَّ أولَ جميعِ الأشياءِ الذي لا يتجزأ" يريدُ: وفي كلِّ واحدٍ يكونُ واحدٌ لا ينقسمُ؛ لأنَّ الأولَ في كلِّ جنسٍ يجبُ أنْ يكونَ غيرَ منقسمٍ، وإلّا فلمْ يكنْ أولًا. [18]

ثم قالَ: "وليسَ كلُّ واحدٍ غيرَ متجزّ بنوعِ واحدٍ مثلَ القدمِ والوحدةِ، بل بعضُها لا يتجزأ البتةَ، وبعضُها" يريدُ: أنْ يكونَ فيما لا يتجزأ بالحسِّ كما قيلَ يريدُ: وليسَ جميعُ الوحداتِ التي تتخذُ لمكيلِ الشيءِ ومعرفتِه هي غيرَ متجزيةٍ بنوعٍ واحدٍ، بل بعضُها غيرَ متجزّ البتةَ مثلَ الواحدِ في العددِ، وبعضُها غيرَ متجزّ بالوضعِ مثلَ مكيلِ الأشياءِ بالقدمِ والأشبارِ، وبعضُها بأنْ تتخذَ أشياءَ غيرَ منقسمةٍ في الحسِّ بالوزنِ مثلَ حبوبِ الشعيرِ.

ثم قالَ: "فخليقٌ أنْ يكونَ كلُّ متصلٍ يتجزأ"؛ يريدُ: وإنّما قلنا إنَّ من المكاييلِ ما لا يتجزأ في الحسِّ؛ لأنَّ أمثالَ هذه المكاييلِ هي من طبيعةِ المتصلِ، وكلُّ متصلٍ فإنّه يتجزأ.

---

[18] إضافة في الحاشية غير كاملة: ا...غ إلى هذا القولِ في الكيفيةِ مثلَ ما يعرضُ في الإيقاعِ... وأما التي تقدرُ بها الألفاظُ، وهي المقاطعُ، فإنّها ليستْ غيرَ منقسمةٍ، وبخاصةٍ ما تركبَ من المقاطعِ مثلَ التي يسمونها أهلُ صناعةِ العروضِ الأوتادَ والأسبابَ والمصاريعَ؛ فإنّها ليستْ غيرَ منقسمةٍ.

ثم قالَ: "والمكيالُ أبدًا مجانسٌ مثلَ مكيالِ الأعظامِ عظمٌ، وكذلكَ في كلِّ واحدٍ من المنفردةِ؛ فللطولِ طولٌ، وللعرضِ عرضٌ، وللأصواتِ صوتٌ، وللثقلِ ثقلٌ، وللآحادِ الوحدةُ". وهذا الذي قالهُ بيّنٌ، وهو أنَّ الواحدَ الذي يقدرُ به كلُّ جنسٍ هو من طبيعةِ ذلكَ الجنسِ؛ فإنّه ليسَ تقدرُ الأعدادُ بعظمٍ، ولا الأعظامُ بوحدةٍ، بل الوحداتُ كما قالَ تقدرُ بوحدةٍ، والأعظامُ بعظمٍ.

وقولهِ في الوحدةِ: "فإنّه ينبغي أنْ يؤخذَ على هذا النوعِ لا أنّه عددٌ لعددٍ"؛ يريدُ: والواحدُ إنّما يقدرُ العددَ من حيثُ هو مركبُ وحداتٍ، لا من حيثُ هي عددٌ، وإنّما يقدرُ العددَ بما هو عددٌ بوحدةٍ.

وقولهِ: "وإنْ كانَ ينبغي أنْ يكونَ مثلَ ذلكَ، ولكنْ لا يوجبُ مثلَ ذلكَ، بل سيوجبُ مكيالَ الآحادِ آحادٌ لا الوحدةُ، وأما العددُ فتكريرُ آحادٍ"؛ يريدُ: وإنْ كانَ العددُ إنّما يقدرهُ عددٌ، لكنْ ليسَ يلزمُ أنْ يكونَ العددُ المقدرُ يقدرهُ عددٌ مثلهُ، بل يجبُ أنْ ينتهي التقديرُ إلى أولِ عددٍ يقدرُ بالواحدِ؛ لأنَّ العددَ هو كثرةُ آحادٍ. وإنّما قالَ: "مكيالُ الآحادِ آحادٌ لا الوحدةُ"؛ ليعرفَ أنَّ مكيالَ كلِّ شيءٍ هو من جنسهِ، حتى أنَّ مكيالَ الآحادِ ليسَ هي الوحدةُ، بل الواحدُ مكيالُ الآحادِ. وإنّما يريدُ فيمَا أحسبُ: أنّه إذا كانَ الأمرُ هكذا في الواحدِ والوحدةِ، معَ أنَّ الواحدَ مشتقٌ من الوحدةِ، فكمْ أحرى فيمَا كانَ مختلفًا بالنوعِ مثلَ الواحدِ والعددِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥

ونقولُ أيضًا: إنَّ العلمَ مكيالُ الأشياءِ والحسُّ لعلةٍ واحدةٍ، وذلكَ أنّه نعلمُ بها شيئًا ما، وإلّا فإنّها أجدرُ أنْ تكالَ من أنْ تكيلَ، ولكنْ يعرضُ لنا كأنّه لو أنَّ آخرَ كالَنا لعلمنَا أيَّ قدرٍ نحنُ نقدرُ الذراعَ الذي يوضعُ علينا. وقد كانَ إفراطاغورشُ يقولُ: إنَّ الإنسانَ كيلُ جميعِ الأشياءِ كأنّه، أعني بالعالِمِ أو الحساسِ، فلأنَّ لأحدِ هذينِ حسًّا وللآخرِ علمًا، قلنا إنّها مكيالانِ للأشياءِ الموضوعةِ لهما. فلما كانُوا لا يقولونَ شيئًا فصلَ، يرونَ أنّهم يقولونَ شيئًا. فبيّنٌ أنَّ الإنيّةَ للواحدِ أكثرُ ذلكَ، وهو الاسمُ الذي سيفرزونهُ للكاملةِ، هو بنوعٍ مسودٍ للكميةِ، ثم للكيفيةِ، ويكونُ مثلَ هذا إما أحدُها إنْ كانَ غيرَ منقسمٍ بالكميةِ، والآخرُ إنْ كانَ بالكيفيةِ. ولذلكَ الواحدُ غيرُ منقسمٍ إما بنوعٍ مبسوطٍ، وإما بأنّه واحدٌ.

ترجمة حديثة: كذلك نقول إن العلم والحس هما مقياس للأشياء، لأننا بهما نعرف شيئًا ما، مع أنهما في الحقيقة يُقاسان أكثر مما يَقيسان. ولكن يحدث لنا كما لو أننا حين يقيسنا آخر، نعرف كم نكون، وذلك بالقدر الذي طُبّق علينا فيه مقياس الذراع. أما بروتاغوراس فيقول إن الإنسان مقياس لكل الأشياء، كأنه يقول إن [المقياس هو] الإنسان العالِم أو الإنسان الحاس. فهؤلاء [يقيسون] لأنهم يملكون، الأول يملك العلم، والثاني يملك الحس، اللذين نقول إنهما مقياسان للموضوعات. وعلى هذا، فإذ لا يقولون شيئًا استثنائيًا، يبدو أنهم يقولون شيئًا [ذا معنى]. فمن الواضح إذن أن ما هو واحد (خاصة بالمعنى الذي يحددونه) هو مقياس ما، وهو مقياس للكم بالمعنى الأخص، ثم للكيف. ويكون كذلك إذا كان هذا غير قابل للانقسام بحسب الكم، وذاك بحسب الكيف. ولهذا، فإن الواحد، إما على الإطلاق أو من حيث هو واحد، غير قابل للانقسام.

التّفسيرُ

قولُهُ: "ونقولُ أيضاً إنَّ العلمَ مكيالُ الأشياءِ والحسَّ لعلةٍ واحدةٍ، وذلكَ أنَّهُ نعلمُ بها شيئاً ما"، يريدُ:- وقد يُقالُ في العقلِ والحسِّ إنَّهُما مكيالانِ، أمّا العقلُ فللأشياءِ المعقولةِ وأمّا الحسُّ فللأشياءِ المحسوسةِ، من قبلِ أنَّ بهما تُعرَفُ الموجوداتُ، والذي بهِ تُعرَفُ هو مكيالٌ. وهذهِ هي العلةُ المشتركةُ للحسِّ والعقلِ وللواحدِ، وإلّا فإنَّ العلمَ والحسَّ هما أجدرُ أنْ تكيلَهُما الموجوداتُ من أنْ يكيلاها الموجوداتُ. وهذا هو الذي أرادَ بقولِهِ: "وإلّا فإنَّها أجدرُ أنْ تُكالَ من أنْ تكيلَ". وذلكَ أنَّهُ إنَّما كانتْ تكونُ مكيالاً لو كانَ وجودُ الموجودِ تابعاً لِما في النفسِ من ذلكَ على ما يقولُهُ إفراطاغورش، وأمّا إذا كانَ ما في النفسِ منها تابعاً للموجودِ فالموجودُ هو الذي يكيلُ النفسَ، ونحنُ ندركُ قدرَ ما حصلَ في أنفسِنا من ذلكَ كما أنَّهُ لو كالَنا إنسانٌ بالذراعِ لَكُنّا ندركُ كم فينا من ذراعٍ. وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "لكنْ يعرضُ لنا كأنَّهُ لو أنَّ آخرَ كالَنا لعلِمْنا أيَّ قدرٍ نحنُ نقدُرُ الذراعَ الذي يوضعُ علينا"، يريدُ:- الذي يُكالُ بهِ. وقولُهُ: "وقد كانَ إفراطاغورش يقولُ إنَّ الإنسانَ كيلُ جميعِ الأشياءِ"، يريدُ:- من قبلِ أنَّهُ كانَ يرى أنَّ الحقَّ هو فيما يعتقدُهُ إنسانٌ إنسانٌ من الناسِ، حتى كانَ يعتقدُ أنَّهُ إذا اعتقدَ إنسانانِ في شيءٍ واحدٍ المتقابلينِ أنَّ كليهما صادقٌ، لأنَّهُ كانَ يرى أنَّ الصادقَ تابعٌ للاعتقادِ. وقولُهُ: "كأنَّهُ أعني بالعالمِ أو الحساسِ، فلأنَّ لأحدِ هذينِ حسّاً وللآخرِ علماً قُلْنا إنَّهُما مكيالانِ للأشياءِ الموضوعةِ لهما"، يريدُ:- وإنَّما قُلْنا إنَّ الإنسانَ مكيالٌ من قبلِ أنَّهُ عالمٌ حساسٌ، وقُلْنا ذلكَ في العالمِ والحساسِ من قبلِ أنَّ لهذا الجزءِ من النفسِ حسّاً ولهذا الآخرِ علماً. وقولُهُ: "فلمّا كانوا لا يقولونَ شيئاً فصلَ يرونَ أنَّهُم يقولونَ شيئاً، يشيرُ بذلكَ إلى الذينَ كانوا يتكلمونَ في حدِّ الواحدِ من غيرِ أنْ يفصلوا على كم نوعٍ يُقالُ الواحدُ"، يريدُ:- وذلكَ أنَّهُم إذا تكلَّموا في الواحدِ من غيرِ أنْ يفصلوا على كم نوعٍ يُقالُ ظنّوا أنَّهُم يقولونَ شيئاً في حدِّهِ وهم يقولونَ شيئاً

خلفاً. ولذلكَ أردفَ هذا بأنْ قالَ: "فبيّنَ أنَّ الأنيّةَ للواحدِ أكثرُ ذلكَ وهو الاسمُ الذي سيفرزونَهُ للكاملةِ هو بنوعٍ مسودٍ للكميّةِ ثمَّ للكيفيّةِ"، يريدُ:- وإذا نُظِرَ في الواحدِ على ما فصَّلْنا أنَّهُ يدلُّ على معانٍ كثيرةٍ، فبيّنَ أنَّ هويّةَ الواحدِ أكثرُ ذلكَ ومعناهُ، وهو الذي يدلُّ عليه الاسمُ الذي يخصُّونَهُ بالمعنى الكاملِ في هذا الجنسِ هو موجودٌ بنوعٍ متقدمٍ وبإطلاقٍ للواحدِ الذي في الكميّةِ ثمَّ للواحدِ الذي في الكيفيّةِ، إذ ليسَ الواحدُ واحداً في جميعِ الأشياءِ ومبدأً لها كما ظنّوا. ويدلُّ على هذا التفسيرِ ما نجدُهُ في ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا وهو قولُهُ: "وأمّا الذينَ يقولونَ إنَّها مقاديرُ التي توضعُ يرونَ أنَّهُم يقولونَ شيئاً فضلاً إنَّها تكونُ للواحدِ أكثرَ بالاسمِ الذي يفصلونَ به هو مقدارٌ لما هو أوّلاً للكميّةِ الحقيقيّةِ جدّاً وعلى هذا المثالِ بعينهِ وللكيفيّةِ"، يريدُ:- والذينَ يحدّونَ الوحداتِ بأنَّها مقاديرُ الأشياءِ التي توضعُ للتقديرِ يظنّونَ أنَّهُم يقولونَ قولاً جيّداً متى لَمْ يفصلوا بعضَ ما ينطلقُ عليه هذا الاسمُ عن بعضٍ، فإذا فصلوا رأوْا أنَّ اسمَ المقدارِ والكيلِ والواحدِ يدلُّ على المقدارِ الموجودِ للكميّةِ الحقيقيّةِ وهيَ المنفصلةُ ثمَّ بعدَ ذلكَ للكيفيّةِ فظهرَ أنَّ ما قالوهُ باطلٌ. ثمَّ قالَ: "ويكونُ مثلُ هذا إمّا أحدُها إنْ كانَ غيرَ منقسمٍ بالكميّةِ والآخرُ إنْ كانَ بالكيفيّةِ"، يريدُ:- ويكونُ الواحدُ والمكيالُ الأوّلُ إمّا الموجودَ في الكميّةِ فهو الذي لا ينقسمُ بالكميّةِ والموجودَ في الكيفيّةِ هو الذي لا ينقسمُ في الكيفيّةِ وبخاصةٍ الجوهريّةِ. ثمَّ قالَ: "ولذلكَ الواحدُ غيرُ منقسمٍ إمّا بنوعٍ مبسوطٍ وإمّا بأنَّهُ واحدٌ"، يريدُ:- إمّا بأنَّهُ واحدٌ غيرُ منقسمٍ في الجوهرِ وإمّا بأنَّهُ واحدٌ غيرُ منقسمٍ في الكميّةِ. وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا: "ولذلكَ الواحدُ غيرُ منقسمٍ بما هو بسيطٌ وبما هو واحدٌ". وإنَّما أرادَ أنْ يُعلِمَ أنَّ هذا السببَ، أيْ إهمالَ تفصيلِ اسمِ الواحدِ، هو السببُ في اعتقادِ من اعتقدَ أنَّ الواحدَ الذي في الكميّةِ المنفصلةِ هو جوهرٌ وأنَّهُ مبدأُ الموجوداتِ وأنَّ الأعدادَ لمكانِ هذا جواهرُ.

قُلْتُ: وهذا بعينِهِ هو السببُ في اعتقادِ ابنِ سينا أنَّ الواحدَ الذي هو مبدأُ العددِ هو جنسٌ للموجوداتِ العشرةِ على أنَّهُ يدلُّ على عرضٍ مشتركٍ لها، وذلكَ أنَّ هذا الرجلَ أشكلَ عليه الفرقُ بينَ اسمِ الواحدِ الذي هو مبدأُ العددِ أعني الذي في فصولِهِ وبينَ اسمِ الواحدِ المرادفِ لاسمِ الموجودِ.

الفصل الرابع: حل إشكالية، هل الواحد هو جوهر الشيء، ومقارنته بالموجود ذاته

قال أُرِسطُوطَالِيسُ ٦

وأمَّا بالجوهرِ والطبيعةِ فلنفحصْ كيفَ هوَ كمثلِ ما فحصْنَا في المسائلِ المتحيرةِ العويصِ ما الواحدُ وهيَ ينبغي أنْ يظنَّ بهِ أنَّهُ واحدٌ كجوهرِ شيءٍ ما كما قالَ أولًا أصحابُ فيثاغورسَ وأفلاطونُ منْ بعدُ أوْ هوَ طبيعةٌ ما موضوعةٌ وينبغي معَ هذا أنْ يقالَ بقولٍ أعرفَ وأكثرَ مثلِ ما قالَ أصحابُ العلمِ الطبيعيِّ فإنَّ بعضَ أولئكَ قالَ إنَّ الواحدَ المحبةُ وبعضٌ أنَّهُ المتناهي وبعضٌ أنَّهُ الغيرُ متناهٍ ولكنْ إنْ كانَ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ منَ الكلياتِ جوهرًا كما قيلَ في أقاويلِ الجوهرِ والتي قيلتْ في الهويةِ فإذًا هذا بعينهِ ليسَ بجوهرٍ أيضًا فإنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ غيرَ الكثرةِ فإنَّهُ مشتركٌ بلْ كأنَّهُ مقولٌ فقطْ فبينَ أنَّهُ ليسَ جوهرًا كما ليسَ الواحدُ أيضًا فإنَّ الواحدَ والهويةَ مقولاتٌ كليةٌ أكثرَ ذلكَ تقالُ على جميعِ الأشياءِ فإذًا ولا الأجناسُ بالطباعِ ولا جواهرُ مفارقةٌ للآخرِ ولا يمكنُ أنْ يكونَ الواحدُ أيضًا

جنسًا لتلكَ العللِ بعينهَا التي لهَا ولا الهويةُ ولا الجواهرُ أجناسٌ وأيضًا مضطرٌ أنْ تكونَ جميعُ الأشياءِ مثلَ ذلكَ.

ترجمة حديثة: أما من جهة الجوهر والطبيعة، فيجب البحث في كيفية حاله، كما تساءلنا في المشكلات، ما هو الواحد، وكيف ينبغي أن نُكَوِّن رأيًا عنه. هل الواحد نفسه جوهر، كما قال الفيثاغوريون أولاً وأفلاطون لاحقًا؟ أم أن طبيعة أخرى هي الموضوع له، وكيف ينبغي أن يُقال عنه على نحو أوضح؟ وهل هو كما يقول الطبيعيون، فبعضهم يقول إن الواحد نفسه هو الصداقة، وبعضهم الهواء، وبعضهم اللامحدود.

فإذا لم يكن أي من الكليات يمكن أن يكون جوهرًا، كما قيل في مباحث الجوهر والموجود، ولا يمكن أن يكون هذا الشيء نفسه، كواحد بمعزل عن الكثرة، جوهرًا (لأنه مشترك)، بل هو مجرد محمول، فمن الواضح أنه لا يمكن للواحد نفسه أن يكون [جوهرًا]. فالموجود والواحد هما أعم ما يُحمل على كل الأشياء. ولهذا، فليست الأجناس طبائع وجواهر منفصلة عن غيرها، ولا يمكن أن يكون الواحد نفسه جنسًا، للأسباب ذاتها التي لا تجعل الموجود [جنسًا]. وعلاوة على ذلك، من الضروري أن يكون الحال متشابهًا في جميع الأشياء.

التّفسيرُ

قولهُ "وأمَّا بالجوهرِ والطبيعةِ فلنفحصْ كيفَ هوَ مثلُ فحصنَا في المسائلِ المتحيرةِ العويصِ"؛ يريدُ:- وإذْ قدْ تبينَ أنَّ في كلِّ واحدٍ منَ الأجناسِ واحدٌ هوَ أولٌ في ذلكَ الجنسِ فلنفحصْ عنْ طبيعةِ الواحدِ في الجوهرِ ما هيَ مثلَ فحصنَا عنِ المسائلِ المحيرةِ العويصةِ، ثمَّ قالَ: "والعويصُ ما الواحدُ وهلْ ينبغي

أنْ يظنَّ بهِ أنَّهُ واحدٌ كجوهرِ شيءٍ ما كَما قالَ أولًا أصحابُ فيثاغورسَ وأفلاطونُ منْ بعدُ أوْ هوَ طبيعةٌ موضوعةٌ"؛ يريدُ:- والعويصُ الذي في هذَا الطلبِ هوَ أنْ نعلمَ هلِ الواحدُ قائمٌ بنفسهِ غيرُ الجواهرِ المحسوسةِ على ما قالهُ أصحابُ فيثاغورسَ في العددِ، وأفلاطونُ في الصورِ، أمْ يدلُّ على جوهرٍ منَ الجواهرِ المحسوسةِ مثلِ ما قالَ أصحابُ العلمِ الطبيعيِّ أنَّهُ نارٌ أوْ هواءٌ أوْ طبيعةٌ أوِ الماءُ أوْ شيءٌ آخرُ منهَا. ثمَّ قالَ: "وينبغي معَ هذَا أنْ يقالَ بقولٍ أعرفَ وأكثرَ مثلٍ ما قالَ أصحابُ العلمِ الطبيعيِّ فإنَّ بعضَ أولئكَ قالَ إنَّ الواحدَ المحبةُ وبعضٌ أنَّهُ المتناهي وبعضٌ أنَّهُ الغيرُ متناه"؛ يريدُ:- وينبغي أنْ نجعلَ فحصنَا بقولٍ أبينَ في أقاويلِ القدماءِ في المبادئِ فإنَّهَا موجوداتٌ منفردةٌ، لا كلياتٌ كَما صيرهَا أصحابُ العلمِ الطبيعيِّ فإنَّ بعضهمْ قالوا إنَّ مبدأَ الجوهرِ هوَ المحبةُ، وبعضهمْ قالوا إنَّهُ جسمٌ متناهٍ مثلُ الهواءِ أوِ الماءِ وبعضهمْ قالوا جسمٌ غيرُ متناهٍ، ثمَّ قالَ: "ولكنْ إنْ كانَ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ منَ الكلياتِ جوهرًا كَما قيلَ في أقاويلِ الجوهرِ والتي قيلتْ في الهويةِ فإذًا هذَا بعينهِ ليسَ بجوهرٍ أيضًا"؛ يريدُ:- ولكنْ إذْ قدْ تقدمَ فبينَ في المقالةِ التي تكلمَ فيهَا في الجوهرِ وفي أجناسِ الموجودِ أنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ منَ الكلياتِ جوهرًا، فبينَ أنَّ الواحدَ الكليَّ ليسَ بجوهرٍ. ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ غيرَ الكثرةِ لأنَّهُ مشتركٌ بلْ كأنَّهُ مقولٌ فقطْ"؛ يريدُ:- لأنَّهُ لا يمكنُ أنْ يوجدَ شيءٌ مشتركٌ لأشياءَ كثيرةٍ هوَ جوهرٌ إلا منْ حيثُ هوَ في النفسِ فقطْ وبدلَ هذَا في ترجمةٍ أخرى "فليسَ يحتملُ أنْ يكونَ هذَا جوهرًا كأنَّهُ شيءٌ واحدٌ غيرُ الكثرةِ وذلكَ أنَّهُ كالعلةِ في الحملِ فقطْ" وهذَا هوَ الذي أرادَ بقولهِ في هذهِ الترجمةِ "كأنَّهُ مقولٌ فقطْ" أيْ إنَّ الكليَّ محمولٌ فقطْ ثمَّ قالَ: "فبينَ أنَّهُ ليسَ هوَ جوهرٌ كَما ليسَ الواحدُ أيضًا"؛ يريدُ:- وإذَا كانتِ الكلياتُ ليستْ جواهرَ فبينَ أنَّ الموجودَ العامَّ ليسَ بجوهرٍ موجودٍ خارجَ النفسِ كَما ليسَ الواحدُ العامُّ جوهرًا،

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الواحدَ والهويةَ مقولاتٌ كليةٌ أكثرَ ذلكَ"، يريدُ:- منْ قبلِ أنَّ الواحدَ والهويةَ محمولاتٌ كليةٌ لا وجودَ لهَا إلا منْ حيثُ هيَ في الذهنِ، وإنَّمَا قالَ "أكثرَ ذلكَ تقالُ على جميعِ الأشياءِ" لأنَّ اسمَ الواحدِ والموجودِ والهويةِ مترادفانِ وإنَّمَا قالَ "في الأكثرِ" لأنَّ اسمَ الموجودِ قدْ يقالُ على أكثرَ ممَّا يقالُ عليه اسمُ الواحدِ، مثلَ الذي يقالُ على معنى الصادقِ. ثمَّ قالَ: "فإذًا ولا الأجناسُ بالطباعِ ولا جواهرُ مفارقةٌ للآخرِ"، يريدُ:- وإذَا لمْ تكنِ الكلياتُ جواهرَ فَوَلَا الأجناسُ هيَ أيضًا جواهرُ. ثمَّ قالَ: "ولا يمكنُ أنْ يكونَ الواحدُ جنسًا لتلكَ العللِ بعينهَا التي لهَا ولا الهويةُ"، يريدُ:- منْ قبلهَا امتنعَ أنْ تكونَ الكلياتُ جواهرَ. وقولهُ: "ولا الجواهرُ أجناسٌ"، يريدُ:- لأنَّ الأجناسَ هيَ كلياتٌ، ثمَّ قالَ: "وأيضًا مضطرٌ أنْ تكونَ جميعُ الأشياءِ مثلَ ذلكَ"، يريدُ:- جميعُ الكلياتِ كانتْ كلياتِ جواهرَ أوْ كلياتِ أعراضٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٧

والهويةُ تقالُ بأنواعٍ مساويةٍ لأنواعِ الواحدِ. فإذْ كانَ الواحدُ في الكيفياتِ وهوَ طبعٌ ما، فكانَ ذلكَ في الكمياتِ أيضًا، فبيّنَ أنهُ ينبغي بنوعٍ كليٍّ أنْ يطلبَ ما الواحدُ كالهويةِ أيضًا، إذْ ليسَ في معرفةِ طلبهِ أنهُ هوَ هذا كفايةٌ، ولكنْ في الألوانِ اللونُ الواحدُ مثلُ الأبيضِ، فإنَّ الأُخرَ ترى أنها تكونُ منْ هذا ومنْ الأسودِ، والأسودُ عدمُ الأبيضِ كما أنَّ الظلمةَ عدمُ الضوءِ. فإذنْ لو كانتْ الهوياتُ ألوانًا لكانَ للهوياتِ عددٌ، ولكنْ لأشياءَ فبيّنَ أنها كانتْ تكونُ الألوانُ، والواحدُ أيضًا بأنهُ واحدٌ إنْ كانَ شيءٌ واحدٌ مثلَ الأبيضِ. وكذلكَ أيضًا لو كانتْ الهوياتُ ألحانًا لكانَ لدياسيسَ عددٌ، ولكنْ لا يؤلفُها الجوهرُ والواحدُ.

فإذنْ لكانَ شيءٌ لهُ جوهرٌ لا الواحدُ بلْ دياسيسُ. وكذلكَ في النغمِ أيضًا لو كانتْ الهوياتُ حروفًا لكانَ عددُها الحرفَ الواحدَ المصوتَ. ولو كانتْ أشكالًا مستقيمةَ الخطوطِ لكانَ عددُ الأشكالِ أشكالًا والواحدُ ذو ثلاثِ زوايا. وهذا القولُ بعينهِ في الأجناسِ الأُخرِ أيضًا. فإذنْ إذا كانتْ في الانفعالاتِ وفي الكيفياتِ وفي الكمياتِ وفي الحركةِ عددٌ وفي كلِّها واحدٌ ما، وكانَ العددُ لأشياءَ ولواحدٍ ما، وأيضًا وليسَ هذا بعينهِ في الجوهرِ، فمضطرٌ أنْ يكونَ مثلُ ذلكَ في الجواهرِ أيضًا فإنهُ متشابهٌ في جميعِها. فبيّنَ أنَّ الواحدَ في كلِّ جنسٍ منْ الأجناسِ طبعٌ ما، وليسَ هذا الواحدُ بعينهِ طبعًا لشيءٍ منها، ولكنْ كمثلِ ما في الألوانِ يطلبُ لونٌ واحدٌ هوَ الواحدُ بعينهِ، كذلكَ في الجوهرِ أيضًا يطلبُ جوهرٌ واحدٌ هوَ الواحدُ بعينهِ.

ترجمة حديثة: يُقال الموجود والواحد على السواء. ولهذا، فإذ كان الواحد في الكيفيات شيئًا ذا طبيعةٍ ما، وكذلك أيضًا في الكميات، فمن الجليّ أنه يجب أن يُبحث كليًا عن ماهية الواحد، كما يُبحث عن ماهية الموجود، وكأن القول بأن طبيعته هي هذا بعينه [أي كونه واحدًا] ليس كافيًا. ولكن في الألوان يوجد لون واحد، كالبياض مثلًا؛ ثم تبدو الألوان الأخرى وكأنها تتكون من هذا ومن السواد. أما السواد فهو عدم البياض، كما أن الظلمة عدم النور. وهذه [أي الظلمة] هي عدم النور. وعليه، فلو كانت الموجودات ألوانًا، لكانت الموجودات بالضرورة عددًا ما، ولكن من أي شيء [هذا العدد] يتضح من اللون. ولكان الواحد نفسه شيئًا واحدًا، كالبياض مثلًا. وكذلك، لو كانت الموجودات أنغامًا، لكانت بالضرورة عددًا من النغمات المحسوسة الأولى، ولكن لم يكن العدد ليكون جوهرها. ولكان الواحد نفسه شيئًا ما، ليس جوهره هو الواحد نفسه، بل النغمة المحسوسة الأولى. وكذلك أيضًا في الأصوات، لو كانت [الموجودات] أصوات

العناصر، لكانت بالضرورة عددًا، ولكان الواحد هو العنصر الصوتي. ولو كانت أشكالًا من الخطوط المستقيمة، لكانت بالضرورة عددًا من الأشكال، ولكان الواحد هو المثلث. ونفس العقل [والقياس] يصح في سائر الأجناس. وعليه، فإذ كانت هناك أعداد في الانفعالات والكيفيات والكميات وفي الحركة، وكان "الواحد" شيئًا ما في كل هذه، وكان العدد هو عددٌ لأشياء ما، والواحد نفسه شيءٌ واحد، ولكن ليس هذا بعينه جوهره، فمن الضروري أن يكون الأمر كذلك في الجواهر أيضًا؛ فإنه يسلك في جميع [المقولات] سلوكًا متشابهًا. فمن الواضح إذن أن الواحد في كل جنس هو طبيعة ما، وأن طبيعة أي شيء ليست هي الواحد نفسه. وكما أنه في الألوان يجب أن يُبحث عن الواحد باعتباره لونًا واحدًا، كذلك في الجوهر [يجب أن يُبحث عنه] باعتباره جوهرًا واحدًا.

التّفْسير:

يقولُ: وإذْ يقالُ الواحدُ بأنواعٍ مساويةٍ لما يقالُ عليه اسمُ الموجودِ والهويةِ، وإنما يختلفانِ بالجهةِ فقطْ، وكانَ في الكيفيةِ واحدٌ غيرُ منقسمٍ بالطبعِ، وكذلكَ في الكميةِ، فبيّنَ أنهُ ينبغي أنْ يطلبَ ما هوَ الواحدُ في الموجودِ، وذلكَ بأنْ يعرفَ ما الواحدُ الأولُ في الجوهرِ الذي هوَ غيرُ منقسمٍ فيهِ أولًا. وقولهُ: "إذْ ليسَ في معرفةِ طلبهِ أنهُ هذا كفايةً" يريدُ:- إذْ ليسَ في معرفةِ أنهُ ينبغي أنْ يوجدَ في الجوهرِ شيءٌ مثلُ هذا كفايةٌ دونَ أنْ يعرفَ ما هوَ ذلكَ الشيءُ الذي هوَ واحدٌ في الجوهرِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ في الألوانِ اللونُ الواحدُ مثلُ الأبيضِ فإنَّ الأُخرَ يرى أنها تتكونُ منهُ ومنْ الأسودِ والأسودُ عدمُ الأبيضِ" يريدُ:- وذلكَ أنهُ يظهرُ أنَّ الحالَ في الجوهرِ كالحالِ في الألوانِ، فكما أنهُ يوجدُ في الألوانِ واحدٌ غيرُ منقسمٍ بالكيفيةِ

وهوَ الذي منهُ تركبتْ سائرُ الألوانِ وهوَ الأبيضُ، كذلكَ ينبغي أنْ يكونَ في الجواهرِ شيءٌ بهذهِ الصفةِ. وليسَ لقائلٍ أنْ يقولَ إنَّ الألوانَ إنما تركبتْ منْ شيئينِ: الأبيضِ والأسودِ، لأنَّ الأسودَ عدمُ الأبيضِ كما أنَّ الظلمةَ عدمُ الضوءِ، فليسَ في الألوانِ مبدأٌ إلا واحدٌ.

ثمَّ زادَ هذا المعنى وضوحًا فقالَ: "فإذنْ لو كانتْ الهوياتُ ألوانًا لكانَ للهوياتِ عددٌ ولكنْ لأشياءَ" إلى قولهِ: "مثلُ الأبيضِ" يريدُ:- مثالُ ذلكَ أنهُ لو كانتْ الموجوداتُ كلُّها ألوانًا لكانَ لها عددٌ ما، ولكنْ عددُ ألوانٍ لا عددُ شيءٍ آخرَ لها، ولكانَ لها شيءٌ واحدٌ يعدُّها وهوَ واحدٌ لونٌ وهوَ الأبيضُ مثلًا. فقولهُ: "فإذنْ لو كانتْ الهوياتُ ألوانًا لكانَ للهوياتِ عددٌ ولكنْ لأشياءَ" يريدُ:- ولكنْ عددٌ للألوانِ لا عددٌ مطلقٌ ولا عددٌ لطبيعةِ غيرِ الألوانِ. وقولهُ: "فبيّنَ أنها كانتْ تكونُ الألوانُ منْ الواحدِ أيضًا بأنهُ واحدٌ مثلُ الأبيضِ" يريدُ:- وبيّنَ أنها كانتْ تكونُ الألوانُ مركبةً منْ اللونِ البسيطِ الواحدِ بما هوَ واحدٌ مثلُ اللونِ الأبيضِ.

ثمَّ أتى بمثالٍ آخرَ ليؤكدَ بهِ فهمَ هذا المعنى ووقوعَ التصديقِ بهِ فقالَ: "وكذلكَ لو كانتْ الهوياتُ ألحانًا لكانَ لدياسيسَ عددٌ" يريدُ:- لكانَ العددُ عددَ النغمِ فقطْ وكانَ البعدُ الطنينيُّ هوَ الذي يقدرُها أيْ الواحدَ منها. وقولهُ: "لكنْ لا يؤلفُها الجوهرُ والواحدُ" يريدُ:- ولكنْ ما كانتْ الوحداتُ تحدثُ عنْ واحدٍ هوَ جوهرٌ ولا واحدٍ هوَ مبدأٌ للكميةِ بلْ عنْ واحدٍ هوَ البعدُ الطنينيُّ. وقولهُ: "فإذنْ لكانَ شيءٌ لهُ جوهرٌ لا الواحدُ بلْ دياسيسُ" يريدُ:- فإذا كانتْ تكونُ الموجوداتُ حادثةً عنْ شيءٍ لهُ طبيعةٌ وجوهرٌ لا طبيعةُ الواحدِ بما هوَ واحدٌ، لكنْ الواحدُ الذي هوَ البعدُ الطنينيُّ وبالجملةِ أبسطُ النغمِ.

ثمَّ زادَ هذا أيضًا مثالًا ثالثًا فقالَ: "وكذلكَ في النغمِ أيضًا لو كانتْ الهوياتُ حروفًا لكانَ عددُها الحرفَ الواحدَ المصوتَ" يريدُ:- ولو كانتْ الهوياتُ ألفاظًا لكانَ الواحدُ الذي يعدُّها هوَ الحرفُ المصوتُ، ولكانَ هذا الحرفُ هوَ مبدأَ الهوياتِ. وكذلكَ لو كانتْ الهوياتُ أشكالًا لكانَ الواحدُ الذي يعدُّها هوَ ذو الثلاثِ زوايا.

ثم قالَ: "وهذَا القولُ بعينِهِ في الأجناسِ الأخرِ"؛ يريدُ:- ومثلُ هذَا يلزمُ في سائرِ أجناسِ الموجوداتِ. ثم قالَ: "فإذَا إذنْ كانتْ في الانفعالاتِ وفي الكيفياتِ وفي الكمياتِ وفي الحركةِ أعدادٌ وفي كلِهَا واحدٌ ما، وكانَ العددُ لأشياءَ ولواحدٍ، وليسَ هذَا بعينِهِ في الجوهرِ، فمضطرٌ أنْ يكونَ مثلُ ذلكَ في الجواهرِ أيضًا، فإنهُ متشابهٌ في جميعِها"؛ يريدُ:- فإذَا صحَ أنَ في مقولاتِ الانفعالاتِ وفي الكيفياتِ وفي الكمياتِ وفي الحركةِ أعدادٌ وفي كلِهَا عددٌ وواحدٌ هوَ مبدأُ ذلكَ العددِ، وهوَ الذي لا ينقسمُ في تلكَ الطبيعةِ، وكانَ هذَا ليسَ يظهرُ بالحسِ في الجوهرِ، ولا واحدٌ من هذهِ الواحداتِ يصلحُ أنْ يكونَ مبدأَ عددِ الجوهرِ، فمضطرٌ من جهةِ القولِ أنْ يكونَ مثلُ ذلكَ في الجواهرِ، أعنِي أنْ يكونَ منهَا واحدٌ هوَ مبدأُ عددِها ومبدأُ وجودِها، وذلكَ أنَ كلَ ما كانَ مبدأَ وجودٍ فهو مبدأُ عددٍ، وما كانَ مبدأَ عددٍ فهو مبدأُ وجودٍ، وذلكَ أنَ اللازمَ في جميعِ الأجناسِ من ذلكَ يجبُ أنْ يكونَ واحدًا، وهوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "فإنهُ متشابهٌ في جميعِها".

ثم قالَ: "فبينٌ أنَ الواحدَ في كلِ جنسٍ طبعٌ ما، وليسَ هذَا الواحدُ بعينِهِ طبعًا لشيءٍ منهَا"؛ يريدُ:- وإذَا كانَ هذَا هكذَا كمَا ظهرَ بالاستقراءِ، فبينٌ أنَ الواحدَ في كلِ جنسٍ هوَ طبيعةٌ ما بسيطةٌ من طبيعةِ ذلكَ الجنسِ، وليسَ الواحدُ بعينِهِ هوَ طبيعةً لشيءٍ منهَا، أيْ ليسَ يوجدُ الواحدُ الكليُ طبيعةً لشيءٍ منهَا.

ثم قالَ: "ولكنْ كمثلِ ما في الألوانِ يطلبُ لونٌ واحدٌ هوَ الواحدُ بعينِهِ، كذلكَ في الجوهرِ أيضًا يطلبُ جوهرٌ واحدٌ هوَ الواحدُ بعينِهِ"؛ يريدُ:- الذي هو مبدأُ وجودِ الجواهرِ ومبدأُ عددِها الموجودِ في الجوهرِ، وإنما قصدَ بهذَا أنهُ إذَا أضيفَ إلَى هذَا ما تبينَ في السماعِ من أنَ ههنَا محركًا أولَ أزليًا بريًا من كلِ مادةٍ، ويبينُ مما بعدُ أنَ هذَا ليسَ هوَ مبدأً علَى أنهُ محركٌ فقطْ، بلْ وعلَى أنهُ صورةٌ وعلَى أنهُ غايةٌ، تبينَ أنهُ هوَ هوَ الواحدُ بعينِهِ الذي تبينَ ههنَا أنهُ مبدأٌ للجوهرِ، كمَا تبينَ أنهُ الفعلُ الآخرُ الذي لا يشوبُهُ قوةٌ أصلاً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٨

وأمَا أنَ معنَى الواحدِ هوَ هوَ بنوعٍ ما بمعنَى الهويةِ فبينٌ، فإنَ أنواعَ متابعتِهَا للمقولاتِ متساويةٌ، وبأنَ أنيتِهَا ليستْ واحدةً ولا أحدُهَا وحدةً مثلَ ما ليسَ واحدٌ للمقولةِ التي تقالُ ما هيَ ولا للكيفيةِ واحدٌ، بلْ هيَ متشابهةٌ مثلَ الهويةِ، وبأنهُ لا يزادُ علَى مقالتِهَا شيءٌ آخرُ مثلَ واحدِ إنسانٍ علَى إنسانٍ كمثلِ ما، ولا بالانيةِ ما خلا أيَّ شيءٍ أوْ أيَّ أوْ كمْ، والذي هوَ أنيةُ الواحدِ أيضًا لانيةِ كلِّ واحدٍ.

ترجمة حديثة: وأما أن الواحد والموجود يدلان على معنى واحد بوجه ما، فيتضح أيضًا من كونهما يتبعان المقولات على السواء، وأنهما ليسا في أيٍّ منها، لا في "ما هو" [الجوهر]، ولا في "الكيف"، بل يسلكان سلوكًا مشابهًا للموجود. ويتضح أيضًا من كوننا في الحمل، حين نقول "إنسان واحد" فإننا لا نضيف شيئًا

آخر على "إنسان"، تمامًا كما أن "الوجود" لا يضيف شيئًا خارج "ما هو" أو "الكيف" أو "الكم"، وأن "كونه واحدًا" هو "كون كل شيء [على ما هو عليه]".

التّفسيرُ

يقولُ: وأمَّا أنَّ ما يدلُّ عليه اسمُ الواحدِ هوَ بنوعٍ ما مرادفٌ لما يدلُّ عليه اسمُ الهويةِ فبيّنٌ منْ أنَّ أنواعَ انقسامِ المقولاتِ بها متساويةٌ، وذلكَ أنَّهُ كما نقولُ إنَّ الموجودَ ينقسمُ إلى جوهرٍ وإلى كمٍّ وكيفٍ وغيرِ ذلكَ منْ سائرِ المقولاتِ، كذلكَ نقولُ إنَّ الواحدَ منهُ واحدٌ جوهرٌ وواحدٌ كيفٌ، أعني أنَّ الواحدَ ينقسمُ بأقسامٍ معادةٍ لاسمِ الموجودِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "فإنَّ أنواعَ متابعتها للمقولاتِ متساويةٌ".

وابنُ سينا يرى أنَّ الموجودَ والواحدَ يدلاَّنِ منْ الشيءِ على معنىً زائدٍ على ذاتهِ، وذلكَ أنَّهُ ليسَ يرى أنَّ الشيءَ موجودٌ بذاتهِ بلْ بصفةٍ زائدةٍ عليه، مثلَ قولنا في الشيءِ إنَّهُ أبيضُ، والواحدُ عندهُ والموجودُ يدلاَّنِ على عرضٍ في الشيءِ، وقدْ ذكرنا المحالاتِ اللازمةَ لهذا الوضعِ في غيرِ ما موضعٍ، وأولُ ما يلزمهُ أنْ يقالَ لهُ: تلكَ الصفةُ أوْ ذلكَ العرضُ الذي بهِ صارَ الواحدُ واحداً والموجودُ موجوداً، هلْ صارَ هوَ أيضاً واحداً وموجوداً بمعنىً زائدٍ أوْ بذاتهِ؟ فإنْ قالَ: بمعنىً زائدٍ، لزمَ المرورُ إلى غيرِ نهايةٍ، وإنْ قالَ: بذاتهِ، فقدْ سلَّمَ أنَّهُ يوجدُ شيءٌ واحدٌ بذاتهِ. وإنَّما غلطَ الرجلَ أمرانِ، أحدهما: أنَّهُ اعتقدَ أنَّ الواحدَ الذي هوَ مبدأُ الكميةِ هوَ الواحدُ المرادفُ لاسمِ الموجودِ، فظنَّ لمكانِ أنَّ هذا الواحدَ معدودٌ في الأعراضِ أنَّ الواحدَ الذي يدلُّ على جميعِ المقولاتِ أنَّهُ عرضٌ. والثاني: أنَّهُ التبسَ عليه اسمُ الموجودِ الذي يدلُّ على الجنسِ والذي يدلُّ على الصادقِ، فإنَّ الذي يدلُّ

على الصادقِ هوَ عرضٌ، والذي يدلُّ على الجنسِ يدلُّ على كلِّ واحدٍ منْ المقولاتِ العشرِ دلالةَ تناسبٍ كما يقالُ الهويةُ.

وقولهُ: "وبأنَّ إنيَّتها ليستْ واحدةً ولا أحدها وحدةً" يريدُ:- منْ قبلِ أنَّ ذواتِ المقولاتِ وماهياتها مختلفةٌ وليسَ فيها معنىً واحدٌ يعمُّها حتى يكونَ الواحدُ والموجودُ كالجنسِ، لأنَّهُ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ لمْ يدلَّ اسمُ الواحدِ منها على ما يدلُّ عليه منْ مقولةِ الجوهرِ أوِ الكيفِ أوِ الكمِّ دلالةً أولى وبلا وسطٍ، بلْ كما أنَّ اسمَ الجنسِ يدلُّ على أنواعٍ بوساطةِ معنىً مشتركٍ لها.

وقولهُ: "ولا أحدها وحدهُ" يريدُ:- ولا جوهرٌ واحدٌ واحدٌ هوَ جوهرٌ.

وقولهُ: "مثلَ ما ليسَ واحدٌ للمقولةِ التي تقالُ ما هوَ ولا الكيفيةُ واحدةٌ بلْ هيَ متشابهةٌ مثلَ الهويةِ" يريدُ:- مثلَ ما ليسَ يوجدُ شيءٌ هوَ واحدٌ بعينهِ مشتركٌ لمقولةِ الجوهرِ ولمقولةِ الكيفِ وغيرِ ذلكَ منْ سائرِ المقولاتِ، بلْ يوجدُ المعنى المقولُ عليها بتقديمٍ وتأخيرٍ كالحالِ فيما يدلُّ عليه اسمُ الهويةِ والموجودِ.

ولمَّا أتى بهاتينِ الحجتينِ في أنَّ اسمَ الواحدِ والموجودِ يدلاَّنِ على ذاتٍ واحدةٍ وإنَّما يختلفانِ بالجهةِ، أتى بحجةٍ ثالثةٍ فقالَ: "وبأنَّهُ لا يزادُ على مقالتها شيءٌ آخرُ مثلَ واحدٍ إنسانٍ على إنسانٍ مثلَ ما ولا بالإنيَّةِ ما خلا أيَّ شيءٍ أوْ أيّاً أوْ كمَّاً والذي هوَ إنيَّةُ الواحدِ أيضاً لإنيَّةِ كلِّ واحدٍ" يريدُ:- وممَّا يشهدُ لذلكَ أنَّهُ إذا قالَ قائلٌ في الإنسانِ المشارِ إليهِ إنَّهُ واحدٌ إنسانٌ وإنَّهُ إنسانٌ، فإنَّهُ لمْ يزدْ على معنى الإنسانِ معنىً آخرَ مغايراً لهُ بالوجودِ، كما دلَّ عليه بقولهِ: "كمثلِ ما ولا بالإنيَّةِ".

ثمَّ قالَ: "ما خلا أيَّ شيءٍ أوْ أيّاً أوْ كمَّاً" يريدُ:- ما خلا أنْ يقرنَ اسمُ الواحدِ بمقولةٍ أخرى، مثلَ أنْ يقولَ إنَّهُ واحدٌ في الأينِ أوْ في مقولةٍ منْ المقولاتِ، أوْ يقولَ إنَّهُ واحدٌ جوهرٌ أوْ واحدٌ كمٌّ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "والذي هوَ

إنيَّةُ الواحدِ لإنيَّةِ كلِّ واحدٍ". ولمْ يردْ أنَّ ما يدلُّ عليه اسمُ الواحدِ والموجودِ هوَ واحدٌ منْ جميعِ الجهاتِ، وإنَّما أرادَ أنَّهما يدلاَّنِ على معنىً واحدٍ بالموضوعِ مختلفٍ بالجهةِ، ولذلكَ غلطَ ابنُ سينا فقالَ: لوْ كانَ اسمُ الواحدِ والموجودِ مرادفينِ لاسمِ الشيءِ لما صدقَ على الشيءِ أنَّهُ واحدٌ، مثالُ ذلكَ: أنَّهُ لوْ كانَ واحدٌ إنسانٌ يدلُّ على إنسانٍ لما كانَ قولنا في الإنسانِ المشارِ إليهِ إنَّهُ واحدٌ قضيةً مركبةً منْ محمولٍ وموضوعٍ، بلْ كانَ قولنا الإنسانُ واحدٌ مثلَ قولنا الإنسانُ إنسانٌ.

الجزء الثاني: في الواحد منظوراً إليه بالنسبة للكثرة؛ حيث يُبحث في المتضادات بإسهاب

الفصل الأول: في الواحد والكثرة، وما يتبعهما

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٩

وأيضاً الواحدُ والكثيرُ يقابلُ بالوضعِ بأنواعٍ كثيرة، واحدُها الواحدُ والكثرةُ؛ مثلَ المتجزئِ ولا متجزئِ، فإنَّ أحدَهما بأنهُ قدْ جزأَ أوْ بأنهُ يجزى يقالُ كثرةٌ ما، فالذي لا يتجزأ يقالُ واحدٌ بأنهُ لا يتجزأ. فإذاً المقابلةُ بالوضعِ على أربعةِ أنواعٍ، ويقالُ أحدُ هذينِ بنوعِ العدمِ، فهيَ إذاً أضدادٌ، وليسَ يقالُ منَ الضدِّ إنها مثلَ النقيضِ ولا كالمضافِ أيضاً، ويستدلُّ على الواحدِ الذي لا يتجزأُ منَ الواحدِ الذي يتجزأُ، وذلكَ لأنَّ الكثرةَ أكثرُ محسوسةً، والذي يتجزأُ أكثرُ منَ الذي لا يجزى، فإذاً القولُ بالكثرةِ قبلَ القولِ بالذي لا يتجزأ لمكانِ الحسِّ.

ترجمة حديثة: يتقابل الواحد والكثرة بوجوه كثيرة، أحدها تقابل الواحد والكثرة بما هما غير منقسم ومنقسم. فإن ما هو إما منقسم وإما قابل للقسمة يُقال له كثرة ما، وأما ما هو غير منقسم أو ليس منقسمًا [بالفعل] فيُقال له واحد. وإذ كانت التقابلات على أربعة أنحاء، وأحد هذه [الأنواع] يُقال بحسب [الملكة و]العدم، فإنهما [أي الواحد والكثرة] سيكونان إذن من الأضداد، لا

كالتناقض، ولا كالمضاف. ويُقال الواحد من جهة مقابله [أي الكثير]، ويُشار به إلى "غير المنقسم" انطلاقًا من "المنقسم"، وذلك لأن الكثرة و"غير المنقسم" هما أظهر للحس. ولهذا، فإن الكثرة أسبق من "غير المنقسم" في العقل بسبب الإدراك الحسي.

التّفْسيرُ:

قولهُ بالوضع يعني بهِ التي تقابلُ منْ قبلِ أنهُ متى وضعَ أحدُهما في شيءٍ ارتفعَ الآخرُ، وهوَ معنى ما قيلَ في حدِّ المتقابلاتِ؛ إنها اللذانِ لا يوجدانِ في شيءٍ واحدٍ وجهةٍ واحدةٍ في وقتٍ واحدٍ، والواحدُ يقابلُ الكثرةَ بأكثرَ منْ نوعٍ واحدٍ منْ أنواعِ المقابلةِ.

ثمَّ شرعَ يذكرُ هذهِ الأنواعَ فقالَ: "واحدُها الواحدُ والكثرةُ، مثلَ المتجزأ ولا متجزأ"، فإنَّ الواحدَ هوَ غيرُ متجزأ والكثرةُ متجزئةٌ، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولهِ: "فإنَّ أحدَهما بأنهُ قدْ جزئ أوْ بأنهُ يجزئ يقالُ كثرةٌ ما، فالذي لا يتجزأُ يقالُ واحدٌ بأنهُ لا يتجزأُ"، يريدُ:- فإنَّ الكثرةَ إنما يقالُ لما قدْ جزئ أوْ لما يجزئ، وأما الواحدُ بما هوَ واحدٌ فإنهُ لا يتجزأُ.

ولما ذكرَ هذا النوعَ منَ المقابلةِ قالَ: "فإذِ المقابلةُ بالوضعِ على أربعةِ أنواعٍ، ويقالُ أحدُ هذينِ بنوعِ العدمِ، فهيَ إذاً أضدادٌ"، يريدُ:- وإذْ قيلَ في غيرِ هذا الموضعِ إنَّ المتقابلةَ على أربعةِ أنواعٍ؛ الموجبةُ والسالبةُ والأضدادُ والملكةُ والعدمُ والمضافانِ، فبينَ أنَّ الواحدَ يقابلُ الكثرةَ بهذهِ الجهةِ؛ أيْ بالملكةِ والعدمِ، وذلكَ أنَّ لا يتجزأُ هوَ عدمُ التجزيءِ.

وقولهُ: "فهيَ إذاً أضدادٌ بهذهِ الجهةِ"؛ أيْ فالكثرةُ والواحدُ يضادُّ أحدُهما الثانيَ بما يضادُّ بهِ العدمُ للملكةِ، وإنما سمى العدمَ والملكةَ أضداداً لأنَّ الأضدادَ الحقيقةَ ترقى إلى هذا الجنسِ.

ثمَّ قالَ: "وليسَ يقالُ منَ الضدِّ إنها مثلَ النقيضةِ ولا مثلَ المضافِ"؛ يريدُ:- وليسَ يقالُ في الواحدِ والكثرةِ إنهما تتقابلُ على جهةِ ما يتقابلُ النقيضانِ، أعني الموجبةَ والسالبةَ، ولا على جهةِ ما يتقابلُ المضافانِ.

ثمَّ قالَ: "ويستدلُّ على الواحدِ الذي لا يتجزأ منَ الواحدِ الذي يتجزأُ"؛ يريدُ:- والواحدُ يقابلُ الكثرةَ على جهةِ ما يقابلُ العدمُ الملكةَ؛ لأنَّ الواحدَ هوَ لا يتجزأُ، والمتحدَ هوَ عدمُ التجزيءِ، والتجزيءَ هوَ كالملكةِ والصورةِ لهذا العدمِ.

ثمَّ أتى بالسببِ في كونِ التجزيءِ أعرفَ منْ لا تجزئ فقالَ: "وذلكَ لأنَّ الكثرةَ أكثرُ محسوسةٌ، والذي يتجزأ أكثرُ منَ الذي لا يتجزأُ"؛ يريدُ:- والسببُ في ذلكَ أنَّ المتجزئَ هوَ كثرةٌ، والكثرةَ أعرفُ منَ المنفردِ، والذي يتجزأُ أيضاً أعظمُ منَ الذي لا يتجزأ، والأعظمَ أعرفُ منَ الأصغرِ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً القولُ بالكثرةِ قبلَ الذي لا يتجزأُ"؛ يريدُ:- فإذاً الاعترافُ بالكثرةِ قبلَ الاعترافِ بالذي لا يتجزأُ، وإنما قالَ هذا لئلا يقولَ لهُ قائلٌ: إنَّ الكثرةَ هيَ عدمُ الوحدانيةِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٠

وكما وَسمْنا في قسمةِ الأضدادِ، فإنَّ للواحدِ الهوَ هوَ والشَّبيهَ والمساويَ، وللكثرةِ الغيْرَ ولا مُتَشابِهَ ولا مُساوِيَ، فإذْ يُقالُ الهوَ هوَ بأنواعٍ كثيرةٍ، وكانَ

أحدُ الأنواعِ العدَدُ الّذي ربّما قُلنا هوَ هوَ. وأيضًا إنْ كانَ واحدًا بالكلمةِ والعدَدِ، مِثلَ الّذي يُقالُ هوَ هوَ بالصّورةِ والعنصُرِ أيضًا. وأيضًا إنْ كانتِ الكلمةُ الّتي للجوهَرِ واحدَةً، أوْ مِثلُ ما يُقالُ: الخطوطُ المُتساويةُ خطوطٌ مُستقيمةٌ هيَ هيَ. وكذلكَ الأشكالُ الّتي هيَ ذواتُ أربعِ زوايا المُتساويةُ زواياهما مُتساويةٌ، فإنّها وإنْ كانتْ كثيرةً، لكِنَّ المساواةَ في هذهِ وحدانيّةٌ.

ترجمة حديثة: وإنما للواحد (كما بيّنّا في تقسيم الأضداد) هو "المماثل" (أو هو هو)، "والمشابه"، "والمساوي". وأما للكثرة فهو "المخالف"، "وغير المشابه"، "وغير المساوي". وحيث أن "المماثل" يُقال على وجوه عدة، فأحدها بحسب العدد، وهو ما نسميه عمومًا (هو هو) بذاته. وهذا يكون كذلك إن كان واحدًا بالحدّ والعدد معًا، كأن تكون أنت واحدًا مع نفسك بالصورة والمادة معًا. وكذلك إذا كان حدّ الجوهر الأول واحدًا. ومثال ذلك: الخطوط المستقيمة المتساوية هي بعينها، والأشكال المتساوية، والمربعات ذات الزوايا المتساوية، فمع أنها كثيرة، إلا أن المساواة التي فيها هي وحدة.

التّفسيرُ

يقولُ: وقدْ كنّا عدَدنا عندَ ذِكرِنا خواصَّ المُتقابِلاتِ، وقُلنا إنّ الواحدَ يَخصُّهُ أنّهُ هوَ هوَ، وأنّهُ شَبيهٌ، أيْ ليسَ فيهِ اختلافٌ بالكيفيّةِ، وأنّهُ مُساوٍ، أيْ ليسَ فيهِ زيادةٌ ولا نُقصانٌ، وإنّ الكثرةَ يَخصُّها الغيْرُ، وهُوَ مُقابِلُ الهوَ هوَ، ولا مُشابِهٌ وهُوَ مُقابِلُ الشّبيهِ، ولا مُساوٍ وهُوَ مُقابِلُ المساويَ، فالواحدُ يُقابِلُ الكثرةَ بهذهِ الأنحاءِ مِنَ التّقابُلاتِ. ثمّ قالَ: "فإذْ يُقالُ الهوَ هوَ بأنواعٍ كثيرةٍ، وكانَ أحدُ الأنواعِ العدَدُ الّذي ربّما قُلنا هوَ"، يريدُ:- ولمّا كنّا تقدّمنا فقُلنا إنّ الهوَ هوَ يُقالُ

بأنواعٍ كثيرةٍ، فيجبُ أنْ يُقابِلَ الواحدُ الكثرةَ بجميعِ تِلكَ الأنواعِ. واحدٌ تِلكَ الأنواعِ ما يَظنُّ بعضُ النّاسِ أنّ الموجوداتِ إنّما انفصلتْ بعضُها مِنْ بعضٍ مِنْ قبْلِ كونِها عدَدًا، فيكونُ على هذا الشّيءِ المُشارِ إليهِ إنّما صارَ واحدًا مِنْ قبْلِ امتيازِهِ بالوحدانيّةِ العدديّةِ الّتي هيَ هوَ. وكذلكَ الكثرةُ المُشارُ إليها إنّما صارتْ كثرةً بالكثرةِ العدديّةِ حتّى يكونَ الشّيئانِ المُشارُ إليهما إنّما صارَا اثنيْنِ مِنْ قبْلِ الثّنائيّةِ العدديّةِ، وكانوا يحتجّونَ لذلكَ ممّا ذَكَرَهُ غيرُهم مِنْ قبْلِ أنّ العدَدَ مُتقدّمٌ بالطّبْعِ على المعدوداتِ، والوحدةَ العدديّةَ على الموحَّدَةِ.

وأمّا المُتّصلُ فبيّنٌ مِنْ أمْرِهِ أنّهُ واحدٌ بالنّهاياتِ الّتي تَحُدُّهُ، أمّا الجِسمُ فبانحيازِهِ بالسّطوحِ، والسّطحُ بانحيازِهِ بالخطوطِ، والخطُّ بالنُّقَطِ.

ثمّ قالَ: "وأيضًا إنْ كانَ واحدًا بالكلمةِ والعدَدِ، أوْ مِثلُ الّذي يُقالُ هوَ هوَ بالصّورةِ والعنصرِ"، يريدُ:- ويُقالُ واحدًا ما كانَ واحدًا بالصورةِ والعنصرِ، مِثلَ زيدٍ المُشارِ إليهِ، فإنّ صورتَهُ واحدةٌ، أيْ غيْرُ مُنقسِمةٍ، وكذلكَ مادّتُهُ.

وفي ترجمةٍ أخرى قُبيلَ هذا: "وإذْ هُوَ يُقالُ على أنحاءٍ كثيرةٍ ونحْوٍ واحدٍ، هوَ في العدَدِ الّذي نقولُهُ أحيانًا ذلكَ، وهذا إنْ كانَ في القوْلِ وفي العدَدِ واحدًا بمنزلةِ ما هُوَ معَ الصّورةِ في الهيولي واحدٌ". يريدُ:- وهذا إذا كانَ في الحدِّ وفي الإشارةِ إليهِ بمنزلةِ ما هُوَ واحدٌ في الصورةِ والهيولي.

ثمّ قالَ: "وأيضًا إنْ كانتِ الكلمةُ الّتي للجوهرِ واحدةً، أوْ مِثلُ ما يُقالُ: الخطوطُ المُتساويةُ خطوطٌ مُستقيمةٌ هيَ هيَ"، يريدُ:- وأيضًا قدْ يُقالُ للأشياءِ الّتي هيَ مُتّفقةٌ في حدّها الجوهريِّ إنّها واحدةٌ، مِثلَ ما يُقالُ في الخطوطِ المُستقيمةِ إنّها مُتساويةٌ، أيْ تَقبَلُ التّساويَ، وإنّما يريدُ خِلافَ الأمْرِ في الخطوطِ الغيْرِ

مُستقيمة، أوْ في المُستقيمِ وغيْرِ المُستقيمِ، فإنّهُ لا يوجَدُ خطٌّ مُقوَّسٌ مُساوٍ لمُستقيمٍ، ولا غيْرُ مُستقيمٍ مُساوٍ لغيْرِ مُستقيمٍ.

وقولُهُ: "وكذلِكَ الأشكالُ الّتي هيَ ذواتُ أربعِ زوايا المُتساويةِ زواياهما مُتساويةٌ"، يريدُ:- وكذلِكَ مِنْ حدِّ الأشكالِ القائمةِ الزّوايا بأنّها الّتي لها أربعُ زوايا مُتساويةٌ.

وقولُهُ: "فإنّها وإنْ كانتْ كثيرةً، لكِنَّ المساواةَ في هذهِ وحدانيّةٌ"، يريدُ:- فإنّ الأشكالَ ذواتِ الأربعِ زوايا القائمةِ وإنْ كانتْ أنواعُها كثيرةً، فإنّها تشترِكُ بأنّ زواياها مُتساويةٌ، وكذلِكَ الخطوطُ المُستقيمةُ وإنْ كانتْ أنواعُها كثيرةً، فإنّها تشترِكُ في أنْ تَقبَلَ المساواةَ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١١

وتقالُ متشابهةً إذا لمْ تكنْ هيَ هيَ بنوعٍ مبسوطٍ ولمْ تكنْ غيرَ مختلفةٍ بالخطِّ المركبِ بالصورةِ، وكانتْ هيَ هيَ مثلَ ما أنَّ ذا أربعِ زوايا الأكبرَ مشابهٌ لذي أربعِ زوايا الأصغرَ، والخطوطُ التي هيَ غيرُ متساويةٍ فإنَّ هذهِ متشابهةٌ. وأما التي هيَ هيَ هذهِ الأشياءُ لا بنوعٍ مبسوطٍ إنْ كانَ لها الصورةُ التي هيَ هيَ، وكانَ يكونُ فيها الأكثرُ والأقلُّ إذا لمْ يكنِ الأكثرُ والأقلُّ، وبعضُها إذا كانَ الانفعالُ هوَ هوَ في الصورةِ مثلَ الأبيضِ جداً وأقلَّ فإنها تقالُ متشابهةً فإنَّ صورتَها واحدةٌ. وبعضُها إذا كانتْ فيها التي هيَ هيَ أكثرَ منَ الغيرِ، إما بنوعٍ مبسوطٍ وإما السهلةِ الوجودِ مثلَ الآنكِ للفضةِ والذهبِ فإنهُ أشقرُ ونارِيٌّ. فإذنْ بيّنٌ أنَّ الغيرَ أيضاً وغيرَ المتشابهِ يقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ، وأنَّ إما الآخرَ وهوَ هوَ فيقالُ بنوعِ المقابلةِ

بالوضعِ، ولذلكَ يقالُ كلُّ شيءٍ إما هوَ هوَ وإما آخرُ، وبعضُهُ إذا لمْ يكنِ العنصرُ والكلمةُ واحدةً ولذلكَ المقابلُ أيضاً غيرُ. والثالثُ مثلُ الذي في التعليميةِ، فأما الغيرُ أوِ هوَ هوَ لهذا السببِ فيقالُ كلُّ واحدٍ منهما بالإضافةِ إلى كلِّ واحدٍ منَ الآخرِ، وهيَ جميعُ التي تقالُ واحدةً وهويةً، فإنَّ ليسَ التناقضُ هوَ هوَ ولذلكَ لا يقالُ في التي ليستْ. وأما لا هوَ هوَ فيقالُ، وأما في جميعِ الهوياتِ فيقالُ، فإنَّ الواحدَ إما أنْ يكونَ واحداً بالطبعِ وإما ألا يكونَ، فإنَّ الواحدَ يقالُ على الموحدِ بالطبعِ والموحدِ بالعرضِ أيِ المصنوعِ واحداً كالسريرِ، إما أنْ يكونَ بالطبعِ واحداً وإما ألا يكونَ، والهويةُ واحدةٌ والغيرُ وهوَ هوَ بهذهِ الحالِ تقابلُهم بالوضعِ.

ترجمة حديثة: وأما "المتشابهات"، فهي التي تكون متماثلة في الصورة، مع أنها ليست متماثلة على الإطلاق، ولا تختلف في الجوهر الحالّ فيها. كمثل المربع الأكبر يكون مشابهًا للمربع الأصغر، والخطوط غير المتساوية (في الطول)، فهذه متشابهة حقًا، ولكنها ليست متماثلة على الإطلاق. وهناك أشياء أخرى، إذا كانت لها نفس الصورة التي تقبل "الأشدّ والأضعف" (الزيادة والنقصان)، فلا تكون (فيها تلك الزيادة والنقصان) أشدّ ولا أضعف. وأشياء أخرى، إذا كان لها نفس الكيفية الواحدة بالنوع، فيُقال إنها متشابهة، كالأبيض الشديد والباهت، لأن نوعهما واحد. وأشياء أخرى، إذا كانت تشترك في صفات متماثلة أكثر من المختلفة، إما على الإطلاق أو بحسب ما هو بادٍ منها، كالقصدير بالنسبة للفضة، والذهب بالنسبة للنار، من حيث هو أصفر وأحمر. ولهذا، من الواضح أن "المخالف وغير المشابه" يُقالان على وجوه عدة. و"الآخر والمماثل" ضدان. ومن هنا، فكل شيء بالنسبة لكل شيء آخر إما مماثل له أو آخر (غيره). وهذا الأخير (أي الآخر)، يكون كذلك إن لم يكن واحدًا في المادة والحدّ معًا (لهذا أنت وقريبك مختلفان). والثالث (نوع من الاختلاف)، هو مثل ما يوجد في

الرياضيات. فكل شيء بالنسبة لكل شيء آخر يقال إما مماثل أو مخالف، لأنه بحسب ما يقال عليهما "واحد" و "موجود"، فليس هو نقيضًا للمماثل. ولهذا لا يُقال عن غير الموجودات (لكنه يُقال "ليس مماثلاً")، بل عن كل الموجودات: فالموجود إما أن يكون واحدًا بالطبع أو ليس واحدًا، ولكنه قابل لأن يكون واحدًا. فالمخالف والمماثل يتقابلان على هذا النحو.

التّفْسيرُ:

لما عرفَ أنَّ الواحدَ والكثرةَ تتقابلُ منْ جهةِ الهوَّ هوَ والغيرِ والمتشابهِ وغيرِ المتشابهِ، وعرفَ على كَمْ صنفٍ يتقابلُ الهوَّ هوَ والغيرِ، يريدُ: أنْ يعرفَ أيضاً على كَمْ جهةٍ يتقابلُ الشبيهُ وغيرُ الشبيهِ، وذلكَ بأنْ يحصيَ أصنافَ الوجوهِ التي يقالُ عليها الشبيهُ كما فعلَ في إحصاءِ الوجوهِ التي يقالُ عليها الهوَّ هوَ.

فقولُهُ: "ويقالُ متشابهةً إذا لمْ تكنْ هيَ هيَ بنوعٍ مبسوطٍ ولمْ تكنْ غيرَ مختلفةٍ بالخطِّ المركبِ بالصورةِ" يريدُ: ويقالُ متشابهةً إذا لمْ تكنْ واحدةً بالصورةِ، ولا كانتْ أيضاً مختلفةً بالصورِ منْ قبلِ اختلافِ الخطوطِ المركبةِ منها مثلَ مخالفةِ المثلثِ للمربعِ.

ثمَّ أتى بمثالِ المتشابهِ فقالَ: "مثلَ ما أنَّ ذا أربعِ زوايا الأكبرَ مشابهٌ لذي أربعِ زوايا الأصغرَ" يريدُ: مثلَ المربعِ الكبيرِ والصغيرِ فإنها متشابهةٌ في الصورةِ. وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا: "بمنزلةِ ما أنَّ المربعَ الكبيرَ شبيهٌ بالمربعِ الصغيرِ" يريدُ: أنَّ الأشكالَ المتناسبةَ ليستْ هيَ هيَ، مثالُ ذلكَ أنَّ ذواتِ الأربعِ زوايا المتساويةِ يقالُ إنها هيَ هيَ ولا يقالُ إنها متشابهةٌ، وكذلكَ لا يقالُ إنَّ ذا الأربعِ زوايا والشكلَ المستطيلَ القائمَ الزوايا والمتساويَ الأضلاعِ هيَ متشابهةٌ.

وقولُهُ: "والخطوطُ التي هيَ غيرُ متساويةٍ فإنَّ هذهِ متشابهةٌ" يريدُ: والخطوطُ المستقيمةُ التي هيَ غيرُ متساويةٍ في هذهِ الأشكالِ المشابهةِ هيَ أيضاً متشابهةٌ أيْ متناسبةٌ.

وقولُهُ: "وأما التي هيَ هيَ هذهِ الأشياءُ لا بنوعٍ مبسوطٍ إنْ كانتْ لها الصورةُ التي هيَ هيَ وتختلفُ بالأقلِّ والأكثرِ" يريدُ: فتقالُ متناسبةً التي تتفقُ في الصورةِ لا بإطلاقٍ لكنها متفقةٌ في الصورةِ بالأقلِّ والأكثرِ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُها إذا كانَ الانفعالُ هوَ هوَ في الصورةِ مثلَ الأبيضِ جداً وأقلَّ فإنها تقالُ متشابهةً لأنَّ صورتَها واحدةٌ" يريدُ: وقدْ يقالُ المتشابهةُ على التي انفعالاتُها أيْ كيفياتُها واحدةٌ بالصورةِ إلا أنها تختلفُ بالأقلِّ والأكثرِ مثلَ الأشياءِ التي تتفقُ في كونِها بيضاً وتختلفُ في البياضِ بالأقلِّ والأكثرِ، فإنهُ يقالُ فيها إنها متشابهةٌ بمعنى غيرِ المعنى الأولِ، وهذا النوعُ هوَ منْ نوعِ النوعِ الأولِ إلا أنَّ هذهِ تختلفُ بالأقلِّ والأكثرِ بأعراضِها وتلكَ تختلفُ بالأقلِّ والأكثرِ في كونِها موجودةً مثلَ المقولاتِ العشرِ.

ثمَّ ذكرَ معنى أنهُ مما يقالُ عليه اسمُ الشبيهِ فقالَ: "وبعضُها إذا كانتْ فيها التي هيَ هيَ أكثرَ منَ الغيرِ إما بنوعٍ مبسوطٍ وإما السهلةِ الوجودِ مثلَ الآنكِ للفضةِ والذهبِ فإنهُ أشقرُ ونارِيٌّ" يريدُ: وقدْ يقالُ متشابهاتٌ على التي تكونُ الصفاتُ المتفقةُ فيها أكثرَ منَ المختلفةِ إما بإطلاقٍ وإما لأنهُ قدْ يمكنُ أنْ تصيرَ بالصناعةِ متفقةً في أكثرِ الصفاتِ بيسرٍ وبسهولةٍ وقربِ التناولِ مثلَ القصديرِ والفضةِ، فإنهُ يمكنُ أنْ تصيرَ بالصناعةِ متفقةً في أكثرِ الصفاتِ حتى يظنَّ بالقصديرِ أنهُ فضةٌ، وكذلكَ النحاسُ معَ الذهبِ.

ثمَّ قالَ: "فإذا بيّنَ أنَّ الغيرَ أيضاً وغيرَ متشابهٍ يقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ"، يريدُ: وإذا تبيَّنَ أنَّ الغيرَ يقابلُ الهوَ هوَ، والهوَ هوَ يقالُ علىٰ أنحاءٍ كثيرةٍ، فبيّنٌ أيضاً أنَّ الغيرَ يقالُ علىٰ أنحاءٍ كثيرةٍ، وكذٰلكَ إذا كانَ الشبيهُ يقالُ علىٰ أنحاءٍ كثيرةٍ، فبيّنٌ أنَّ غيرَ المشابهِ يقالُ علىٰ عدتِها.

ثمَّ قالَ: "وأنَّ إمَّا الآخرُ والهوَ هوَ فيقالُ بنوعِ مقابلةِ الوضعِ، ولذٰلكَ يقالُ كلُّ شيءٍ إمَّا هوَ هوَ وإمَّا آخرُ"، يريدُ: وأمَّا الهوَ هوَ والغيرُ فإنَّها منَ المتقابلاتِ بالوضعِ، أيْ متىٰ وضعَ أحدُهما ارتفعَ الآخرُ.

ثمَّ قالَ: "وبعضُها إذا لمْ يكنِ العنصرُ والكلمةُ واحدةً"، يريدُ: وبعضُ ما يقالُ فيهِ إنَّهُ غيرٌ هوَ ما كانَ مغايراً في العنصرِ والصورةِ، وهٰذا هوَ مقابلُ الهوَ هوَ، أيِ الواحدِ في العنصرِ والصورةِ.

ثمَّ قالَ: "ولذٰلكَ المقابلُ أيضاً غيرٌ"، يريدُ: ولذٰلكَ المقابلُ لِهٰذا النوعِ منَ الواحدِ هوَ غيرُ الواحدِ، يريدُ: لأنَّ هٰذا النوعَ إنَّما يقتسمُ الصدقَ والكذبَ بينَ شيئينِ موجودينِ.

ثمَّ قالَ: "والثالثُ مثلُ الذي في التعاليمِ"، يريدُ: والنوعُ الثالثُ الذي يوجدُ منهُ هٰذا النوعُ منَ التقابلِ، وهوَ الهوَ هوَ والغيرُ، هوَ الذي في التعاليمِ، مثلُ قولِنا إمَّا مشابهٌ وإمَّا غيرُ مشابهٍ.

ونجدُ بدلَ هٰذا اللفظِ في ترجمةٍ أخرىٰ: "ولذٰلكَ يقالُ الغيرُ وغيرُ الشبيهِ علىٰ أنحاءٍ كثيرةٍ، وهٰذا معلومٌ ظاهرٌ، والآخرُ مقابلُ الهوَ هوَ، ولِهٰذا كلٌّ إمَّا هوَ هوَ وإمَّا آخرُ غيرٌ، وأمَّا ذاكَ فإنْ كانتِ الهيولىٰ والكلمةُ أيضاً واحدةً، ولِهٰذا فالمقابلُ هوَ آخرُ، والثالثُ بمنزلةِ ما في التعاليمِ".

ثمَّ قالَ: "فأمَّا الغيرُ وهوَ هوَ لِهٰذا السببِ فيقالُ كلُّ واحدٍ منهما بالإضافةِ إلىٰ كلِّ واحدٍ منَ الآخرِ"، يريدُ: إنَّ الغيرَ يناقضُ، ولِهٰذا السببِ كانَ الغيرُ والهوَ هوَ إنَّما يقابلانِ بينَ شيئينِ موجودينِ عندما يضافُ أحدُهما إلىٰ الآخرِ.

ثمَّ قالَ: "وهوَ جميعُ الذي يقالُ واحدٌ وهويةٌ، فإنْ ليسَ التناقضُ هوَ هوَ، ولِذٰلكَ لا يقالُ في التي ليستْ، وأمَّا لا هوَ هوَ فيقالُ، وأمَّا في جميعِ الهوياتِ فيقالُ"، يريدُ: إنَّ أحدَهما بالآخرِ لَمْ يقلْ فيهما هوَ هوَ، وأمَّا الواحدُ الذي يرادفُ الموجودَ فليسَ يقابلُهُ الذي هوَ غيرُ واحدٍ، فإنَّ الغيرَ هوَ الذي يقالُ بإضافةِ شيءٍ واحدٍ إلىٰ شيءٍ واحدٍ، ولِذٰلكَ لا يقابلُ واحدٌ هٰذا ما يقابلُ اسمَ الموجودِ، وهوَ قولُنا إمَّا موجودٌ وإمَّا غيرُ موجودٍ، وإنَّما الذي يقابلُ كلَّ ما عداهُ منَ الموجوداتِ هوَ قولُنا إمَّا واحدٌ وإمَّا كثيرٌ.

ولَمَّا قالَ إنَّ الواحدَ الذي يرادفُ الموجودَ إنَّما يقابلُهُ الكثرةُ، أتىٰ بالسببِ في ذٰلكَ فقالَ: "فإنَّ الواحدَ إمَّا أنْ يكونَ واحداً بالطبعِ وإمَّا ألا يكونَ"، لأنَّ الواحدَ يقالُ علىٰ الموحَّدِ بالطبعِ والموحَّدِ بالعرضِ، أي المصنوعِ واحداً كالسريرِ، إمَّا أنْ يكونَ بالطبعِ واحداً وإمَّا ألا يكونَ، يريدُ: وإنَّما لزمَ أنْ يكونَ كلُّ موجودٍ إمَّا واحداً بالطبعِ وإمَّا كثيراً، لأنَّ كلَّ واحدٍ هوَ إمَّا واحدٌ بالطبعِ وإمَّا كثيرٌ، وذٰلكَ أنَّ الواحدَ بالصناعةِ مثلَ السريرِ هوَ كثيرٌ لأنَّهُ واحدٌ بالعرضِ، والواحدُ بالعرضِ هوَ كثيرٌ، فلذٰلكَ يقتسمُ الصدقَ والكذبَ علىٰ كلِّ شيءٍ قولُنا في هٰذا المعنىٰ منِ اسمِ الواحدِ: إمَّا أنْ يكونَ واحداً وإمَّا كثيراً، وذٰلكَ أنَّ السريرَ هوَ كثيرٌ لا واحدٌ بالطبعِ.

وقولُهُ: "والغيرُ والهوَ هوَ بهٰذهِ الحالِ تقابلُهم بالوضعِ"، يريدُ: إنَّ الهوَ هوَ والغيرَ بهٰذا المعنىٰ يقابلُ كلُّ واحدٍ منهما صاحبَهُ المقابلةَ التامةَ، بخلافِ الهوَ هوَ والغيرِ الذي يقالُ بإضافةِ شيءٍ إلىٰ شيءٍ آخرَ واحدٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٢

وأما الاختلافُ والغيريةُ فبنوعٍ آخرَ، فإنَّ الغيرَ والذي هو له غيرٌ فليس بمضطرٍ أن يكون غيرَ الشيءِ، فإنَّ كلَّ ما كان هويةً إما أن يكون غيرًا وإما أن يكون هو هو، وأما المخالفُ لشيءٍ فبشيءٍ مخالفٍ، فإذًا مضطرٌ أن يكون شيءٌ هو هو الذي به لا يختلفانِ، وهذا هو جنسٌ أو صورةٌ، فإنَّ كلَّ مخالفٍ يخالفُ بجنسٍ أو بصورةٍ، أما بالجنسِ فالتي ليس لها عنصرٌ مشتركٌ ولا يتكونُ بعضُها من بعضٍ، مثلَ جميعِ التي شكلُ مقولاتِها آخرَ، وأما بالصورةِ فالتي جنسُها هو هو، ويقالُ جنسُ الذي يقالُ إنه هو هو بالجوهرِ كلُّ المخالفينَ.

ترجمة حديثة: وأما "الاختلاف والمخالفة" فهما شيئان آخران. فالمخالِف، والشيء الذي يخالِفه، ليس من الضروري أن يكون مخالفًا في شيء ما، فكل ما هو موجود، إما أن يكون مماثلاً أو مخالفًا. أما "المختلِف"، فهو يختلف عن شيء ما، وفي شيء ما. ولهذا لا بد أن يكون هناك شيء مشترك (مماثل) فيه يقع الاختلاف. وهذا المشترك إما أن يكون "الجنس أو النوع". فكل مختلِف، إما أن يختلف بالجنس أو بالنوع. أما الاختلاف بالجنس، فيكون في الأشياء التي ليس لها مادة مشتركة، ولا يلد بعضها بعضًا، كالأشياء التي تقع تحت مقولة

مختلفة. وأما الاختلاف بالنوع، فيكون في الأشياء التي لها نفس الجنس. ويُقال "الجنس" هو الشيء الذي يكون فيه الشيئان المختلفان متماثلين من حيث الجوهر.

التّفسيرُ:

قولُه: "وأما الاختلافُ والغيريةُ فبنوعٍ آخرَ"؛ يريدُ:- فأما المختلفُ وغيرُ المختلفِ فبنوعٍ آخرَ تقابلُها غيرَ النوعِ الذي يتقابلُ به الهو هو، ثم أخذَ يذكرُ الفرقَ بينهما فقالَ: "فإنَّ الغيرَ والذي هو له غيرٌ فليس بمضطرٍ أن يكون غيرَ الشيءِ"؛ يريدُ:- فإنَّ الغيرَ الذي يقابلُ الهو هو ليس من بابِ المضافِ حتى يكون غيرَ الشيءِ، مثلَ ما يكون المخالفُ مخالفًا لشيءٍ والموافقُ موافقًا لشيءٍ، ثم قالَ: "فإنَّ كلَّ ما كان هويةً إما أن يكون غيرًا وإما أن يكون هو هو"؛ يريدُ:- فإنَّ كلَّ ما كان موجودينِ فأما أن يكونا غيرًا وإما أن يكونا هو هو، ثم قالَ: "وأما المخالفُ لشيءٍ بشيءٍ مخالفٍ فمضطرٌ أن يكون شيءٌ هو الذي به لا يختلفانِ، وهذا هو جنسٌ أو صورةٌ، فإنَّ كلَّ مخالفٍ مخالفٌ بجنسٍ أو صورةٍ"؛ يريدُ:- ولما كان المخالفُ يخالفُ بشيءٍ فمضطرٌ أن يكون الذي لا يخالفُ يوافقُ بالشيءِ الذي به كان الخلافُ، وأن يكون الشيءُ الذي به يوافقُ هذا الشيءُ الذي به يخالفُ، فإن كانت أشياءُ توافقُ بعضُها بعضًا إما بالجنسِ وإما بالصورةِ فمضطرٌ أن تكون التي تخالفُ إنما تخالفُ إما بالجنسِ وإما بالصورةِ، ثم قالَ: "أما بالجنسِ فالتي ليس لها عنصرٌ مشتركٌ ولا يتكونُ بعضُها من بعضٍ، مثلَ جميعِ التي شكلُ مقولاتِها آخرَ"؛ يريدُ:- والتي يخالفُ بعضُها بعضًا بالجنسِ فهي التي ليس لها مادةٌ مشتركةٌ ولا يتغيرُ بعضُها إلى بعضٍ، وإنما قالَ ذلك لأنَّ الأشياءَ التي يتغيرُ بعضُها إلى بعضٍ فإنَّ هيولاها مشتركةٌ، وقولُه: "مثلَ جميعِ التي شكلُ مقولاتِها آخرَ"؛ يريدُ:- مثلَ جميعِ التي هي تحت مقولاتٍ مختلفةٍ مثلَ الخطِّ والأبيضِ، فإنَّ هذه ليس تشتركُ في جنسٍ من

الأجناسِ لأنَّ الواحدَ والموجودَ ليس بجنسٍ حقيقيٍ، ولذلك لا يتغيرُ بعضُها إلى بعضٍ، ثم قالَ: "وأما بالصورةِ فالتي جنسُها هو هو"؛ يريدُ:- وأما التي تختلفُ بالفصولِ الصوريةِ فهي التي جنسُها واحدٌ، ثم رسمَ الجنسَ ما هو فقالَ: "ويقالُ جنسُ الذي يقالُ إنه هو هو بالجوهرِ كلُّ المخالفينَ"؛ يريدُ:- وأعني بالجنسِ ما يحملُ على المختلفينَ من طريقِ ما هو كلُّ واحدٍ منهما، فإنَّ المحمولَ الجوهريَ هذه صفتُه.

الفصل الثاني: في أن التضاد هو اختلاف تام؛ وفي كيفية اختلاف الأضداد ذاتها

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٣

وأمّا الأضدادُ والضديّةُ فخلافُ ما تبيَّنَ ممّا يتلو منَ الكلامِ أنْ نِعْمَ ما وضعْنا هذا، فإنَّ جميعَ الأشياءِ يُرىٰ أنَّها مختلفةٌ، وليسَ التي هيَ غيرٌ فقطْ، بلْ بعضُها غيرٌ بالجنسِ، وبعضُها بنظمِ المقولةِ الواحدةِ، فإذا هيَ في الجنسِ الواحدِ، وهيَ هيَ بالجنسِ، وقدْ فُصِّلَ في غيرِ هذا التي بالجنسِ هيَ هيَ أوْ غيرٌ، فإذْ يمكنُ أنْ يخالفَ بعضُها بعضاً بمخالفةٍ أكثرَ وأقلَّ، فبيِّنٌ أنَّهُ اختلافٌ ما عظيمٌ، فإنَّهُ أمّا التي تخالفُ بالجنسِ فليسَ لها سبيلٌ أنْ يكونَ بعضُها منْ بعضٍ، بلْ هيَ متباعدةٌ أكثرَ وغيرُ مخالفةٍ، وأمّا التي تخالفُ بالصورةِ فإنَّ تكويناتها منَ الأضدادِ لأنَّها أكبرُ، وبُعدُ الأشياءِ الأُخَرِ أكبرُ الأبعادِ، فإذَنْ بُعْدُ الأضدادِ أيضاً، ولكنَّ الكبيرَ

في كلِّ واحدٍ منَ الأجناسِ تامٌّ، فإنَّ الكبيرَ هوَ الذي ليسَ عليه زيادةٌ، والتامُّ الذي لا يمكنُ أنْ يوجدَ شيءٌ خارجٌ منهُ، فإنَّ للاختلافِ تماماً كمثلِ ما يُقالُ سائرُ الأشياءِ أيضاً تامّةٌ، فإنَّ لها تماماً، وليسَ شيءٌ خارجٌ منَ التمامِ آخَرُ بالهويّةِ وهوَ محيطٌ، ولذلكَ ليسَ شيءٌ خارجٌ منَ التمامِ، ولا يحتاجُ التامُّ إلى شيءٍ البتّةَ.

ترجمة حديثة: وأما "الأضداد" فهي اختلافات، والتقابل بالضدية هو نوع من الاختلاف. وصحة هذا الافتراض تتضح بالاستقراء. فكل الأشياء تبدو مختلفة، وليست مخالفة فحسب، بل بعضها مخالف بالجنس، وبعضها يقع في نفس الترتيب المقولي، ولهذا فإن الأشياء التي هي من نفس النوع وتقع تحت نفس الجنس... [النص غير مكتمل] وقد تم تحديد ما هي الأشياء المتماثلة أو المختلفة بالجنس في مواضع أخرى.

التّفْسيرُ:

قولُهُ: "وأمّا الأضدادُ والضديّةُ فخلافُ ما تبيَّنَ ممّا يتلو منَ الكلامِ أنْ نِعْمَ ما وضعْنا هذا" يريدُ:- وأمّا أنْ نِعْمَ ما وضعْنا أنَّ الأضدادَ والضديّةَ خلافُ ما فُبِيِّنَ منَ الكلامِ الذي يتلو بعضُهُ بعضاً وهوَ الاستقراءُ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ جميعَ الأشياءِ يُرىٰ أنَّها مخالفةٌ وليسَ التي هيَ غيرٌ فقطْ بلْ بعضُها غيرٌ بالجنسِ وبعضُها بنظمِ المقولةِ الواحدةِ" يريدُ:- وذلكَ أنَّهُ يظهرُ أنَّ جميعَ الأشياءِ التي يُقالُ فيها أنَّها مخالفةٌ غيرُ موافقةٍ أنَّهُ ليسَ يُقالُ ذلكَ في التي هيَ غيرٌ بإطلاقٍ، بلِ التي هيَ غيرٌ بالجنسِ أوْ غيرٌ بالصورةِ فقطْ، بلْ بعضُها بالجنسِ وبعضُها بالصورةِ.

ثمَّ قالَ: "فإذا هيَ في الجنسِ الواحدِ وهيَ هيَ بالجنسِ" يريدُ:- فإذا الأشياءُ المخالفةُ هيَ التي لا تجتمعُ في جنسٍ واحدٍ، والتي هيَ موافقةٌ تجتمعُ في جنسٍ واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "وقدْ فُصِّلَ في غيرِ هذا التي بالجنسِ هيَ هيَ أوْ غيرٌ" يريدُ:- وقدْ فُصِّلَ فيما سلفَ ضروبُ الأشياءِ التي هيَ واحدةٌ بالجنسِ أوْ غيرٌ بالجنسِ.

ثمَّ قالَ: "فإذْ يمكنُ أنْ يخالفَ بعضُها بعضاً مخالفةً أكثرَ وأقلَّ فبيِّنٌ أنَّهُ اختلافٌ ما عظيمٌ" يريدُ:- وإذْ يمكنُ أنْ تخالفَ الأشياءُ بعضُها بعضاً خلافاً كثيراً وقليلاً، فبيِّنٌ أنَّ الاختلافَ الذي في الغايةِ هوَ اختلافٌ عظيمٌ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ أمّا التي تخالفُ بالجنسِ فليسَ لها سبيلٌ أنْ يكونَ بعضُها منْ بعضٍ بلْ هيَ متباعدةٌ أكثرَ وغيرُ مخالفةٍ" يريدُ:- فأمّا التي تختلفُ في الجنسِ فليسَ تفعلُ بعضُها في بعضٍ ولا هيَ أضدادٌ، بلْ بعضُها متباعدةٌ منْ بعضٍ وليستْ في الحقيقةِ مختلفةً، لأنَّ المختلفةَ هيَ التي تفعلُ بعضُها في بعضٍ.

ثمَّ قالَ: "وأمّا التي تخالفُ بالصورةِ فإنَّ تكويناتها منَ الأضدادِ" يريدُ:- وأمّا التي تختلفُ بالصورةِ فإنَّها إمّا أنْ تكونَ أضداداً وإمّا التي تكوُّنُها منَ الأضدادِ.

ثمَّ قالَ: "لأنَّها أكبرُ وبُعدُ الأشياءِ الأُخَرِ أكبرُ الأبعادِ" يريدُ:- وإنَّما صارتْ أضداداً لأنَّ الأضدادَ هيَ أكثرُ تباعداً في الوجودِ، كما أنَّ المتباعدةَ الأولىٰ في المكانِ هيَ التي بُعْدُها أكبرُ الأبعادِ، وينبغي أنْ تعلمَ أنَّ هذا الحدَّ للأضدادِ منْ قِبلِ التضادِّ في المكانِ، وذلكَ أنَّهُ لمّا كانَ هذا البُعْدُ أكبرَ ما يوجدُ علىٰ خطٍّ مستقيمٍ - أعني بُعْدَ طرفي الخطِّ - وكانَ هذا البُعْدُ الذي في المكانِ تضادُّهُ هوَ السببَ في أنْ تضادَّتْ جواهرُ الأجسامِ المختصّةِ بهذهِ الأماكنِ وتباعدتْ بعضُها

منْ بعضٍ في صورِها، قيلَ في حدِّ الأضدادِ علىٰ الإطلاقِ إنَّها التي البُعْدُ بينهما في الوجودِ غايةُ البُعْدِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنَّ الكبيرَ في كلِّ واحدٍ منَ الأجناسِ تامٌّ" يريدُ:- ولكنَّ البُعْدَ الذي هوَ أكبرُ الأبعادِ هوَ في كلِّ واحدٍ منَ الأجناسِ - أعني البُعْدَ الذي في المكانِ والبُعْدَ الذي في الكيفيّةِ والصورةِ - هوَ التامُّ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الكبيرَ هوَ الذي ليسَ عليه زيادةٌ" يريدُ:- والذي ليسَ يمكنُ أنْ يُزادَ عليه فهوَ تامٌّ.

ثمَّ قالَ: "والتامُّ الذي لا يمكنُ أنْ يوجدَ شيءٌ خارجٌ عنهُ" يريدُ:- والذي لا يوجدُ شيءٌ خارجٌ عنهُ هوَ تامٌّ، فنتجَ منْ ذلكَ أنَّ البُعْدَ الذي بينَ الأمورِ المتضادّةِ والخلافَ الذي بينهما هوَ خلافٌ تامٌّ.

وقولُهُ: "وهوَ محيطٌ" يعني التامَّ، "ولذلكَ ليسَ شيءٌ خارجٌ منَ التمامِ" يعني منْ قِبلِ أنَّهُ محيطٌ، وقولُهُ: "ولا يحتاجُ التامُّ إلىٰ شيءٍ البتّةَ" يعني إلىٰ شيءٍ يُزادَ عليه.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٤

فأما أنَّ الضديةَ اختلافٌ تامٌّ فبينٌ منْ هذهِ، وإذْ يقالُ أضدادٌ بأنواعٍ كثيرةٍ فسيلحقُها أنْ تكونَ تامةً على هذا النوعِ على ما هيَ لها آنيةً أنْ تكونَ أضداداً أيضًا، وإذْ كانتْ هذهِ كلُّها فبينٌ أنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ لواحدٍ أضدادٌ كثيرةٌ، فإنهُ لا يكونُ شيءٌ أكثرَ تأخرًا منَ الأخيرِ، ولا يكونُ للبعدِ الواحدِ أكثرُ منْ نهايتينِ، وبقولٍ كلي إنْ كانتِ الضديةُ اختلافاً وكانَ الاختلافُ لاثنينِ فإذًا والتامُّ أيضًا،

ومضطرٌ أيضًا أنْ تكونَ حدودُ الأضدادِ الأُخرِ صادقةً، فإنَّ الاختلافَ التامَّ لهُ اختلافٌ كبيرٌ، لأنهُ لا يمكنُ أنْ يوجدَ شيءٌ أبعدُ في المختلفةِ بالجنسِ والصورةِ، فقدْ تبينَ أنهُ ليسَ الاختلافُ في التي خارجٌ منَ الجنسِ، وأنَّ هذا فيها كبيرٌ، وأنَّ أكثرَ المختلفةِ في الجنسِ الواحدِ أضدادٌ، فإنَّ الاختلافَ الكبيرَ في هذهِ هوَ الاختلافُ التامُّ، وأيضًا المختلفةُ أكثرَ الاختلافِ التي في جنسٍ واحدٍ، فإنَّ العنصرَ هوَ هوَ للأضدادِ، والتي في قوةٍ واحدةٍ هيَ المختلفةُ أكثرَ الاختلافِ، فإنَّ العلمَ الواحدَ في جنسٍ واحدٍ وفيها الاختلافُ التامُّ الكبيرُ.

ترجمة حديثة: إذن، يتضح من هذا أن التضاد هو "اختلاف تام". وبما أن الأضداد تُقال على وجوه كثيرة، فإن كمال [الاختلاف] يتبعها على النحو الذي تكون به أضداداً.

ومع ثبوت هذه الأمور، يتضح أنه لا يمكن لشيء واحد أن يكون له أكثر من ضد واحد. إذ لا يوجد شيء أبعد من النهاية القصوى، ولا لمسافة واحدة أكثر من نهايتين قصويين. وبوجه عام، إذا كان التضاد اختلافاً، والاختلاف إنما هو بين شيئين، فإن الاختلاف التام نفسه يكون كذلك [بين شيئين]. وينبغي أيضاً أن تكون التعريفات الأخرى للأضداد صحيحة. فإن الاختلاف التام هو أشد اختلاف. فقد تبين أنه لا ينبغي أخذ شيء خارج تلك [الأشياء] التي تختلف بالجنس والنوع، إذ قد أُوضح أنه لا يوجد اختلاف مع ما هو خارج الجنس. أما اختلاف هذه [التي في الجنس الواحد]، فهذا هو الأعظم. والأشياء التي في الجنس الواحد وتختلف أشد الاختلاف هي أضداد، فإن اختلافها هو الأعظم، وهو التام. والأشياء التي في "قابل" واحد وتختلف أشد الاختلاف هي أضداد، فإن المادة (الهيولى) واحدة للأضداد. والأشياء التي تندرج تحت

قوة واحدة وتختلف أشد الاختلاف [هي أضداد]، فإن العلم الذي يخص جنسها الواحد هو علم واحد، وفيها يكون الاختلاف التام هو الأعظم.

التّفسيرُ:

قولهُ: "فأما أنَّ الضديةَ اختلافٌ تامٌّ فبينٌ منْ هذهِ" يريدُ:- فبينٌ منْ هذهِ الأقاويلِ التي قلناها، وإجمالُ القولِ فيها هوَ أنَّ الاختلافَ الذي في التضادِ هوَ اختلافٌ لا يمكنُ أنْ يزادَ عليه في ذلكَ الجنسِ، ولا أنْ يوجدَ شيءٌ منْ ذلكَ الجنسِ هوَ خارجٌ منهُ، وما هوَ بهذهِ الصفةِ هوَ تامٌّ في البعدِ، فينتجُ عنْ ذلكَ أنَّ الضديةَ اختلافٌ تامٌّ.

وقولهُ: "وإذْ يقالُ أضدادٌ بأنواعٍ كثيرةٍ فسيلحقُها أنْ تكونَ تامةً على هذا النوعِ على ما لها آنيةٌ أنْ تكونَ أضدادًا أيضًا" يريدُ:- وإذا تبينَ أنَّ الضديةَ اختلافٌ تامٌّ بما هيَ ضديةٌ، وكانتِ الأضدادُ تقالُ على أنواعٍ كثيرةٍ على ما سلفَ القولُ، فبينٌ أنَّ الاختلافَ الذي بينَ أنواعِها يجبُ أنْ يكونَ تامًّا على ما يقتضيهِ وجودُ الضدِ وآنيتِهِ بما هوَ ضدٌّ، إنْ كانَ في المكانِ كانَ اختلافُهما في المكانِ تامًّا، وإنْ كانَ في الصورةِ كانَ اختلافُها تامًّا في الصورةِ، وإنْ كانتْ في الكيفِ كانَ اختلافُها في الكيفِ أيضًا تامًّا.

ولما تقررَ لهُ هذا أخذَ يبينُ أنَّ الضدَّ ليسَ لهُ إلا ضدٌّ واحدٌ، وهيَ المسألةُ التي استعملَها أصلًا موضوعًا في السماءِ والعالمِ في مواضعَ، فقالَ: "وإذا كانتْ هذهِ كلُّها فبينٌ أنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ لواحدٍ أضدادٌ كثيرةٌ"، وهذا مفهومٌ بنفسِهِ.

ثمَّ أتى بالبرهانِ على ذلكَ فقالَ: "فإنهُ لا يكونُ شيءٌ أكثرَ تأخرًا منَ الأخيرِ، ولا يكونُ للبعدِ الواحدِ أكثرُ منْ اثنينِ" يريدُ:- أنهُ قدْ وضعَ أنَّ الضدَّ في طرفِ

البعدِ الأخيرِ، والأخيرُ لا يكونُ إلا واحدًا في التي بعدتْ، كما أنهُ ليسَ الأولُ إلا واحدًا، ولذلكَ قالَ: "ولا يكونُ للبعدِ أكثرُ منْ اثنينِ" يعني أكثرَ منْ نهايتينِ مبدأً وآخرًا.

ثمَّ قالَ: "وبقولِ كلٍّ إنْ كانتِ الضديةُ اختلافًا وكانَ الاختلافُ لاثنينِ فإذًا والتامُّ أيضًا" يريدُ:- وبقولِ كلٍّ إنْ كانتِ الضديةُ اختلافًا وكانَ الاختلافُ لاثنينِ فقطْ فبينٌ أنَّ اختلافَها تامٌّ.

ثمَّ قالَ: "ومضطرٌ أيضًا أنْ تكونَ حدودُ الأضدادِ الأُخرِ صادقةً فإنَّ الاختلافَ التامَّ لهُ اختلافٌ كبيرٌ" يريدُ:- وظاهرٌ منْ هذا القولِ أنَّ حدَّ المتضاداتِ ينطبقُ على المختلفاتِ التي في الغايةِ في جنسٍ واحدٍ، فإنَّ المتضاداتِ هيَ التي لها اختلافٌ تامٌّ، والاختلافُ التامُّ هوَ الذي لا يوجدُ اختلافٌ أكبرُ منهُ، ولا يوجدُ اختلافٌ بينَ شيئينِ أكبرُ منَ الاختلافِ الذي يوجدُ بينَ التي هيَ في جنسٍ واحدٍ.

وقولهُ: "لأنهُ لا يمكنُ أنْ يوجدَ شيءٌ أبعدُ منَ المختلفةِ بالجنسِ والصورةِ" يريدُ:- منْ قبلِ أنهُ ليسَ يوجدُ بينَ المختلفةِ بالجنسِ والصورةِ الأبعدُ والأقربُ، أيْ ليسَ يتأتى بينَها مقايسةٌ كما لا يتأتى تقديرٌ بينَ الأعظامِ المختلفةِ بالجنسِ، ونجدُ ذلكَ في ترجمةٍ أخرى، وذلكَ أنهُ غيرُ ممكنٍ أنْ يوجدَ شيءٌ خارجًا منَ التي هيَ مختلفةٌ في الأجناسِ والأنواعِ يريدُ:- وقدْ تبينَ أنهُ ليسَ بينَ المختلفةِ بالجنسِ مشاركةٌ أصلًا، لأنهُ ليسَ خارجَها بلْ هيَ مختلفةٌ للتناهي.

وقولهُ: "فقدْ تبينَ أنهُ ليسَ الاختلافُ في التي خارجٌ منَ الجنسِ وأنَّ هذا فيها كبيرٌ" يريدُ:- فقدْ تبينَ أنهُ ليسَ يوجدُ اختلافٌ تامٌّ في التي ليستْ منحصرةً في جنسٍ واحدٍ، لأنَّ الاختلافَ الذي بينَهما هوَ في غايةِ التباينِ.

ثمَّ قالَ: "وانَّ أكثرَ المختلفةِ في الجنسِ الواحدِ أضدادٌ" يريدُ:- وتبينَ أيضًا أنَّ المختلفةَ في الغايةِ في جنسٍ واحدٍ فهيَ أضدادٌ، وهوَ عكسُ قولِنا إنَّ الأضدادَ هيَ في جنسٍ واحدٍ وأنَّها مختلفةٌ في الغايةِ في ذلكَ الجنسِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا المختلفةُ أكثرَ الاختلافِ التي في جنسٍ واحدٍ وفيها الاختلافُ التامُّ" يريدُ:- وتبينَ أنَّ المختلفةَ التي هيَ في غايةِ الاختلافِ أنَّها في جنسٍ واحدٍ وأنهُ الاختلافُ التامُّ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ العنصرَ هوَ هوَ للأضدادِ والتي في قوةٍ واحدةٍ هيَ المختلفةُ أكثرَ الاختلافِ" يريدُ:- ومما يدلُّ على أنَّ التي في جنسٍ واحدٍ هيَ المضادةُ.

الفصل الثالث: في أن أول الأضداد هو العدم والمِلكة؛ وأن كل تضاد هو عدم [وما يقابله]

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٥

والضِّدِّيَّةُ الأولى القنيَّةُ والعدمُ، وليسَ كلَّ عدمٍ؛ لأنَّ العدمَ يُقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ، بل الذي يكونُ تامًّا. وأمَّا سائرُ الأضدادِ فتقالُ على مثلِ هذه، إمَّا بعضُها فبأنَّ لها، وبعضُها بأنْ تفعلَ، وبأنَّ لها فاعلةً، وبعضُها بأنَّها نقصانٌ. وأيضًا هذه وأضدادٌ أُخَرُ، وإنْ كانتْ تُقابلُ بالوضعِ النَّقيضةَ والضِّدِّيَّةَ والعدمَ والمضافَ، وكانَتِ النَّقيضةُ أوَّلَ هذه. وليسَ شيءٌ متوسِّطٌ للنَّقيضةِ، وأمَّا الأضدادُ فيُمكنُ أنْ يكونَ لها متوسِّطٌ. فبيِّنْ أنَّ النَّقيضةَ والأضدادَ ليسَ هما هوَ هوَ. وأمَّا العدمُ

فإنَّهُ نقيضُ ما. فإنَّهُ إنْ كانَ الذي لا قوةَ لهُ أنْ يكونَ البتَّةَ، والذي ليسَ لهُ ما في طبعِهِ أنْ يكونَ لهُ قد عُدِمَ، إمَّا بنوعٍ كلّيٍّ وإمَّا بنوعٍ ما مفرد، فإنَّهُ يُقالُ ذلكَ بأنواعٍ كثيرةٍ كما فصَّلْنا في غيرِ هذا الموضعِ. فإذا العدمُ النَّقيضةُ التي فُصِّلَتْ بلا قوةٍ المأخوذةِ معَ القابلِ. ولهذا السَّببِ ليسَ متوسِّطٌ بينَ النَّقيضةِ. وأمَّا لعدمِ ما متوسِّطٌ، فإنَّهُ إمَّا المساوي فالذي لا مساوِيَ كلٌّ. وأمَّا المساوي ولا مساويَ لا كلٌّ، بلْ إنْ كانَ وحدَهُ في المقبولِ للمساوي.

ترجمة حديثة: وأما التضاد الأول فهو "المِلكة والعدم"، ولكن ليس كل عدم (فإن العدم يُقال على وجوه كثيرة)، بل أي عدم كان تاماً. وأما سائر الأضداد فتُقال [أضداداً] بالقياس إلى هذين، فبعضها لأنها تملكها، وبعضها لأنها تفعلها أو هي فاعلة لها، وبعضها لأنها تقبلها أو تطرحها، سواء هذه [الأضداد الأولية] أو أضداداً أخرى. فإذا كانت المتقابلات هي "التناقض"، والعدم، والتضاد، و"الإضافة"، فأول هذه هو التناقض. وليس بين طرفي التناقض واسطة، أما بين الأضداد فيمكن أن تكون. فمن البيّن أن التناقض والتضاد ليسا شيئاً واحداً. ولكن العدم هو نوع من التناقض. فالشيء يُقال له "معدوم" إما لأنه يستحيل عليه بالكلية أن يملك [الشيء]، أو لأنه لا يملكه مع أن من طبيعته أن يكون قابلاً لملكه، سواء كان [العدم] كلياً أو على نحو معين محدد، وهذا ما قسمناه في مواضع أخرى. ولهذا فإن العدم هو نوع من التناقض، أو هو استحالة محددة، أو [هو تناقض] مأخوذ بالاقتران مع القابل له.

ولهذا السبب، لا واسطة للتناقض، ولكن قد تكون هناك واسطة لنوع معين من العدم. فكل شيء إما أن يكون مساوياً أو لا مساوياً. ولكن ليس كل شيء إما مساوياً أو غير مساوٍ، بل فقط ما هو قابل للمساواة.

التّفسيرُ.

قولُهُ: "والضِّدِّيَّةُ الأولى القنيَّةُ والعدمُ"، إنَّما قالَ ذلكَ؛ لأنَّ المتقابلاتِ بالملكةِ والعدمِ متقدِّمانِ بالطَّبعِ على المتقابلاتِ بالضِّدِّيَّةِ. وذلكَ أنَّ كلَّ متقابلينِ بالضِّدِّيَّةِ متقابلانِ بالعدمِ والملكةِ، وذلكَ أنَّ أدنى الضِّدَّينِ يلحقُهُ عدمُ أكمَلِهما. وقدْ تبيَّنَ في السَّماعِ الطبيعيِّ أنَّ الضِّدِّيَّةَ الأولى هيَ العدمُ والصورةُ.

ثمَّ قالَ: "وليسَ كلَّ عدمٍ؛ لأنَّ العدمَ يُقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ، بل الذي يكونُ تامًّا" يريدُ:- وليسَ كلُّ عدمٍ وملكةٍ هيَ المتقدِّمةُ لباقي المتضاداتِ، بلِ العدمُ الذي هوَ عدمٌ تامٌّ، وهوَ الذي هوَ عدمٌ محضٌ ليسَ مقترنًا بوجودٍ أصلًا.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا سائرُ الأضدادِ فتقالُ على مثلِ هذه" يريدُ:- وأمَّا سائرُ الأضدادِ فيُقالُ لها أضدادٌ مِنْ قِبَلِ أنَّ لها تعلُّقًا بهذهِ الأضدادِ التي رسمناها.

ثمَّ أتَى بذكرِ أوجهِ التَّعلُّقِ بها فقالَ: "إمَّا بعضُها فبأنَّ لها، وبعضُها بأنْ تفعلَ، وبأنَّ لها فاعلةً، وبعضُها بأنَّها نقصانٌ" يريدُ:- إمَّا بعضُها فيُقالُ لها أضدادٌ؛ لأنَّها يوجَدُ لها شيءٌ مِنْ معنى الأضدادِ الحقيقةِ، وبعضُها يُقالُ فيها إنَّها أضدادٌ؛ لأنَّها مفعولةٌ للأضدادِ، وبعضُها يُقالُ فيها إنَّها أضدادٌ؛ لأنَّها فاعلةٌ للأضدادِ. وقولُهُ: "وبعضُها لأنَّهُ نقصانٌ" يريدُ:- وبعضٌ يُقالُ فيهِ إنَّهُ ضِدٌّ مِنْ قِبَلِ أنَّ أحدَها ملكةٌ تامَّةٌ، والأخرى ناقصةٌ.

وقولُهُ: "وأيضًا هذهِ وأضدادٌ أُخَرُ" يريدُ:- فهذهِ هيَ حالُ الأضدادِ التي تمثَّلْنا بها في ما سَلَفَ، وأضدادٌ أُخَرُ ممَّا لمْ نذكرْها بأعيانِها، وإنَّما ذكرْنا حدودَها ومثالاتِها.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ يُقابلُ بالوضعِ النَّقيضةَ والضِّدِّيَّةَ والعدمَ والمضافَ، كانَتِ النَّقيضةُ أوَّلَ هذه" يريدُ:- وإذا كانَتِ المتقابلاتُ التَّامَّةُ أربعةً: المتناقضةُ وهيَ

الموجبةُ والسَّالبةُ، والأضدادُ والعدمُ والملكةُ، والمضافانِ على ما رُسِمَ في غيرِ ما موضعٍ، كانَ المتناقضانِ أشدَّها تقابلًا، وأولًا في ذلكَ. وهذا شيءٌ قدْ بيَّنَهُ في آخرِ فصلٍ مِنْ كتابِ باري أرميناس.

ثمَّ أخذَ يخبرُ بالفروقِ التي بينَهُما فقالَ: "وليسَ متوسِّطٌ للنَّقيضةِ" يريدُ:- وأحدُ ما تفترقُ بهِ الموجبةُ والسَّالبةُ مِنَ الضِّدَّينِ، أنَّهُ ليسَ بينَ الموجبةِ والسَّالبةِ متوسِّطٌ، وبعضُ الأضدادِ بينَها وسطٌ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وأمَّا الأضدادُ فيُمكنُ أنْ يكونَ لها متوسِّطٌ".

ثمَّ قالَ: "فبيِّنْ أنَّ النَّقيضةَ والأضدادَ ليسَ هما هوَ هوَ" يريدُ:- فبيِّنْ أنَّ المناقضَينِ والأضدادَ ليسَ هما شيءٌ واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "فأمَّا العدمُ فإنَّهُ نقيضُ ما"، وإنَّما قالَ ذلكَ؛ لأنَّ الموجبةَ والسَّالبةَ أعمُّ اقتسامِها الصِّدقَ والكذبَ مِنَ العدمِ والملكةِ؛ لأنَّ العدمَ إنَّما يقتسِمُ الصِّدقَ والكذبَ معَ الملكةِ إذا كانَ الموضوعُ لهُما موجودًا أوْ محدودًا، والنَّقيضُ يقتسِمُ الصِّدقَ والكذبَ وجدَ الموضوعُ أوْ لمْ يوجَدْ على ما تبيَّنَ في كتابِ المنطقِ.

ولمَّا ذكرَ أنَّ العدمَ نقيضُ ما، أخذَ يذكرُ الفرقَ بينَهُ وبينَ النَّقيضِ فقالَ: "فإنَّهُ إنْ كانَ الذي لا قوةَ لهُ أنْ يكونَ البتَّةَ، والذي ليسَ لهُ ما في طبعِهِ أنْ يكونَ لهُ قد عُدِمَ، إمَّا بنوعٍ كلِّيٍّ، وإمَّا بنوعٍ مفردٍ، فإنَّهُ يُقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ كما فصَّلْنا" يريدُ:- وإنَّما كانَ العدمُ نقيضَ ما؛ لأنَّ العدمَ قدْ يكونُ أنْ يُعدَمَ الشيءُ ما ليسَ لهُ قوةٌ على أنْ يكونَ فيهِ البتَّةَ، مثلَ عدمِ النُّطقِ للحمارِ. وقدْ يُعدَمُ الشيءُ ما في طبعِهِ أنْ يكونَ لهُ، وذلكَ إمَّا بإطلاقٍ وفي كلِّ وقتٍ مثلَ وجودِ العمي للإنسانِ منذُ الولادةِ، وإمَّا في وقتٍ ما مثلَ وجودِ اللِّحيةِ للصَّبيِّ. فإنَّ العدمَ يُقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ، وكلُّها لا بُدَّ أنْ يكونَ القابلُ لها موجودًا.

ولمَّا تقرَّرَ لهُ أنَّ العدمَ والملكةَ القابلُ لهُما محدودٌ، ولذلكَ صارَا إنَّما يقتسمانِ الصِّدقَ والكذبَ إذا كانَ القابلُ لهُما موجودًا، قالَ: "فإذَا العدمُ النقيضةُ التي فُصِلَتْ بلا قوةِ المأخوذةُ معَ القابلِ"، يريدُ: فإذَا العدمُ هوَ السالبةُ التي ليسَ فيها قوةٌ على الإيجابِ إذا أُخِذَتْ معَ قابلٍ خاصٍّ.

ثمَّ قالَ: "ولهذا السببِ ليسَ متوسطٌ بينَ النقيضةِ"، يريدُ: ولهذا السببِ في أنهُ ليسَ للنقيضِ متوسطٌ، أنَّ النقيضَ هوَ عدمٌ ليسَ في قابلٍ مخصوصٍ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا لعدمُ فمتوسطٌ"، يريدُ: وأمَّا العدمُ والملكةُ فيوجدُ لها شبيهٌ بالمتوسطِ إذا حُمِلَا على غيرِ قابلِها الخاصِّ، فإنَّهما يكذبانِ عليهِ جميعاً.

ثمَّ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "فإنهُ أمَّا المساوي فالذي لا مساوي"، يريدُ: قولنَا مساوٍ ولا مساوٍ، فإنهُ يوجدُ بينَهما شيءٌ يكذبُ عليهِ هذانِ الطرفانِ، مثلَ الأبيضِ، فإنهُ يكذبُ عليهِ أنهُ مساوٍ ولا مساوٍ.

وقولُهُ: "وأمَّا المساوي كلٌّ ولا مساوى لا كلٌّ"، يريدُ: وأمَّا المساوي وغيرُ المساوي إذا حُمِلَا على موضوعِهما الخاصِّ وهيَ الأعظامُ، فإنَّهما يقتسمانِ الصدقَ والكذبَ، إذا أُخِذَ مقابلُ المساوي لا مساوٍ فإنهُ يقتسمُ الصدقَ والكذبَ قولُنَا: هذا الخطُّ إمَّا مساوٍ لهذا وإمَّا لا مساوٍ، لكنْ إنْ تَبَيَّنَ أنهُ لا مساوٍ انقسمَ هذا أيضاً إلى الكبيرِ والصغيرِ، فاستيفاءُ الحصرِ إنَّما هوَ أنْ يقالَ: هذا الخطُّ إمَّا مساوٍ وإمَّا أكبرُ وإمَّا أصغرُ.

قال أُرسطُوطَالِيسُ ١٦

وإن كانت الأكوان في العنصر من الأضداد وتتكون إما من الصورة ومن قنية الصورة، وإما من عدم ما للصورة والسنخ، فبيّن أنه إما الضدية فكلها تكون عدم، وإما العدم فلا يكون ولا كل. الضدية والعلة في ذلك أنه يمكن أن يعدم العدم بأنواع كثيرة، فإن هذه الأضداد من الاخَر التي منها تكون التغيرات، وذلك بين أيضًا مما يتلوا من الكلام، فإن لكل ضدية عدم أحد الأضداد إلا أنه ليس شبيه في كلها لأنه لغير مساواة (المساواة)، ولغير المشابهة (المشابهة)، والرداءة للفضيلة وتختلف كما قيل أما أحدهما إذا كان معدوما فقط، والآخر إذا كان في وقت ما لشيء مثل ما يكون لشيء في وقت من القرن أو بنوع مسود حقي أو لكل، ولهذا السبب لبعضها متوسط وهو إنسان لا خير ولا شرير، وفى بعضها فليس، بل ان يكون فردا او زوجًا. وأيضًا فان لبعضها الموضوع محدود ولبعضها فلا، فإذًا بيّنٌ أنه أبدًا يقال أحد الأضداد بنوع العدم، وأن ذلك لازم.

ترجمة حديثة: فإذا كانت الأكوان للمادة نفسها [تنشأ] من الأضداد، وكانت [هذه الأكوان] تحدث إما من صورة ومِلكة الصورة، أو من عدمٍ ما للنوع والصورة، فمن الواضح أن كل تضاد هو عدم، ولكن ربما ليس كل عدم هو تضاد. والسبب في ذلك هو أن الشيء المعدوم يمكن أن يكون معدوماً على أنحاء كثيرة. فإن تلك النهايات القصوى التي تحدث عنها التغيرات، هي الأضداد. وهذا بيّنٌ أيضاً بالاستقراء. فكل تضاد يتضمن عدم أحد الضدين، ولكن ليس كلها على نحو متشابه، فاللامساواة هي [عدم] المساواة، واللاتشابه هو [عدم] التشابه، والرذيلة هي [عدم] الفضيلة. ولكنها تختلف، كما قيل، فهذا يكون [ضداً] إذا كان مجرد معدوم، وذاك يكون [ضداً] إذا كان [معدوماً] في

وقت معين، أو في جزء معين، كأن يكون في سن معينة، أو في الجزء الرئيسي، أو بالكلية.

ولهذا، فبعض هذه [الأضداد] يوجد بينها واسطة، فيوجد إنسان ليس بخير ولا بشرير؛ أما البعض الآخر فلا واسطة بينها، بل لا بد أن يكون [الشيء] إما زوجاً أو فرداً. علاوة على ذلك، بعضها له موضوع محدد، وبعضها ليس له. ولهذا فمن الواضح أن أحد الضدين يُقال دائمًا على سبيل العدم.

التّفْسيرُ

قولُهُ: "وإنْ كانتِ الأكوانُ في العنصرِ منَ الأضدادِ إلى قولِهِ فبيّنَ أنَّ الضديّةَ كلَّها تكونُ عدمًا"؛ يريدُ:- وإنْ كانَ الكونُ إنّما يكونُ في الهيولَى بينَ الأضدادِ، وكانَ كلُّ كونٍ إمّا أنْ يكونَ منْ صورةٍ كاملةٍ إلى صورةٍ ناقصةٍ أوْ بالعكسِ منْ صورةٍ ناقصةٍ إلى كاملةٍ، وكانَ الكونُ إنّما يكونُ منَ الأضدادِ، فبيّنَ أنَّ أحدَ الضدّينِ فيهِ عدمٌ، وليسَ كلُّ ما فيهِ عدمٌ فهو ضدٌّ.

ثمَّ قالَ: "وأمّا العدمُ فلا يكونُ ولا كلُّ الضديّةِ"؛ يريدُ:- فأمّا كلُّ عدمٍ فليسَ هو ضدٌّ ولا ندٌّ، بل منَ الأعدامِ ما ليسَ فيهِ مضادّةٌ، وهيَ الأعدامُ التامّةُ.

ثمَّ قالَ: "والعلّةُ في ذلكَ أنَّهُ يمكنُ أنْ يعدمَ العدمُ بأنواعٍ كثيرةٍ"؛ يريدُ:- والعلّةُ في ذلكَ أنَّهُ ليسَ في كلِّ عدمٍ منهُ ضدٌّ؛ لأنَّ العدمَ منهُ ما يعدمُ بالكلِّ، ومنهُ ما يعدمُ منهُ الكمالُ فقطْ.

وقولُهُ: "فإنَّ هذهِ الأضدادَ منَ الآخرِ التي منها تكونُ التغييراتُ"؛ يريدُ:- والسببُ في أنَّ الأضدادَ يشوبُها عدمٌ ما أنّها منْ أوائلِ التضادِّ الذي منهُ يكونُ الكونُ المطلقُ، وهيَ الصورةُ والعدمُ على ما تبيّنَ في السماعِ.

ثمَّ قالَ: "وذلكَ بيّنٌ أيضًا ممّا يتلو منَ الكلامِ فإنَّ لكلِّ ضديّةٍ عدمَ أحدِ الضدّينِ"؛ يريدُ:- وهوَ بيّنٌ أيضًا منَ الاستقراءِ أنَّ كلَّ ضدّينِ ففي أحدِهما عدمُ الضدِّ الثاني؛ مثلُ الأبيضِ والأسودِ، فإنَّ الأسودَ بجهةٍ ما عدمُ الأبيضِ، وكذلكَ الحارُّ والباردُ والخفيفُ والثقيلُ.

ثمَّ قالَ: "إلّا أنَّهُ ليسَ شبيهٌ في كلّها لأنَّهُ لغيرِ المساواةِ المساواةُ ولغيرِ الشبيهِ المشابهُ والرذيلةُ للفضيلةِ"؛ يريدُ:- إلّا أنَّ الملكةَ والعدمَ الذي في أحدِ الضدّينِ غيرُ منسوبَينِ ولا متشابهَينِ في جميعِ أنواعِ الأضدادِ؛ فإنَّ العدمَ الذي يدلُّ عليه لا مساوٍ يقابلُ المساويَ، والذي يدلُّ عليه غيرُ الشبيهِ يقابلُهُ الشبيهُ، والذي يقابلُ الرذيلةَ هيَ الفضيلةُ الذي هو لا رذيلةٌ، وإذا كانتْ هذهِ مختلفةً بأضدادِها فأعدامُها المقترنةُ بها مختلفةٌ.

ثمَّ قالَ: "وتختلفُ كما قيلَ إمّا أحدُها إذا كانَ معدومًا فقطْ والآخرُ إذا كانَ في وقتٍ ما لشيءٍ مثلَ ما يكونُ لشيءٍ في وقتٍ منَ القرنِ أوْ بنوعٍ مسوٍّ حقّي لكلٍّ"؛ يريدُ:- وتختلفُ هذهِ الأعدامُ، وذلكَ أنَّ منها ما فيهِ عدمٌ ما بإطلاقٍ، ومنها ما هوَ عدمٌ مقترنٌ بوقتٍ ما مثلَ ما يكونُ في وقتٍ منَ السنِّ مثلَ عدمِ اللحيةِ قبلَ البلوغِ، ومنها ما يوجدُ لهُ منَ العدمِ المعنَى المقولُ بتقديمٍ وتحقيقٍ.

ثمَّ قالَ: "ولهذا السببِ لبعضِها متوسطٌ وهوَ إنسانٌ لا خيرٌ ولا شرّيرٌ وفي بعضِها فليسَ بل أنْ يكونَ فردًا أوْ زوجًا"؛ يريدُ:- ولاختلافِ طبيعةِ الأضدادِ وطبيعةِ الأعدامِ التي تلحقُها يعرضُ أنْ يكونَ لبعضِها متوسطٌ مثلَ الإنسانِ الذي هوَ خيرٌ أوْ شرّيرٌ، فإنَّ بينَها متوسطٌ وهوَ الإنسانُ الذي ليسَ بخيرٍ ولا شرّيرٍ، وهذا هوَ الإنسانُ المتوحّدُ الذي ليسَ بجزءِ مدينةٍ، وليسَ لبعضِها متوسطٌ مثلَ الزوجِ والفردِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا فإنَّ لبعضِها الموضوعُ محدودٌ ولبعضِها فلا"؛ يريدُ:- وأيضًا فإنَّ منَ الأعدامِ ما لها موضوعٌ محدودٌ، ومنها ما ليسَ لها موضوعٌ محدودٌ يريدُ:- العدمُ الذي يدلُّ عليه حرفُ السلبِ.

ثمَّ قالَ: "فإذًا بيّنَ أنَّهُ يقالُ أحدُ الأضدادِ بنوعِ العدمِ وأنَّ ذلكَ لازمٌ"؛ يريدُ:- ممّا تقدّمَ بيانُهُ وأنَّهُ يجبُ عنْ ذلكَ أنْ يكونَ العدمُ والملكةُ هيَ الضديّةُ التي إليها ترتقي الأضدادُ.

الفصل الرابع: في أي وجه يُقابل المتساوي الكبير والصغير

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٧

وإنْ كانتْ أوائلُ الأضدادِ وأجناسُها مثلَ الواحدِ والكثرةِ، فإنَّ الواحدَ يُنسبُ إلى هذهِ، ولكنْ إذْ يُضادُّ واحدٌ لواحدٍ خليقٌ أنْ يسألَ أحدٌ مسألةً عويصةً: كيفَ يُقابلُ بالوضعِ الواحدُ والكثيرُ، والمساوي للكبيرِ والصغيرِ؟ فإنهُ إنْ كانتِ المقابلةُ بالوضعِ تُقالُ أبداً بهلْ، مثلَ: هلْ أبيضُ أو أسودُ، وهلْ أبيضُ أو لا أبيضُ؟ ولا نقولُ: هلْ إنسانٌ أو لا أبيضُ، إلا أنْ يكونَ بنوعِ العرضِ والطلبِ، مثلَ: هلِ القادمُ ملاونُ أو سقراطيسُ؟ فإنَّ هذا ليسَ بمضطرٍ في جنسٍ منَ الأجناسِ البتةَ، بلْ هذا أيضاً منْ ثَمَّ أتى، فإنَّ المقابلةَ بالوضعِ وجودُها لا يمكنُ أنْ يكونَ معاً، وهوَ يستعملُ ذلكَ ههنا أيضاً بقولهِ: هلِ القادمُ أحدهما؟ فإنهُ لوْ أمكنَ معاً لكانتِ المسألةُ أهلاً أنْ يُضحكَ بها، وإنْ كانتْ بهذا النوعِ أيضاً

فهيَ على حالٍ تقعُ تحتَ مقابلةِ الوضعِ في الواحدِ أو الكثيرِ، مثلَ: هلْ قدمَ كلاهما أو أحدهما؟

ترجمة حديثة: ويكفي أيضًا، إذا كانت المتضادات الأولى والعامة، مثل الواحد والكثرة، فإن ما سواها يُردّ إليها. وبما أن الواحد ضد للواحد، فقد يشك شخص ما في كيفية تقابل "الواحد" و"الكثير"، و"المساوي" لـ"الأكبر" و"الأصغر". ذلك أننا دائمًا ما نطرح السؤال بـ"هل" في حالات التقابل، فنقول مثلاً: هل هو أبيض أم أسود؟ أو هل هو أبيض أم ليس بأبيض؟ لكننا لا نقول: "هل هو إنسان أم أبيض؟"، إلا على سبيل الافتراض والاستفسار. فنقول مثلاً: هل جاء كليون أم سقراط؟ ولكن هذا ليس ضروريًا في أي جنس من الأجناس. وهذا الأمر ينشأ أيضًا من هناك؛ إذ إن المتقابلات وحدها هي التي لا يمكن أن توجد معًا في آن واحد. وهو ما يستخدمه هنا في قوله "أيهما جاء؟"، فلو أمكن مجيئهما معًا، لكان السؤال سخيفًا. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يندرج أيضًا تحت التقابل مع الواحد أو الكثير، فنقول مثلاً: هل جاء كلاهما أم أحدهما؟

التّفسيرُ:

قولهُ: "وإنْ كانتْ أوائلُ الأضدادِ وأجناسُها مثلَ الواحدِ والكثرةِ، فإنَّ الواحدَ يُنسبُ إلى هذهِ"، يريدُ:- وإنْ كانتْ أوائلُ المتضاداتِ وأجناسُها هيَ الواحدُ والكثرةُ، فمنْ قبلِ أنَّ الواحدَ مأخوذٌ في حدِّ المتضادةِ، ثمَّ قالَ: "ولكنْ إذْ يُضادُّ واحدٌ لواحدٍ فخليقٌ أنْ يسألَ أحدٌ مسألةً عويصةً: كيفَ يُقابلُ بالوضعِ الواحدُ والكثيرُ، والمساوي للكبيرِ والصغيرِ؟" يريدُ:- ولكنْ إنْ كانَ الواحدُ والكثيرُ منَ

المتضاداتِ، وكانَ قدْ قيلَ إنَّ الضدَّ ليسَ لهُ إلا ضدٌّ واحدٌ، وكانتِ الكثرةُ ليستْ بواحدٍ، وكذلكَ المساوي الذي هوَ أحدُ خواصِّ الواحدِ يقابلُهُ الكبيرُ والصغيرُ، فإذا كانَ المقابلُ والضدُّ في هذهِ ليسَ واحداً بلْ أكثرَ منْ واحدٍ، فكيفَ قيلَ إنَّ الواحدَ ضدُّ الواحدِ؟

ثمَّ أخذَ يُقررُ الاختلافَ الذي يكونَ بينَ المتقابلةِ منَ الذي يكونُ بينَ غيرِ المتقابلةِ فقالَ: "فإنهُ إنْ كانتِ المتقابلةُ بالوضعِ تُقالُ أبداً بهلْ، مثلَ: هلْ أبيضُ أو أسودُ، وهلْ أبيضُ أو لا أبيضُ"، يريدُ:- فإنهُ إنْ كانتِ الأمورُ التي توضعُ متقابلةً بالوضعِ هيَ التي يُسألُ عنها بحرفِ هلْ، مثلَ قولنا: هلْ هذا اللونُ أبيضُ أو أسودُ أو متوسطٌ بينهما؟ أو هلْ هذا اللونُ أبيضُ أو لا أبيضُ؟

ثمَّ قالَ: "ولا نقولُ هلْ إنسانٌ أو لا أبيضُ إلا أنْ يكونَ بنوعِ العرضِ"، يريدُ:- ولا يُسألُ بحرفِ هلْ في غيرِ المتقابلاتِ إلا أنْ يكونَ بنوعِ العرضِ، يريدُ:- إلا أنْ يعرضَ التقابلُ في هذا بالعرضِ، ثمَّ قالَ: "والطلبُ مثلَ: هلِ القادمُ بالاونُ أو سقراطيسُ؟ فإنَّ هذا ليسَ بمضطرٍ في جنسٍ منَ الأجناسِ البتةَ"، يريدُ:- والطلبُ الذي بالعرضِ هوَ مثلَ قولِ السائلِ: هلْ قدمَ فلانٌ أو فلانٌ؟ فإنهُ ليسَ بمضطرٍ أنْ يكونَ مثلُ هذا تقابلاً في جنسٍ منَ الأجناسِ البتةَ، ولا الاقتسامُ في جنسٍ منَ الأجناسِ البتةَ، لأنهُ يمكنُ أنْ يكونا هما يقدمانِ معاً.

ولما ذكرَ هذا أخذَ يذكرُ العلةَ التي منْ قبلها طلبَ الناسُ مثلَ هذا الطلبِ فقالَ: "بلْ هذا منْ ثَمَّ أتى"، يريدُ:- لكنْ منْ يطلبُ مثلَ هذا الطلبِ فإنما أُتِيَ منْ قبلِ أنَّ سائلَ هذا السؤالِ يعتقدُ أنهما لا يقدمانِ معاً، فهو يسالُ ويعرفُ أنَّ أحدهما سيقدمُ، فلذلكَ هما متقابلانِ بالعرضِ، أيْ لأنهُ عرضَ لهما ذلكَ منْ

قبلِ السائلِ، أيْ لأنَّ السائلَ يعلمُ أنهما لا يقدمانِ معاً، أو يكونُ عندهُ أنَّ أحدهما هوَ القادمُ.

وأهلُ النحوِ في لساننا يفرقونَ في هذا المعنى بينَ حرفِ أمْ وبينَ حرفِ أوْ، فعندهمْ أنهُ إذا قالَ قائلٌ: أزيدٌ عندكَ أمْ عمروٌ؟ إنهُ ليسَ عندهُ أنَّ أحدهما عندهُ على غيرِ تحصيلٍ، وإذا قالَ: أزيدٌ عندكَ أو عمروٌ؟ فقدْ علمَ أنَّ عندهُ أحدهما لكنْ لا يدري منْ هوَ منهما، والأولى أنْ يُعتقدَ أنهُ لا فرقَ في هذا بينَ أمْ وأوِ، لأنهُ متى لمْ يُعتقدْ أنَّ أحدهما عندهُ لمْ يكنْ فيهِ قوةُ التقابلِ ولا بالعرضِ، لأنهُ يحتملُ ألا يكونَ عندهُ ولا واحدٌ منهما، ويحتملُ أنْ يكونا عندهُ معاً.

ثمَّ أتى بالسببِ الذي منْ قبلهِ كانَ الطلبُ في المتقابلاتِ فقالَ: "فإنَّ المقابلةَ بالوضعِ وجودُها لا يمكنُ أنْ يكونَ معاً"، يريدُ:- وإنما كانَ حرفُ هلْ يُقرنُ أبداً بالمتقابلةِ؛ لأنَّ المتقابلةَ لا يمكنُ أنْ تكونَ معاً.

ثمَّ أخذَ يستشهدُ على أنَّ الذي يسألُ هذا السؤالَ ففي نفسهِ أنهما لا يقدمانِ معاً فقالَ: "وهوَ يستعملُ ذلكَ أيضاً ههنا بقولهِ: هلِ القادمُ أحدهما"، يريدُ:- وقدرُ سؤالِ هذا السائلِ هوَ مثلُ سؤالِ منْ سألَ: هلِ القادمُ أحدهما؟ وإنما قالَ ذلكَ لأنهُ إنْ لمْ يكنْ قدَّرَ هذا السؤالَ قدرَ السؤالِ الآخرِ لكانَ سؤالهُ باطلاً.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانتْ بهذا النوعِ أيضاً فهيَ على حالٍ تقعُ تحتَ مقابلةِ الوضعِ في الواحدِ والكثيرِ مثلَ: هلْ قدمَ أحدهما أو كلاهما"، يريدُ:- وإذا تبينَ أنَّ مثلَ هذا الطلبِ، أعني هلْ قدمَ زيدٌ أو عمروٌ، هوَ مثلُ منْ طلبَ: هلْ قامَ أحدهما؟ فبيّنَ أنَّ هذا الطلبَ هوَ داخلٌ وراجعٌ إلى الطلبِ الذي يكونُ في المتقابلةِ، مثلَ الطلبِ الذي يكونُ في المقابلةِ التي بينَ الكثيرِ والقليلِ، وإنما أرادَ بهذا كلهِ أنَّ

كلَّ طلبٍ بهلْ يكونُ في المتقابلاتِ كانَ داخلًا تحت المقابلةِ التي بينَ الواحدِ والكثيرِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٨

فإِنْ كانَ أبداً في المقابلةِ بالوضعِ طلبُ (هلْ)، وكانَ يقالُ: (هلْ أكبرُ أوْ أصغرُ أوْ مساوٍ؟) فما الذي يقابلهُ بالوضعِ للمساوِي في هذهِ؟ فإِنهُ ليسَ بضدٍّ، لا لأحدِهما فقطْ ولا لكليهما، فإِنهُ سيكونُ أكبرَ منَ الأصغرِ، وأيضاً المساوِي ضدُّ اللامساوِي، فإِذاً سيكونُ إِما لكثرةٍ وإِما لوحدةٍ، وإِنْ كانَ اللامساوِي يدلُّ على هُوَ هُوَ لكليهِما، فسيكونُ مقابلاً بالوضعِ لكليهِما.

ترجمة حديثة: فإذا كان السؤال بـ"هل" يقع دائمًا في المتقابلات، ونحن نقول: "هل هو أكبر أم أصغر أم مساوٍ؟"، فما هو نوع تقابل "المساوي" مع هذين (الأكبر والأصغر)؟ فالمساوي ليس ضدًا لأحدهما فقط ولا لكليهما. فلماذا يكون ضدًا للأكبر أكثر من الأصغر؟ علاوة على ذلك، "اللامساوي" هو الضد لـ"المساوي"، وبالتالي سيكون (الضد) في أشياء أكثر من واحد (أي الأكبر والأصغر). فإذا كان "اللامساوي" يدل على كليهما معًا، فسيكون حينئذٍ متقابلاً مع كليهما.

التّفْسِيرُ:

لما بيّنَ أنَّ الطلبَ بـ (هلْ) إِنما يكونُ في الأمورِ المتقابلةِ التي هيَ الموجبةُ والسالبةُ والأضدادُ والملكةُ والعدمُ والمضافانِ، يطلبُ بأيِّ نوعٍ منْ أنواعِ التقابلِ

يقابلُ المساوِي الكبيرَ والصغيرَ، إذْ كانَ يستعملُ فيها حرفَ (هلْ)؛ فقالَ: "فإنْ كانَ أبداً في مقابلةِ الوضعِ طلبُ (هلْ)، وكانَ يقالُ: هلْ أكبرُ أوْ أصغرُ أوْ مساوٍ، فما الذي يقابلُ بالوضعِ للمساوِي في هذهِ؟" يريدُ:- فإنْ كانَ الطلبُ بـ (هلْ) إنما يكونُ في الأصنافِ الأربعةِ، وكثيراً ما نطلبُ في الأعظامِ: (هلْ أكبرُ أوْ أصغرُ أوْ مساوٍ؟) فبأيِّ جهةٍ يقابلُ المساوِي للأكبرِ والأصغرِ منَ التقابلاتِ الأربعةِ؟ ثمَّ قالَ: "فإنهُ ليسَ بضدٍّ لا لأحدِهما ولا لكليهِما، فإنهُ سيكونُ أكبرَ منَ الأصغرِ" يريدُ:- فإنهُ إنْ كانَ ضداً، فإما أنْ يكونَ ضداً لأحدِهما أوْ لكليهِما، ومحالٌ أنْ يكونَ ضداً لأحدِهما كأنكَ قلتَ للأصغرِ، فإنهُ يوجدُ أكبرُ منْ أصغرَ وأصغرُ منْ أكبرَ. ثمَّ قالَ: "وأيضاً المساوِي ضدُّ اللامساوِي، فإذاً سيكونُ إما لكثرةٍ وإما لوحدةٍ" يريدُ:- وإذا قلنا إنَّ المساوِي ضدٌّ لِلا مساوٍ، فإما أنْ يكونَ قولُنا (لا مساوٍ) يدلُّ على طبيعةٍ واحدةٍ أوْ على كثرةٍ. ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ لا مساوٍ يدلُّ على هُوَ هُوَ لكليهِما فستكونُ مقابلةً بالوضعِ لكليهِما" يريدُ:- فإنْ كانَ قولُنا (لا مساوٍ) يدلُّ على طبيعةٍ واحدةٍ تقابلُ بالطبعِ المساوِي، فسيلزمُ أنْ يكونَ ما ليسَ هوَ لا مساوٍ مساوياً، وذلكَ كذبٌ. وأيضاً إنَّ قولَنا إنَّ المساوِي ضدٌّ لِلا مساوٍ، كأمرٍ أكبرَ منَ الأصغرِ وأصغرَ منَ الأكبرِ بلْ لا مساوٍ، فقدْ يلزمُ أنْ يكونَ أيضاً المساوِي ضدّاً لواحدٍ مما يصدقُ عليه لا مساوٍ أوْ لكليهِما، ومحالٌ أنْ يكونَ لواحدٍ منهما، ومحالٌ أنْ يكونَ لكليهِما؛ لأنَّ الضدَّ ضدٌّ لواحدٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٩

ومسألةُ العويصِ تعدّى الذينَ يقولونَ إنَّ اللامساوِي وحدَهُ بيّنٌ، ولكنْ يعرضُ أنْ يكونَ ضدَّ واحدٍ لاثنينِ، وذلكَ لا يمكنُ. وأيضاً أمّا المساوِي فإنهُ

يُرى فيما بينَ الكبيرِ والصغيرِ، وأمّا الضديةُ فلا تُرى فيما بينَ، ولا يمكنُ ذلكَ منَ الحدِّ أيضاً، فإنها لا تكونُ تامةً إنْ كانتْ فيما بينَ شيءٍ بلْ لها هيَ أبداً شيءٌ فيما بينَ، فقدْ بقيَ أنْ تقابلَ بالوضعِ كالسالبةِ أوْ كالعدمِ، ولكنْ لا يمكنُ لأحدهما، فإنها ليستْ سلباً للكبيرِ أكثرَ مما هيَ للصغيرِ، فإذنْ هيَ لكليهما سالبةٌ عدميةٌ، ولذلكَ يقالُ (الهلُ) في كليهما ولا يقالُ في أحدهما، مثلُ: هلْ أكبرُ أوْ مساوٍ؟ أوْ هلْ مساوٍ أوْ أصغرُ؟ فإذنْ هيَ ثلاثةٌ. وأمّا العدمُ فباضطرارٍ فإنهُ ليسَ كلُّ ما لمْ يكنْ أكبرَ أوْ أصغرَ هوَ مساوٍ، بلْ في التي تكونُ تلكَ، فإنَّ المساوِي هوَ الذي ليسَ هوَ لا كبيراً ولا صغيراً وفي طبعهِ أنْ يكونَ كبيراً أوْ صغيراً، ويقابلهُما جميعاً بالوضعِ ولكنْ لا اسمَ لهُ؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ وليسَ القابلُ واحداً بلْ أكثرَ، الذي هوَ لا أبيضَ ولا أسودَ، ولا هذا هوَ واحدٌ بلْ محدودٌ بنوعٍ ما الذي يقالُ عليه هذهِ السالبةُ بنوعٍ عدميٍّ، فإنهُ مضطرٌّ أنْ يكونَ إما أغبرَ اللونِ وإما آخرَ خلِيَّ هذا، فإذاً لا يصحُّ قولُ الذينَ يظنونَ أنَّ أقاويلَ جميعِ الأشياءِ متشابهةٌ، فإذاً سيكونُ بينَ اليدِ ولباسِ اليدِ الذي ليسَ هوَ لا لباساً ولا يداً، إذْ كانَ الذي ليسَ بخيرٍ ولا شرٍّ أيضاً فيما بينَ الخيرِ والشرِّ، فإنهُ شيءٌ متوسطٌ فيما بينَ جميعِ الأشياءِ، وليسَ يعرضُ أنْ يكونَ ذلكَ باضطرارٍ، فإما السالبةُ المجتمعةُ التي تقابلُ بالوضعِ فهيَ شيءٌ متوسطٌ ولها طبعٌ أنْ تكونَ بعدَ ما، وأمّا بعضُها فليسَ لها اختلافُ التي سوالبُها المجتمعةُ في جنسٍ واحدٍ، فإذنْ الموضوعُ ليسَ بواحدٍ.

ترجمة حديثة: وهذا الشك يدعم أولئك الذين يقولون إن "اللامساوي" هو ازدواجية. ولكن يلزم عن ذلك أن يكون شيء واحد ضدًا لشيئين، وهذا مستحيل. وكذلك، يُنظر إلى "المساوي" على أنه وسط بين "الأكبر" و"الأصغر". أما التضاد، فلا يُرى له وسط، ولا هو ممكن بحسب التعريف، وإلا لما كان

(تضادًا) تامًا لو كان له وسط، بل دائمًا ما يكون هناك شيء إضافي له وسط. إذن، يبقى أن يكون التقابل إما عن طريق السلب أو عن طريق العدم فليس من الممكن أن يكون تقابلًا مع أحدهما فقط (فلماذا يكون مع الأكبر أكثر من الأصغر؟)، إذن هو سلبٌ عدميٌّ لهما كليهما. ولهذا يُطرح السؤال بـ"هل" عنهما كليهما، لا عن أحدهما فقط، فنقول: هل هو أكبر أم مساوٍ؟ أو هل هو مساوٍ أم أصغر؟ ولكن السؤال دائمًا يشمل ثلاثة (أطراف). ولكن العدم ليس ضروريًا، فليس كل ما ليس بأكبر أو أصغر هو مساوٍ، بل (يكون كذلك) فقط في الأشياء التي من طبيعتها أن تقبل تلك الصفات.

فالمساوي إذن هو ما ليس بأكبر ولا بأصغر، ولكنه قابل بطبيعته لأن يكون أكبر أو أصغر. وهو متقابل مع كليهما بوصفه سلبًا عدميًّا، ولهذا السبب هو وسط أيضًا. والشيء الذي ليس بخير ولا بشرير يتقابل مع كليهما، لكنه بلا اسم، لأن ما ينفيه متعدد وليس قابلاً لوحدة (الاسم). لكن الأمر أوضح في الشيء الذي ليس بأبيض ولا بأسود، ومع ذلك، فإن هذا لا يُقال عنه كشيء واحد، بل هناك ألوان محددة بطريقة ما، يُقال هذا السلب العدمي عنها، فمن الضروري أن يكون الشيء إما أسمر أو أشقر أو أي شيء آخر محدد من هذا القبيل.

لذلك، فإن من يعتقدون أن هذا المبدأ ينطبق على كل شيء ليسوا على صواب في انتقادهم، كما لو أن هناك متوسطًا بين الحذاء واليد، وهو ما ليس بحذاء ولا بيد؛ وكذلك (يزعمون) أن ما ليس بخير ولا بشرير هو متوسط للخير والشر، وكأن لكل شيء متوسطًا. ولكن ليس من الضروري أن يحدث هذا، فهذا السلب إنما يكون بين المتقابلات التي بينها بطبيعتها وسط ومسافة ما. أما تلك الأشياء الأخرى فلا مسافة بينها، لأنها تنتمي إلى جنس آخر، وبالتالي فإن ما يخضع للنفي ليس واحدًا.

التّفسيرُ

قولُه: "ومسألةُ العويصِ تعدَّى الذينَ يقولونَ إنَّ لا مساوٍ وحدَه بيّنَ"؛ وكذا وقعَ، وإنْ لمْ يكنْ خطأً فمعناهُ أنَّ الذينَ يقولونَ لا مساوٍ يدلُّ على معنىً واحدٍ، وهوَ بينَ قولِنا مساوٍ وليسَ بمساوٍ، يلحقُهم أيضاً هذا الشكُّ، وهوَ أنْ يكونَ بينَ الإيجابِ والسلبِ متوسطٌ. ثمَّ قالَ: "وأيضاً أمّا المساوي فإنهُ يُرى فيما بينَ الكبيرِ والصغيرِ، وأمّا الضديةُ فلا تُرى فيما بينَ" يريدُ: وأيضاً فإنَّ المساوي يظهرُ منْ أمرِه أنهُ متوسطٌ بينَ الكبيرِ والصغيرِ، وليسَ واحدٌ منَ الضدّينِ متوسطاً بينَ طرفينِ. ثمَّ قالَ: "ولا يمكنُ ذلكَ منَ الحدِّ أيضاً، فإنها لا تكونُ تامةً إنْ كانتْ فيما بينَ شيءٍ بلْ لها أبداً شيءٌ فيما بينَ"؛ يريدُ: ولا يمكنُ أيضاً منْ حدِّ المتضادَّينِ، أعني اللذينِ قيلَ فيهما إنهما اللذانِ البعدُ بينهما في الغايةِ، وهوَ التامُّ، أنْ يكونَ المساوي ضداً للكبيرِ والصغيرِ، وذلكَ أنَّ ما هوَ ضدٌّ فليسَ هوَ متوسطاً بينَ ضدّينِ، بلِ الضدانِ هما اللذانِ بينهما متوسطٌ، ومنْ هنا يظهرُ أنهُ ليسَ الكبيرُ ضداً للصغيرِ، ولا المساوي وسطاً بينهما كما لمدّعٍ أنْ يدعيَ ذلكَ، فإنَّ الكبيرَ والصغيرَ ليسَ تباعدُهما تامّاً، إذْ قدْ يوجدُ ما هوَ أكبرُ منَ الكبيرِ وأصغرُ منَ الصغيرِ.

ثمَّ قالَ: "فقدْ بقيَ أنْ تقابلَ بالوضعِ كالسالبةِ أوْ كالعدمِ"؛ يريدُ: وإذا بطلَ أنْ يكونَ المساوي يقابلُ الكبيرَ والصغيرَ منْ جهةِ ما هوَ ضدٌّ لهما، فقدْ بقيَ أنْ يقابلَهما إمّا على جهةِ السلبِ والإيجابِ، وإمّا على جهةِ العدمِ والملكةِ، أيْ يكونَ لا مساوٍ سلبَ المساوي.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ لا يمكنُ لأحدِهما، فإنها ليستْ سلباً للكبيرِ أكثرَ ممّا هيَ للصغيرِ"؛ يريدُ: ولكنْ لا يمكنُ أنْ يكونَ المساوي مقابلاً لأحدِهما على جهةِ

السلبِ، فإنهُ ليسَ يقابلُ للكبيرِ على جهةِ السلبِ أكثرَ ممّا يقابلُ للصغيرِ، وإنما قالَ ذلكَ لأنهُ لوْ كانَ سلباً لكانَ سلباً للواحدِ فقطْ، إذْ كانَ ليسَ يمكنُ أنْ يوجدَ سلبٌ واحدٌ لشيئينِ بخلافِ العدمِ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً هيَ لكليهما سالبةٌ عدميةٌ"، يريدُ: وإذْ لمْ يكنْ لا مساوى يقابلُ المساوي الكبيرَ والصغيرَ على جهةِ السلبِ، فقدْ يجبُ أنْ يقابلَهما على جهةِ العدمِ، أعني أنْ يكونَ لا مساوى يدلُّ على عدمِ المساوي. ولما قالَ إنهُ لكليهما سالبةٌ عدميةٌ، أعني ما يدلُّ عليه قولُنا لا مساوى، أخذَ يبينُ الجهةَ التي منها يظهرُ أنها ليستْ عدميةً لأحدهما، فقالَ: "ولذلكَ يقالُ هلْ في كليهما ولا يقالُ في أحدِهما مثلُ هلْ أكبرُ أوْ مساوٍ أوْ هلْ مساوٍ أوْ أصغرُ"، يريدُ: وإنما لمْ يكنْ لا المساوي الدالُّ على أحدِهما، أعني الكبيرَ أوْ الصغيرَ، مقابلاً للمساوي لأنهُ لا يطلبُ أحدٌ هلْ كذا أكبرُ أوْ مساوٍ فقطْ، أوْ هلْ هذا مساوٍ أوْ أصغرُ. وقولُه: "فإذاً هيَ ثلاثةٌ"، يعني أنَّ الطلبَ بهلْ إنما يكونُ في هذا في ثلاثةٍ، أعني هلْ أكبرُ أوْ مساوٍ أوْ أصغرُ.

ثمَّ قالَ: "وأمّا العدمُ فباضطرارٍ"، يريدُ: وأمّا مقابلةُ المساوي للكبيرِ والصغيرِ على جهةِ ما يقابلُ العدمُ الملكةَ، فذلكَ شيءٌ لازمٌ باضطرارٍ لا على جهةِ السلبِ والإيجابِ.

ثمَّ أتى بالعلةِ في ذلكَ فقالَ: "فإنهُ ليسَ كلُّ ما لمْ يكنْ أكبرَ أوْ أصغرَ هوَ مساوٍ، بلْ في التي تكونُ تلكَ"، يريدُ: وإنما لمْ يكنْ لا مساوٍ سلبَ المساوي لأنهُ ليسَ كلُّ ما لمْ يكنْ أصغرَ أوْ أكبرَ هوَ مساوٍ، مثالُ ذلكَ أنَّ اللونَ يصدقُ عليه أنهُ ليسَ بأكبرَ ولا أصغرَ، وليسَ يصدقُ عليه أنهُ مساوٍ، بلْ إنما يوجدُ المساوي في الطبيعةِ التي يوجدُ فيها الأكبرُ والأصغرُ، ولذلكَ يدلُّ على لا أكبرَ ولا أصغرَ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ المساوي هوَ الذي ليسَ بأكبرَ ولا أصغرَ وفي طبعِهِ أنْ يكونَ كبيراً أوْ صغيراً"؛ يريدُ: وإنما كانَ قولُنا لا مساوٍ ليسَ بسلبِ قولِنا مساوٍ، لأنَّ قولَنا مساوٍ ولا مساوٍ إنما يقتسمانِ الصدقَ والكذبَ على طبيعةٍ محدودةٍ، وهيَ التي تقبلُ الأكبرَ والأصغرَ لا على جميعِ الموجوداتِ كالحالِ في الإيجابِ والسلبِ، ولذلكَ لا يقتسمُ الكذبَ والصدقَ قولُنا مساوٍ أوْ لا مساوٍ على اللونِ بلْ على طبعٍ محدودٍ وهوَ الكمُّ، وهذا هوَ الفرقُ على ما تقدَّمَ في غيرِ ما موضعٍ بينَ المتقابلينِ على جهةِ العدمِ والملكةِ وعلى جهةِ الإيجابِ والسلبِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ لا اسمَ لهُ، لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ"؛ يريدُ: ولكنْ لا مساوى منْ حيثُ يدلُّ على الأكبرِ والأصغرِ فليسَ لهُ اسمٌ يدلُّ منهُ على معنىً محصلٍ، فإنَّ الأكبرَ يقالُ فيهِ إنهُ أكبرُ بالإضافةِ إلى أشياءَ كثيرةٍ، وكذلكَ الأصغرُ، حتى إنَّ ذلكَ يمرُّ إلى غيرِ تناهٍ، فوجبَ منْ ذلكَ أنْ يكونَ عدمُها الرافعُ لها يقالُ على معانٍ غيرِ متناهيةٍ، فلهذا لمْ يوضعْ لهُ اسمٌ محصلٌ.

ولما كانتِ العلةُ في ذلكَ أنَّ السوالبَ العدميةَ التي تسلبُ الأطرافَ المتقابلةَ ليسَ لما تدلُّ عليه طبيعةٌ واحدةٌ، مثلُ قولِنا لا أكبرَ ولا أصغرَ، وقولِنا لا أبيضَ ولا أسودَ، أعني أنْ يوضعَ لهما اسمانِ، أخذَ يعرّفُ ذلكَ فقالَ: "وليسَ القابلُ واحداً بلْ أكثرَ الذي هوَ لا أبيضُ ولا أسودُ". يريدُ:- والّذي يدلُّ عليه هذانِ السلبانِ العدميانِ (لا أبيضُ لا أسودُ) ليسَ طبيعةً واحدةً، كما أنَّ الذي يدلُّ عليه قولنا: (لا أكبرُ ولا أصغرُ) ليسَ طبيعةً واحدةً.

ثمَّ قالَ: "ولا هوَ واحدٌ بلْ محدودٌ بنوعٍ ما". يريدُ:- أنَّ ما يدلُّ عليه قولنا: (لا أبيضُ ولا أسودُ) ليسَ هوَ معنىً واحداً، ولكنَّهُ معانٍ كثيرةٌ محدودةٌ وهيَ الألوانُ المتوسطةُ التي بينَ الأبيضِ والأسودِ.

وقولهُ: "الذي يقالُ عليه هذهِ السالبةُ بنوعٍ عدميٍّ"، أشارَ بهِ إلى القائلينَ: (لا أبيضُ ولا أسودُ)، وإنَّما سمّاها عدميةً لأنَّها ليستْ سوالبَ مطلقةً إذ كانتْ تدلُّ على طبيعةٍ موجودةٍ ومحدودةٍ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ مضطرٌّ أنْ يكونَ إمّا أغبرَ أو أخضرَ أو شيئاً آخرَ خلّيَ هذهِ". يريدُ:- فإنَّهُ مضطرٌّ أنْ يكونَ ما يدلُّ عليه قولنا: (لا أبيضُ ولا أسودُ) هوَ اللونَ الأغبرَ أو الأخضرَ أو شيئاً آخرَ ما عدا هذهِ الألوانَ من الألوانِ المتوسطةِ بينَ الأبيضِ والأسودِ.

ثمَّ قالَ: "فإذنْ لا يصحُّ قولُ الذينَ يظنونَ أنَّ أقاويلَ جميعِ الأشياءِ متشابهةٌ". يريدُ:- فإذنْ لا يصحُّ قولُ الذينَ يزعمونَ أنَّ هذهِ السوالبَ العدميةَ والمطلقةَ هيَ سواءٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذنْ سيكونُ بينَ لباسِ اليدِ واليدِ الذي ليسَ هوَ لباساً ولا يداً". يريدُ:- فإنَّهُ لو كانَ سلبُ كلِّ شيئينِ متغايرينِ مثلَ سلبِ المتقابلينِ عن المتوسطةِ بينهما، لكانَ بينَ قولنا: (لباسُ اليدِ واليدِ) ما هوَ لا لباسُ يدٍ ولا يدٌ، ومحالٌ أنْ يكونَ ذلكَ كذلكَ، فإنَّهُ ليسَ متوسطٌ بينَ اليدِ ولباسِ اليدِ، ولا بينَ الرَّجلِ واليدِ، ولا بينَ الحمارِ والفرسِ، مثلَ ما بينَ الخيرِ والشرِّ، أيْ رجلٌ لا خيرٌ ولا شرٌّ. وأمّا السالبتانِ اللتانِ تدلانِ على طبيعةٍ، اللتينِ تسلبانِ على جهةِ العدمِ الأطرافَ المتقابلةَ التي هيَ في جنسٍ واحدٍ، فإنَّها تدلُّ على طبائعَ متوسطةٍ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "أما السالبةُ المجتمعةُ التي تقابلُ بالوضعِ فهيَ شيءٌ متوسطٌ". يريدُ:- أنَّ السالبتينِ المجتمعتينِ من سلبِ الطرفينِ المتقابلينِ هما اللذانِ يدلانِ على شيءٍ متوسطٍ، أعني على طبيعةٍ ثالثةٍ.

وقولهُ: "ولها طبعٌ أنْ تكونَ بعدَ ما". يريدُ:- ولهذا المتوسطِ طبعٌ هوَ بهِ ذو بعدٍ محدودٍ من الطرفينِ على نحوِ ما تقتضيهِ طبيعةُ المتوسطاتِ.

ثمَّ قالَ: "وأمّا بعضُها فليسَ لها اختلافٌ التي سوالبُها المجتمعةُ في جنسٍ واحدٍ". يريدُ:- وأمّا بعضُ الأشياءِ المسلوبةِ بعضُها عن بعضٍ فليسَ لها هذهِ الطبيعةُ التي توجدُ بينَ المتقابلاتِ، أعني التي في جنسٍ واحدٍ من أنَّ سلبنا الطرفينِ فيها يصدقُ على المتوسطةِ.

الفصل الخامس: في أي وجه يُعارَض الواحد بالكثرة

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٠

وخليقٌ أنْ يسألَ أحدٌ مثلَ هذهِ المسألةِ العويصةِ في الواحدِ أيضاً والكثرةِ؛ فإنَّهُ إنْ كانتِ الكثرةُ تقابلُ الواحدَ بالوضعِ بنوعٍ مبسوطٍ يعرضُ للواحدِ أشياءُ لا تمكنُ، فإنَّهُ سيكونُ الواحدُ قليلاً أو قلةً، لأنَّ الكثيرَ يقابلُ بالوضعِ القليلَ أيضاً، وأيضاً يكونُ الاثنينِ كثيراً إذ كانَ الضعفُ هوَ من كثيرِ التضاعيفِ ويقالُ اثنينِ أيضاً. فإذنِ الواحدُ قليلٌ، فإنْ لم يكنْ كذلكَ فإلى أيِّ شيءٍ يضافُ الاثنينِ فيكونُ كثيراً إنْ لم يضفْ إلى الواحدِ أو إلى القليلِ؟ فإنَّهُ ليسَ شيءٌ أقلَّ. وأيضاً إنْ كانَ كما أنَّ في الطولِ الطويلَ والقصيرَ، كذلكَ في الكثرةِ الكثيرَ والقليلَ، فإذا ما كانَ كثيراً فهو كثرةٌ، والكثرةُ كثيرٌ، إلّا أنْ يكونَ مخالفاً خلافاً ما في متصلٍ سهلِ التحديدِ، فسيكونُ القليلُ كثرةً ما، فإذنِ الواحدُ كثرةٌ ما إنْ كانَ

قليلاً أيضاً، وكذلكَ مضطرٌّ أنْ يكونَ الاثنينِ كثرةً، ولكنْ خليقٌ أنْ يكونَ بعضُ الكثرةِ يقالُ والكثرةُ أيضاً، ولكنْ لأنَّهُ مختلفٌ، مثلَ الماءِ كثيرٌ لا كثرةٌ بلْ كالتي لا تتجزأ في هذه، فإنَّ هذهِ تقالُ بنوعٍ واحدٍ إنْ كانتْ كثرةً لها بعضٌ وأبعاضُهُ كالعددِ، وتقابلُ بالوضعِ للواحدِ فقطْ. وكذلكَ يقالُ للواحدِ كثرةٌ كقولِ القائلِ: (واحدٌ وواحدٌ أبداً)، (أبيضُ وأبيضُ)، والمكولةُ بالإضافةِ إلى الكيلِ والمكولِ واحدٌ، وإنَّ كلَّ واحدٍ مكولٌ لواحدٍ. وكما أنَّ المقابلَ بالوضعِ الواحدُ لا القليلُ، كذلكَ الاثنينِ كثرةٌ أيضاً، وأمّا بأنَّهُ كثرةٌ لها زيادةٌ إمّا إلى شيءٍ وإمّا بنوعٍ مبسوطٍ فليستْ كذلكَ، بلِ الاثنينِ قليلةٌ بنوعٍ مبسوطٍ أولَ لأنَّها كثرةٌ أولى لها بعضٌ، ولهذهِ العلةِ أيضاً لم يصبْ أنكساغورسُ في قولهِ: (إنَّ جميعَ الأشياءِ كانتْ معاً غيرَ متناهيةٍ في الكثرةِ والصغرِ)، وأيضاً فكانَ ينبغي أنْ يقولَ بدلَ والصغرِ القلةَ، فإنَّها ليستْ متناهيةً في القلةِ لا للواحدِ كما قالَ بعضُ الناسِ بلْ لمكانِ الاثنينِ.

ترجمة حديثة: وبالمثل، قد يشكّ أحدٌ في مسألة [العلاقة بين] الواحد والكثير. فإنه إذا قوبل الكثير بالواحد على نحو مطلق، لنتجت عن ذلك بعض المحالات. إذ سيكون الواحد حينئذٍ قليلاً أو أشياء قليلة. [وهذا محال] لأن الكثير يقابل القليل. علاوة على ذلك، الاثنان هما "كثير" (ما دام "المزدوج" هو "مضاعَف")، أما "الضِعف" فهو [ما يرتبط] بالاثنين. ولهذا، فإن الواحد نفسه سيكون "قليلاً". فبالقياس إلى أي شيء، حقًا، يمكن أن يُقال عن الاثنين إنهما "كثير" إن لم يكن بالقياس إلى الواحد و"القليل"؟ فليس ثمة ما هو أقل من ذلك.

علاوة على ذلك، إذا كان الأمر في الكثرة كما هو في الطول، حيث يوجد الطويل والقصير، فكذلك في الكثرة يوجد "الكثير" و"القليل" وكل ما هو "كثير" هو أيضاً "كثيرون"، والعكس بالعكس. فما لم يكن هناك فرق في المتصل الذي يسهل تحديد نهايته، فإن ما هو "قليل" سيكون هو نفسه نوعاً من الكثرة. وعليه، فإن الواحد نفسه سيكون نوعاً من الكثرة، ما دام هو أيضاً "قليل". وهذا صحيح إن كان الاثنان "كثيراً".

ولكن ربما يُقال "الكثير" بمعنى، و"الكثير" بمعنى آخر مختلف؛ كما نقول "ماء كثير" ولكن لا نقول "مياه كثيرة" بنفس المعنى]. بل يُقال هذا [التمييز] في كل ما هو قابل للقسمة.

فبأحد المعاني، يُقال "الكثير" إذا كانت كثرةً ما تمثل زيادة، إما في ذاتها أو بالنسبة إلى شيء آخر؛ ويُقال "القليل" إذا كانت كثرةً ما تمثل نقصاناً.

وبمعنى آخر، [يُقال الكثير] كما هو الحال في العدد، الذي يُقابل الواحد فقط. وبهذا المعنى نقول "واحد" أو "كثير"، كما لو قال أحدهم "واحد" و"آحاد"، أو "أبيض" و"بِيض"، أو "مقيس" بالنسبة إلى "مقياس". وهكذا يُقال عن المضاعفات. فالعدد هو "كثير" لأنه مؤلف من آحاد، ولأن كل واحد [من أعداده] قابل للقياس، وهو يقابل الواحد لا القليل.

بهذا المعنى، يكون الاثنان "كثيراً"؛ ولكنهما ليسا "كثيراً" بمعنى الكثرة التي هي زيادة على شيء ما أو في ذاتها، بل هما أول [مراتب الكثرة]. أما بالمعنى المطلق، فإن الاثنين "قليل"، لأنهما أول كثرة فيها نقصان. ولهذا، لم يكن أَنَكْسَاغُورَاس على صواب حين قال إن الأشياء كانت معاً لا متناهية في الكثرة والصغر، إذ كان يجب عليه أن يقول "وقلةً" بدلاً من "صغراً". فالكثرة ليست

لا متناهية [في جهة النقصان]، لأن "القليل" لا يتحدد بالواحد، كما يقول البعض، بل بالاثنين.

التّفسيرُ

لما ذكرَ الشكوكَ التي تعرضُ في مقابلةِ المساوي للكبيرِ والصغيرِ ووضعَها متقابلاتٍ بنوعِ التضادِ وبينَ بأيّ نوعٍ من أنواعِ المتقابلاتِ الأربعِ يتقابلانِ وهما الملكةُ والعدمُ أخذَ يفحصُ أيضاً بأيّ نوعٍ من أنواعِ المتقابلاتِ تقابلُ الواحدِ والكثرةِ، فقالَ: "وخليقٌ أن يسألَ أحدٌ مثلَ هذه المسألةِ العويصةِ في الواحدِ والكثرةِ"؛ يريدُ:- وخليقٌ أن يسألَ أحدٌ مثلَ هذه المسألةِ التي ذكرنا في المساوي ولا مساوى في الواحدِ والكثرةِ أعني هل هما متقابلانِ بنوعِ التضادِ أو بنوعٍ آخرَ من أنواعِ المتقابلاتِ. ثم قالَ: "فإنه إن كانتِ الكثرةُ تقابلُ الواحدَ بالوضعِ بنوعٍ مبسوطٍ يعرضُ للواحدِ أشياءُ كثيرةٌ لا تمكنُ"؛ يريدُ:- فإنه إن كانَ الواحدُ يقابلُ الكثيرَ بإطلاقٍ على طريقِ التضادِ فإنه يعرضُ أشياءُ كثيرةٌ مستحيلةٌ. ثم أخذَ يذكرُ تلك المحالاتِ، فقالَ: "فإنه سيكونُ الواحدُ قليلاً أو قلةً لأنَّ الكثيرةَ يقابلُ بالوضعِ القليلةَ أيضاً"؛ يريدُ:- أنه إن وضعَ الواحدَ يضادُ الكثرةَ بالشيءِ الذي هو ضدُ الكثرةِ وهو القلةُ فإنه سيعرضُ أن يكونَ الواحدُ قليلاً.

ثم أخذَ يقررُ قولاً يلزمُ منه أن يكونَ الواحدُ كثرةً والشكَّ في ذلك فقالَ: "وأيضاً يكونُ الاثنينِ كثيراً إذ كانَ الضعفُ من كثيرِ التضاعيفِ ويقالُ اثنينِ أيضاً"؛ يريدُ:- وأيضاً فإنَّ الاثنينِ هو كثيرٌ لأنَّ الاثنينِ ضعفٌ والضعفَ هو كثرةٌ تقالُ بالإضافةِ إلى القلةِ كما يقالُ الكثيرُ الأضعافِ بالإضافةِ إلى القليلِ الأضعافِ.

ثم أتى بالنتيجةِ اللازمةِ عن هذا القولِ فقالَ: "فإذا الواحدُ قليلٌ"؛ يريدُ:- أنه إذا كانَ الاثنانِ ضعفاً والضعفُ كثرةً بالإضافةِ إلى ما هو له ضعفٌ فالذي الاثنانِ ضعفٌ له وهو الواحدُ هو قليلٌ.

ثم قالَ: "فإن لم يكن كذلك فإلى أيّ شيءٍ يضافُ الاثنينِ فيكونُ كثيراً إن لم يضف إلى الواحدِ أو إلى القليلِ فإنه ليس شيءٌ أقلَّ"؛ يريدُ:- فإنه إن لم يكنِ الواحدُ قليلاً فإلى أيّ شيءٍ يضافُ الاثنينِ إذا قيلَ فيهما أنهما كثيرٌ وأنَّ كلَّ كثرةٍ تقالُ إلى القليلِ إن لم يضف إلى الواحدِ أو إلى أيّ شيءٍ هو أقلُّ من الواحدِ لكن ليس ههنا شيءٌ أقلُّ من الواحدِ فهي ضرورةٌ تضافُ إلى الواحدِ والواحدُ هو ذلك القليلُ الذي يضافُ إليه الكثرةُ التي هي الاثنانِ.

ثم أتى بشكٍ آخرَ، فقالَ: "وأيضاً إن كانَ كما أنَّ في الطولِ الطويلِ والقصيرِ كذلك في الكثرةِ الكثيرِ والقليلِ فإذا ما كانَ كثيراً فهو كثرةٌ والكثرةُ كثيرٌ إلا أن يكونَ مخالفاً خلافاً في متصلٍ سهلِ التحديدِ فسيكونُ القليلُ كثرةً ما فإذا الواحدُ كثرةٌ ما إن كانَ قليلاً أيضاً وكذلك مضطرٌ أن يكونَ الاثنانِ كذلك"؛ يريدُ:- وأيضاً فإنَّ لقائلٍ أن يقولَ إنه كما أنَّ في كلِّ ما هو طويلٌ طويلٌ، وقصيرٌ طويلٌ بالإضافةِ إلى ما هو أقصرُ منه، وقصيرٌ بالإضافةِ إلى ما هو أطولُ منه، كذلك كلُّ كثرةٍ هي قليلةٌ بالإضافةِ إلى ما هو أكثرُ منها، وكثيرةٌ بالإضافةِ إلى ما هو أقلُّ منها، فإن كانَ الواحدُ قليلاً ما بالإضافةِ إلى الاثنينِ، فإنه يلزمُ أن يكونَ كثيراً بالإضافةِ إلى ما هو أقلُّ منه، كما يلزمُ أن يكونَ الاثنينِ قليلاً بالإضافةِ إلى ما هو أكثرُ منه.

ولما كانَ أحدُ المقدماتِ التي استعملَ في هذا القولِ المشككِ هو أنَّ ما هو كثيرٌ فهو كثرةٌ وكانَ ذلك غيرَ صادقٍ في المائعاتِ استثناها مما يتصفُ بالكثيرِ

ولم يكن ذلك ضاراً فيما قصدَ إنتاجهُ لأنَّ العددَ ليس من المائعاتِ، والكثيرَ يقالُ على العددِ وعلى المائعِ باشتراكِ الاسمِ، وهو الذي دلَّ عليه بقوله: "إلا أن يكونَ يخالفُ خلافاً في متصلٍ سهلِ التحديدِ".

ولما فرغَ من هذا الشكِ الذي يوجبُ المحالَ وهو كونُ الواحدِ منقسماً أخذَ ينقضه ويعرفُ كيفَ الأمرُ في تقابلِ الواحدِ والكثرةِ، فقالَ: "ولكن خليقٌ أن يكونَ بعضُ الكثرةِ تقالُ والكثرةُ أيضاً ولكن لأنه مختلفٌ مثلُ الماءِ كثيرٌ لا كثرةٌ بل كالتي لا تتجزأ في هذه فإنَّ هذه تقالُ بنوعٍ واحدٍ إن كانت كثرةً لها بعضٌ وأبعاضه كالعددِ" يريد:- ولكن خليقٌ أن يكونَ بعضُ الأشياءِ التي يقالُ فيها أنها كثيرةٌ يصدقُ عليها أنها كثرةٌ، وبعضها يصدقُ عليها أنها كثيرةٌ، ولا يصدقُ عليها أنها كثرةٌ لأنها تختلفُ بطبائعها مثلُ الماءِ الذي يصدقُ عليه أنه كثيرٌ ولا يصدقُ عليه أنه كثرةٌ. وأما الكثرةُ التي لا تتجزأ أحادها التي هي لها كثرةٌ فإنما تقالُ بنوعٍ واحدٍ إذا كانت أبعاضها كالعددِ أعني من الكميةِ المنفصلةِ يريدُ أن ليس كلُّ كثرةٍ هي كثرةٌ لما هي أقلُّ، ولا كلُّ قلةٍ هي كثرةٌ لما هي أقلُّ، وذلك بينٌ من أمرِ الكثرةِ في العددِ والقلةِ، ولذلك ليس يلزمُ أن يقابلَ الواحدُ من العددِ الاثنينِ بالقلةِ والكثرةِ.

ثم قالَ: "وتقابلَ بالوضعِ للواحدِ فقطْ، وكذلكَ يقابلُ الواحدَ كثرةٌ كقولِ القائلِ: واحدٌ وواحدٌ أبداً، أبيضُ وأبيضُ وأبيضُ، والمكيولةُ بالإضافةِ إلى الكيلِ، والمكيولُ واحدٌ، وإنَّ كلَّ واحدٍ مكيولٌ لواحدٍ"؛ يريدُ: والجهةُ التي يقابلُ بها الواحدُ الكثرةَ، والكثرةُ الواحدَ، هيَ الجهةُ التي يقابلُ بها واحدٌ الكثرةَ التي هيَ منْ نوعِ ذلكَ الواحدِ، مثلَ مقابلةِ الواحدِ الأبيضِ لأشياءَ كثيرةٍ بيضٍ، وواحدٍ لآحادٍ كثيرةٍ، وهذهِ المقابلةُ ليستْ شيئاً إلا مقابلةَ المقدّرِ للمقدَّرِ، والكيلِ للمكيلِ، والعادِّ للمعدودِ، وذلكَ أنَّ كلَّ كثرةٍ إنما تقدَّرُ بواحدٍ منْ نوعِها، ولذلكَ ليس

بينهما تقابلٌ على جهةِ التضادِّ، وإنما التقابلُ الذي بينهما هوَ منْ جنسِ التقابلِ الذي بينَ العادِّ والمعدودِ، وهوَ بيِّنٌ في أولِ هذهِ المقالةِ أنَّ الواحدَ بما هوَ واحدٌ وبسيطٌ جوهرُهُ هوَ في أنهُ مكيالٌ لما تركَّبَ منهُ.

ثم قالَ: "وكما أنَّ المقابلَ بالوضعِ الواحدُ لا القليلُ، كذلكَ الاثنينِ كثرةٌ أيضاً"؛ يريدُ: وكما أنَّ المقابلَ للكثرةِ الواحدُ على طريقِ الكيلِ للمكيلِ لا على طريقِ القليلِ للكثيرِ، كذلكَ الأمرُ في الواحدِ والاثنينِ، هما على طريقِ المقدِّرِ للمقدَّرِ لا على طريقِ الكثيرِ للقليلِ.

ثم قالَ: "وأما بأنها كثرةٌ لها زيادةٌ إما إلى شيءٍ وإما بنوعٍ مبسوطٍ فليستْ كذلكَ"؛ يريدُ: وأما أنَّ الاثنينِ هيَ كثرةٌ يقالُ لأنها زائدةٌ على ما هوَ أقلُّ منها، أوْ أنها كثرةٌ بإطلاقٍ يقالُ إلى ما يقالُ إليهِ الكثرةُ المطلقةُ وهيَ القلةُ فليسَ كذلكَ.

ثم قالَ: "بلِ الاثنينِ قليلةٌ بنوعٍ مبسوطٍ أولٍ لأنها كثرةٌ أولى لها بعضٌ"؛ يريدُ: بلِ الاثنينِ هيَ أولُ الأعدادِ القليلةِ، فهيَ قليلةٌ بإطلاقٍ إذْ لا يوجدُ أقلُّ منها، ولذلكَ كانتْ أولَ كثرةٍ.

ثم قالَ: "ولهذهِ العلةِ لمْ يصبْ أنكساغورسُ في قولهِ أنَّ جميعَ الأشياءِ كانتْ معاً غيرَ متناهيةٍ في الكثرةِ والصغرِ"؛ يريدُ: منْ قبلِ أنَّ الذي يقابلُ الكثرةَ هيَ القلةُ، والذي يقابلُ الصغيرَ هوَ الكبيرُ، فلوْ قالَ أنَّ جميعَ الأشياءِ هيَ غيرُ متناهيةٍ منْ قبلِ الصغرِ والكبرِ لمْ يكنْ قولاً خطأً، ولوْ قالَ غيرَ متناهيةٍ في القلةِ والكثرةِ لكانَ خطأً منْ جهةٍ وصواباً منْ جهةٍ، أما خطأً فلكونِ ما يتصفُ بالكثرةِ والقلةِ لا يمرُّ إلى غيرِ نهايةٍ، وأما صواباً فمنْ قبلِ أنَّ القلةَ هيَ مقابلةُ الكثرةِ، وإنما قالَ

الصغرَ لكونِ الانقسامِ بالصغيرِ والكبيرِ يمرُّ إلى غيرِ نهايةٍ على رأيِهِ في الخليطِ أنهُ تخرجُ منهُ الأجزاءُ المتشابهةُ.

ثم قالَ: "فكانَ ينبغي أنْ يقولَ بدلَ والصغرِ القلةُ، فإنها ليستْ متناهيةً في القلةِ للواحدِ كما قالَ بعضٌ، بلْ لمكانِ الاثنينِ"؛ يريدُ: ولوْ قالَ قائلٌ أنَّ الأشياءَ التي تتصفُ بالكثرةِ متناهيةٌ في القلةِ منْ قبلِ انتهائِها إلى الواحدِ لمْ يكنْ صواباً، بلِ الصوابُ هوَ أنْ يقالَ إنها متناهيةٌ في القلةِ منْ قبلِ تناهِيها إلى الاثنينِ الذي هوَ أقلُّ القليلِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢١

والواحدُ مقابلٌ بالوضعِ للكثرةِ مثلَ الكيلِ للمكيلِ، وأما التي تقابلُ بالوضعِ كالمضافِ فهيَ جميعُ التي ليستْ بذاتِها منْ المضافِ، وقدْ فصَّلنا في غيرِ هذا الكتابِ أنَّ المضافَ يقالُ بنوعينِ إما أحدُهما فكالأضدادِ والآخرُ فكالعلمِ إلى المعلومِ، فإنهُ يقالُ شيءٌ آخرُ بإضافتِهِ إليهِ، وأما الواحدُ فليسَ شيءٌ يمنعُ أنْ يكونَ أنقصَ منْ شيءٍ مثلَ الاثنينِ، فإنهُ ليسَ إنْ كانَ أنقصَ يكونُ قليلاً أيضاً، وأما الكثرةُ فهيَ كجنسِ العددِ، فإنَّ العددَ كثرةٌ مكيولةٌ بواحدٍ، ويقابلُ بالوضعِ الواحدَ والعددَ بنوعٍ ما ليسَ كالضدِّ بلْ كما قيلَ في بعضِ المضافاتِ، فإنها تقابلُ بالوضعِ كما يقابلُ الكيلُ والمكيلُ، ولهذهِ العلةِ ليسَ كلُّ ما كانَ واحداً فهوَ عددٌ أيضاً مثلَ كلِّ ما لا ينقسمُ، والعلمُ يقالُ بمثلِ هذا النوعِ بإضافتِهِ إلى المعلومِ ولكنْ لا ينعكسُ مثلُ ذلكَ، فخليقٌ أنْ يكونَ أنَّ العلمَ كيلٌ والمكيلَ المعلومُ، ولكنْ يعرضُ أنْ يكونَ كلُّ علمٍ معلوماً وليسَ كلُّ معلومٍ علماً، وذلكَ أنَّ العلمَ بنوعٍ ما يكالُ بالمعلومِ، وأما الكثرةُ فليسَ تضادُّ القليلِ أيضاً، بلْ هذا الكثيرُ

الذي ككثرةٍ واحدةٍ زائدةٍ لكثرةٍ مزيدٍ عليها يضادُّ، ولا تضادُّ الكثرةُ للواحدِ على كلِّ حالٍ بلْ لبعضٍ كما قيلَ لأنهُ ينقسمُ، وأما الذي لا ينقسمُ فهوْ الذي كالمضافِ كالعلمِ إنْ كانَ عدداً للمعلومِ، وأما الواحدُ فكيلٌ.

ترجمة حديثة: إن الواحد والكثير في الأعداد يتقابلان تقابل المقياس للمقيس؛ وهذان [أي المقياس والمقيس] هما من المضافات (ما هو بالنسبة إلى شيء)، أي الأشياء التي [لا تؤخذ] في ذاتها. وقد ميّزنا في موضع آخر بأن المضافات تُقال على نحوين: بعضها كالأضداد، وبعضها الآخر كالعلم للمعلوم، أي حين يُقال شيء بالنسبة لشيء آخر.

لا مانع من أن يكون الواحد أقل من شيء ما، كأن يكون أقل من الاثنين؛ فليس لأنه أقل يكون بالضرورة قليلاً. والكثرة هي بمثابة جنس للعدد، فالعدد هو كثرة قابلة للقياس بالواحد. وبطريقة ما، يتقابل الواحد والعدد، ليس كأضداد، بل كما قيل، كبعض المضافات؛ فبقدر ما يكون هذا مقياساً وذاك مقيساً، فإنهما يتقابلان. لهذا السبب، ليس كل ما هو واحدٌ عدداً، كما لو كان شيئاً غير قابل للقسمة.

ولكن مع أن العلاقة تُقال بالمثل [بين] العلم والمعلوم، إلا أنها لا تُحدد على هذا النحو. فقد يبدو أن العلم هو المقياس، والمعلوم هو المقيس. ولكن ما يحدث هو أن كل علم هو معلوم، وليس كل معلوم علماً، وذلك لأن العلم، بطريقة ما، يُقاس بالمعلوم.

أما الكثرة، فهي ليست ضداً للقليل، بل إن "الكثير" هنا [يقابل "القليل"] بوصفه كثرة زائدة تقابل كثرة ناقصة. كما أنها [أي الكثرة] لا تقابل الواحد على الإطلاق، بل هذا [الواحد]، كما قيل، هو ما لا ينقسم، وذاك [الكثير] هو ما

ينقسم، وأيضاً [يتقابلان] كشيء مضاف، كما يتقابل العلم بالمعلوم، إذا كان [الكثير] عدداً، وكان الواحد مقياساً.

التّفْسيرُ

قولُه: "والواحدُ مقابلٌ بالوضعِ للكثرةِ مثلُ الكيلِ للمكيلِ"؛ يريدُ:- إنَّ الواحدَ هوَ مقابلُ الكثرةِ لا على جهةِ المضافِ المتضادِّ مثلِ القليلِ والكثيرِ، بلْ على جهةِ المضافِ الذي ليسَ فيهِ تضادٌّ مثلِ مقابلةِ الكيلِ للمكيلِ والمقدارِ للمقدرِ، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّه وضعَ في الشكِّ المتقدمِ أنَّ الواحدَ يقابلُ الكثيرَ على جهةِ ما يقابلُ الكثيرَ القليلَ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا التي تقابلُ بالوضعِ كالمضافِ فهِيَ جميعُ التي ليستْ بذاتِها منَ المضافِ"؛ يريدُ:- وأمَّا التي هيَ بوضعٍ مقابلةً على جهةِ الإضافةِ فقطْ فهِيَ الأشياءُ التي ليستْ مضافةً في أنفسِها وإنما أضيفَ إليها أشياءُ أخرُ، وذلكَ أنَّه قدْ تبينَ في المقالةِ التي شرحَ فيها الأسماءَ في بابِ المضافِ أنَّ المضافَ صنفانِ، أحدُهما المضافُ بذاتِه وهوَ الذي يكونُ وجودُ كلِّ واحدٍ منهما في الإضافةِ، والصنفُ الثاني المضافُ منْ قبلِ غيرِه، أعني منْ قبلِ أنَّ غيرَه أضيفَ إليهِ مثلِ المحسوسِ والمعقولِ، فإنَّ المعقولَ والمحسوسَ إنما صارا منَ المضافِ لأنَّ العقلَ والحسَّ اللذينِ هما مضافانِ بذاتِهما أضيفا إليهما لا أنَّهما منَ المضافِ بذاتِه .

وقولُه: "وقدْ فصلنا في غيرِ هذا الكتابِ أنَّ المضافَ يقالُ بنوعينِ إمَّا أحدُهما فكالأضدادِ والآخرُ فكالعلمِ إلى المعلومِ"؛ يريدُ:- وقدْ فصلنا في غيرِ هذهِ المقالةِ أنَّ المضافَ على نوعينِ، أحدُهما المضافاتُ بذاتِها وهذهِ هيَ التي كلُّ واحدٍ منهما إنما الوجودُ لهُ منْ حيثُ هوَ مضافٌ إلى الثاني، وهذهِ المضافةُ هيَ التي تلحقُها ضديةٌ

ما مثلُ القليلِ والكثيرِ، والثاني التي ليستْ مضافةً بذاتِها وهيَ التي ليسَ يلحقُها تضادٌّ مثلُ العلمِ والمعلومِ .

ثمَّ قالَ: "فإنَّه يقالُ شيءٌ آخرُ بإضافتِه إليهِ"؛ يريدُ:- فإنَّ المعلومَ إنما قيلَ لهُ مضافٌ لا أنَّه مضافٌ بذاتِه، بلْ لأنَّ شيئاً آخرَ أضيفَ إليهِ وهوَ العلمُ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الواحدُ فليسَ شيءٌ يمنعُ أنْ يكونَ أنقصَ منْ شيءٍ مثلِ الاثنينِ فإنَّه ليسَ إنْ كانَ أنقصَ يكونُ قليلاً أيضاً"، وهذا قالَه في حلِّ الشكِّ المتقدمِ وهوَ القائلُ إنَّ الاثنينِ إذا كانَ كثيراً وجبَ أنْ يكونَ الواحدُ لأنَّه أنقصُ منهُ قليلاً، فهوَ يقولُ في جوابِ هذا إنَّه ليسَ يلزمُ أنْ يكونَ ما هوَ أنقصُ منْ شيءٍ هوَ منقسمٌ بلْ يكونُ غيرَ منقسمٍ أصلاً، وهذهِ هيَ حالُ الواحدِ معَ الاثنينِ فإنَّه أنقصُ وليسَ هوَ منقسماً فيكونُ بالإضافةِ إلى الاثنينِ قليلاً.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الكثرةُ فهِيَ كجنسِ العددِ"؛ يريدُ:- وأمَّا الكثرةُ المقابلةُ للواحدِ فهِيَ الكثرةُ التي هيَ كجنسِ العددِ يشيرُ بذلكَ إلى ما قيلَ في حدِّ العددِ إنَّه كثرةٌ مركبةٌ منْ آحادٍ، ولذلكَ قالَ فإنَّ العددَ كثرةٌ مكيلةٌ بواحدٍ، أيْ كثرةٌ معدودةٌ بواحدٍ.

ثمَّ قالَ: "ويقابلُ بالوضعِ الواحدُ والعددُ بنوعٍ ما ليسَ كالضدِّ بلْ كما قيلَ في بعضِ المضافاتِ"؛ يريدُ:- وخليقٌ أنْ يكونَ إنما يقابلُ العددُ لا كمقابلةِ الضدِّ بلْ كمقابلةِ النوعِ منَ المضافِ الذي ليسَ مضافاً بذاتِه، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّه وضعَ في الشكِّ المتقدمِ أنَّ الكثرةَ تقابلُ الواحدَ على مثلِ ما تقابلُ القليلَ وهيَ مقابلةٌ بالضديةِ، ولذلكَ لزمَ منْ هذا القولِ أنْ يكونَ الواحدُ قليلاً، ولما قالَ إنَّها تقابلُ الواحدَ مثلَ نوعٍ منْ أنواعِ المضافِ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "فإنَّها تقابلُ بالوضعِ كما يقابلُ الكيلُ والمكيلُ".

ثمَّ قالَ: "ولهذهِ العلةِ ليسَ كلُّ ما كانَ واحداً فهوَ عددٌ"؛ يريدُ:- ولذلكَ ليسَ يلزمُ فيما كانَ واحداً مقدراً لكثرةٍ أنْ يكونَ قليلاً لأنَّ الواحدَ المقدرَ قدْ يكونُ غيرَ منقسمٍ لأنَّ العادةَ قدْ تكونُ غيرَ منقسمةٍ أصلاً.

وقولُه: "والعلمُ يقالُ بمثلِ هذا النوعِ بالإضافةِ إلى المعلومِ ولكنْ ليسَ ينعكسُ مثلُ ذلكَ أيْ المعلومُ يعرفُ بالعلمِ كما يعرفُ المكيلُ بالكيلِ، والعلمُ هوَ مضافٌ إلى المعلومِ بهذا النوعِ منَ الإضافةِ وليسَ ينعكسُ مثلُ ذلكَ، أعني أنْ يكونَ كما أنَّ لكلِّ علمٍ معلوماً أنْ يكونَ كلُّ معلومٍ لهُ علمٌ"؛ يريدُ:- كما ينعكسُ قولُنا كلُّ كيلٍ فهوُ كيلٌ لمكيلٍ وكلُّ مكيلٍ فهوَ مكيلٌ لكيلٍ.

ثمَّ قالَ: "فخليقٌ أنْ يكونَ إنَّ العلمَ كيلٌ والمكيلَ المعلومُ"؛ يريدُ:- فخليقٌ أنْ يكونَ الأحقُّ أنَّ العلمَ كيلٌ والمعلومَ المكيلُ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ يعرضُ أنْ يكونَ كلُّ علمٍ معلوماً وليسَ كلُّ معلومٍ علماً وذلكَ أنَّ العلمَ بنوعِ ما يكالُ بالمعلومِ"؛ يريدُ:- ولكنْ يعرضُ أنْ يكونَ كلُّ علمٍ معلوماً، أيْ يكونَ الكائلُ مكيلاً ولا يكونَ كلُّ معلومٍ علماً، أيْ يعرفُ بالعلمِ وذلكَ أنَّ العلمَ بنوعِ ما قدْ يعرفُ بالمعلومِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الكثرةُ فليستْ تقابلُ القليلَ أيضاً بلْ هذا الكثيرُ الذي ككثرةٍ واحدةٍ زائدةٍ لكثرةٍ مزيدٍ عليها يضادُّ"؛ يريدُ:- وأمَّا الكثرةُ فإنَّها ليسَ تقابلُ القلةَ بإطلاقٍ، بلْ إنما يقابلُ القليلُ الكثرةَ التي تقالُ منْ حيثُ زيادةٌ على كثرةٍ أخرى.

ثمَّ قالَ: "ولا تضادُّ الكثرةُ للواحدِ على كلِّ حالٍ بلْ لبعضٍ كما قيلَ لأنَّه منقسمٌ"؛ يريدُ:- ولا تضادُّ الكثرةُ كلَّ واحدٍ بالقلةِ بلْ بعضَ الآحادِ وهوَ الواحدُ الذي ينقسمُ، وأمَّا ما لا ينقسمُ منَ الوحداتِ، فإنَّهُ يقابلُ الكثرةَ كما يقابلُ العلمُ

المعلومَ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وأمَّا الذي لا ينقسمُ فهوَ كالمضافِ كالعلمِ إنْ كانَ عدداً للمعلومِ"، يريدُ:- وأمَّا الذي لا ينقسمُ فإنَّهُ يقابلُ كما يقابلُ العلمُ المعلومَ، أيْ إنْ كانَ العلمُ عدداً للمعلومِ وكيلاً لهُ، وقولِهِ: "وأمَّا الواحدُ فكيلٌ"، يريدُ:- إنَّهُ لا يعرضُ فيهِ أنْ يكونَ مكيلاً بما هوَ واحدٌ كما يعرضُ للعلمِ أنْ يكونَ مكيلاً بالمعلومِ.

الفصل السادس: في أن الأوساط بين المتضادات تكون في نفس جنس المتضادات ذاتها، وتتركب منها

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٢

وأمَّا في الأضدادِ فيمكنُ أنْ يكونَ متوسطٌ، وفي بعضِ الأشياءِ فمضطرٌ أنْ يكونَ متوسطٌ بينَ الأضدادِ، فإنَّ جميعَ المتوسطةِ في جنسٍ واحدٍ، واللاتي لها متوسطٌ أيضاً، فإنَّا نقولُ متوسطُ جميعِ هذهِ التي يتغيرُ إليها أولاً باضطرارِ المتغيرِ، مثلَ إنْ كانتِ الحركةُ منَ المأخوذةِ إلى الحادةِ ستصيرُ أولاً في النغمِ التي بينها بالملائمة (المناسبة) القليلةِ، وكذلكَ في الألوانِ أيضاً إنْ كانتِ الحركةُ منَ الأبيضِ إلى الأسودِ فستصيرُ أولاً إلى الأحمرِ والأغبرِ قبلَ الأسودِ، وكذلكَ في سائرِ الأشياءِ. وأمَّا تغيرٌ من جنسٍ إلى جنسٍ آخرَ فليسَ إلا بنوعِ العرضِ، مثلَ تغيرٍ من لونٍ إلى شكلٍ، فإذاً مضطرٌ أنْ تكونَ المتوسطاتُ والتي لها المتوسطاتُ في جنسٍ واحدٍ هوَ هوَ، ولكنْ جميعُ المتوسطاتِ فلأشياءَ متقابلةٍ بالوضعِ، فإنَّها من

هذهِ فقطْ تتغيرُ بذاتِها، ولهذهِ العلةِ لا يمكنُ أنْ تتغيرَ التي لا تتقابلُ بالوضعِ، فإذًا سيكونُ التغيرُ ولا تغيرَ منَ المقابلةِ بالوضعِ ومنَ التي تقابلُ بالوضعِ. أمَّا النقيضةُ فليسَ لها متوسطٌ البتةَ، فإنَّ النقيضةَ مقابلةٌ بالوضعِ أحدُ جزأيْها أيَّها كانَ حاضرٌ أبداً وليسَ لها متوسطٌ البتةَ، وأمَّا سائرُ المقابلةِ بالوضعِ فبعضُها مضافٌ وبعضُها عدمٌ وبعضُها أضدادٌ، وأمَّا المضافُ فجميعُ التي ليستْ بأضدادٍ فليسَ لها متوسطٌ، والعلةُ في ذلكَ أنَّها ليستْ في جنسٍ هوَ هوَ، وما يكونُ المتوسطُ بينَ العلمِ والمعلومِ بلْ فيما بينَ الكبيرِ والصغيرِ.

ترجمة حديثة: وحيث إنه قد يوجد لبعض الأضداد متوسط، ولبعضها يوجد بالفعل، فمن الضروري أن تكون المتوسطات من الأضداد. فإن جميع المتوسطات، وكذلك الأشياء التي هي متوسطات لها، تكون في جنس واحد. وذلك أننا نسمي تلك الأشياء متوسطات التي من الضروري أن يستحيل (يتغير) إليها أولاً الشيء المستحيل. فمثلاً، إذا انتقل [صوت] من النغمة الأخيرة إلى الأولى تدريجياً، فإنه سيصل إلى النغمات الوسطى أولاً. أو في الألوان، إذا انتقل الشيء من الأبيض إلى الأسود، فإنه يصل إلى اللون الأرجواني والأسمر قبل أن يصل إلى الأسود. وهكذا الحال في غيرها. أما الاستحالة من جنس إلى جنس آخر فلا تكون إلا بالعَرَض، كالانتقال من اللون إلى الشكل. إذن، من الضروري أن تكون المتوسطات والأطراف التي هي متوسطات بينها في جنس واحد. ولكن كل هذه [التي لها متوسطات] هي من قَبيل المتقابلات. فالاستحالة بالذات لا تكون إلا بين هذه المتقابلات وحدها. ولهذا يستحيل وجود متوسطات لغير المتقابلات، وإلا لوجدت استحالة من غير المتقابلات.

وأما المتقابلات، فليس لمتقابلي التناقض [السلب والإيجاب] متوسط البتة. فإن هذا هو التناقض: تقابلٌ ليس بين طرفيه متوسط، فأيُّ موضوع وُجد فيه أحد الطرفين، انتفى عنه الآخر. أما سائر المتقابلات، فبعضها من باب المضاف [النسبة]، وبعضها من باب العدم والمَلَكة، وبعضها من باب الأضداد. أما ما كان من باب المضاف ولم تكن متضادة، فلا متوسط لها، لأنها ليست في جنس واحد. فما هو المتوسط بين العِلم والمعلوم؟ ولكن يوجد متوسط بين العظيم والصغير.

التّفْسيرُ

قولُهُ: "وأمَّا في الأضدادِ فيمكنُ أنْ يكونَ متوسطٌ وفي بعضِ الأشياءِ مضطرٌ أنْ يكونَ متوسطٌ بينَ الأضدادِ"، يريدُ:- ويخصُّ الأضدادَ من بينِ سائرِ المتقابلاتِ أنَّهُ يوجدُ في بعضِها المتوسطُ، والسببُ في ذلكَ أنَّ في بعضِ الأجناسِ التي فيها الأضدادُ مضطرٌ أنْ يكونَ متوسطٌ بينَ الأضدادِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ جميعَ المتوسطةِ في جنسٍ واحدٍ والتي لها متوسطٌ أيضاً"، يريدُ:- وإنَّما وجبَ ذلكَ لأنَّ المتوسطاتِ والأشياءَ التي هيَ بينها متوسطاتٌ هيَ في جنسٍ واحدٍ والأضدادُ في جنسٍ واحدٍ، فيلزمُ من ذلكَ بانعكاسِ المقدمةِ الكبرى أنْ تكونَ المتوسطاتُ في الأضدادِ.

ثمَّ رسمَ المتوسطَ ما هوَ فقالَ: "فإنَّا نقولُ متوسطُ جميعِ هذهِ التي يتغيرُ إليها أولاً بالاضطرارِ المتغيرُ"، يريدُ:- وأعني بالمتوسطِ ما إليهِ يتغيرُ المتغيرُ أولاً وبالذاتِ، أعني إذا تغيرَ منَ الضدِّ إلى الضدِّ.

ثمَّ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "مثلُ ما أنَّ الحركةَ من المأخوذةِ إلى الحادةِ ستصيرُ أولاً في النغمِ التي بينهما"، يريدُ:- مثالُ ذلكَ أنَّ التغيرَ الذي يكونُ من أثقلِ النغمِ إلى أحدِّها إنَّما يكونُ بأنْ ينتقلَ أولاً منَ النغمةِ الثقيلةِ إلى النغمِ التي بينَ الثقيلةِ والحادةِ قبلَ أنْ يصيرَ إلى الحادةِ.

ثمَّ أتى بمثالٍ آخرَ فقالَ: "وكذلكَ في الألوانِ إنْ كانتِ الحركةُ من الأبيضِ إلى الأسودِ فستصيرُ أولاً إلى الأحمرِ والأغبرِ قبلَ الأسودِ"، يريدُ:- إنَّ الحركةَ من الأبيضِ إلى الأسودِ إنَّما تصيرُ إلى الألوانِ المتوسطةِ أولاً ثمَّ ثانياً إلى الطرفِ الأخيرِ المقابلِ للبياضِ وهوَ السوادُ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا تغيرٌ من جنسٍ إلى جنسٍ آخرَ فليسَ إلا بنوعِ العرضِ"، يريدُ:- والسببُ في ذلكَ أنَّ التغيرَ هوَ منَ الضدِّ إلى الضدِّ، والضدانِ في جنسٍ واحدٍ، والمتوسطاتُ في الجنسِ الذي فيهِ الضدانِ هوَ الشيءُ الذي أولاً يقعُ إليهِ التغيرُ، وأمَّا التغيرُ من جنسٍ إلى جنسٍ، أعني الذي ليسَ في جنسٍ واحدٍ، فلا يكونُ إلا بالعرضِ كما قالَ: "مثلُ أنْ يتغيرَ متغيرٌ من لونٍ إلى شكلٍ".

ثمَّ قالَ: "فإذًا مضطرٌ أنْ يكونَ المتوسطُ والتي لها المتوسطُ في جنسٍ هوَ هوَ"، يريدُ:- وإذا كانَ التغيرُ من الضدِّ إلى الوسطِ أولاً ثمَّ إلى الضدِّ الثاني، وكانتِ الأضدادُ في جنسٍ واحدٍ كما تبينَ، فإذًا باضطرارٍ أنْ تكونَ المتوسطاتُ والأضدادُ في جنسٍ واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ جميعُ المتوسطاتِ فلأنَّها متقابلةٌ بالوضعِ فإنَّها من هذهِ فقطْ تتغيرُ بذاتِها"، يريدُ:- ولأنَّ المتوسطاتِ متضادةٌ يكونُ أيضاً التغيرُ من بعضِها إلى بعضٍ بالذاتِ كما يكونُ من الأطرافِ بتوسطِها.

ثمَّ قالَ: "ولهذهِ العلَّةِ لا يمكنُ أنْ تتغيَّرَ الَّتي لا تقابلُ بالوضعِ، فإذًا سيكونُ التَّغيُّرُ ولا تغيّرَ منَ المقابلةِ بالوضعِ". يريدُ: ولهذهِ العلَّةِ الَّتي هيَ كونُ التَّغيُّرِ منَ الضِّدِّ إلى الضِّدِّ، لا تتغيَّرُ الَّتي ليستْ متقابلةً بعضُها إلى بعضٍ بالذَّاتِ، فإذًا سيكونُ التَّغيُّرُ منَ الأشياءِ الموضوعةِ على التَّقابلِ. وكانَ هذا عكسَ القولِ الأوَّلِ؛ وذلكَ أنَّ القولَ الأوَّلَ لمَّا وضعَ فيهِ أنَّ التَّغيُّرَ يكونُ منَ الضِّدِّ إلى الضِّدِّ، بيَّنَ منْ قبلِ ذلكَ أنَّ التَّغيُّرَ يكونُ أوَّلًا إلى المتوسّطاتِ، وهذا كأنَّهُ لمَّا وضعَ فيهِ أنَّ التَّغييرَ يكونُ إلى المتوسّطاتِ، ألزمَ منْ قبلِ ذلكَ أنَّ يكونَ التَّغييرُ منَ الأضدادِ؛ وذلكَ أنَّ هذهِ الأشياءَ يظهرُ منْ أمرِها أنَّها منعكسةٌ.

ثمَّ قالَ: "ومنَ الَّتي تقابلُ بالوضعِ، أمَّا النَّقيضةُ فليسَ لها وسطٌ، فإنَّ النَّقيضةَ مقابلةٌ بالوضعِ أحدُ جزأيْها أيُّها كانَ حاضرٌ أبدًا". يريدُ: بالنَّقيضةِ الموجبةِ والسَّالبةِ المسمَّاتَيْنِ مناقضتَيْنِ، فهو يقولُ إنَّ المتناقضَيْنِ منَ المتقابلاتِ ليسَ يكونُ بينَهما وسطٌ، منْ قبلِ أنَّ المتناقضَيْنِ اللَّذَيْنِ لا يخلو الوجودُ منْ أحدِهما دائمًا، بلْ أحدُهما يكونُ فيهِ أبدًا حاضرًا، وهذا بيِّنٌ ممَّا تقرَّرَ في صناعةِ المنطقِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا سائرُ المتقابلةِ بالوضعِ، فبعضُها مضافٌ، وبعضُها عدمٌ، وبعضُها أضدادٌ". يريدُ: أنَّ الَّذي يوضعُ في متقابلةٍ عندَ السُّؤالِ بحرفِ "هلْ" هيَ أربعةُ أصنافٍ: موجبةٌ وسالبةٌ، ومضافانِ، وملكةٌ وعدمٌ، وضدَّانِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا المضافُ، فجميعُ الَّتي ليستْ بأضدادٍ فليسَ لها متوسّطٌ". يريدُ: وأمَّا المضافُ، فما كانَ منها ليستْ بأضدادٍ فليسَ لها متوسّطٌ.

ثمَّ قالَ: "والعلَّةُ في ذلكَ أنَّها ليستْ في جنسٍ هوَ هوَ، وما يكونُ المتوسّطُ بينَ العلمِ والمعلومِ؟". يريدُ: والسَّببُ في أنَّهُ ليسَ يوجدُ في بعضِ المضافاتِ متوسّطٌ، أنَّ أحدَ المضافَيْنِ قدْ يكونُ في جنسٍ، والمضافَ الآخرَ في جنسٍ آخرَ،

مثلُ العلمِ والمعلومِ؛ فإنَّ العلمَ في الكيفيَّةِ، والمعلومَ في الجوهرِ، ولذلكَ قالَ: "وما يكونُ المتوسِّطُ بينَ العلمِ والمعلومِ؟"، وحرفُ "ما" ههُنا يحتملُ أنْ تكونَ نافيةً، ويحتملُ أنْ تكونَ استفهامًا على جهةِ التَّوبيخِ.

وقولُهُ: "بلْ فيما بينَ الكبيرِ والصَّغيرِ"؛ يريدُ: والمتوسِّطُ إنَّما يوجدُ منَ المضافِ فيما فيهِ تضادٌّ، مثلُ الكبيرِ والصَّغيرِ، فإنَّ بينَهما المساوِيَ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٣

فإنْ كانتِ المتوسِّطةُ في جنسٍ هوَ هوَ كما تبيَّنَ، وكانتْ متوسِّطةً للأضدادِ، فمضطرٌّ أنْ تكونَ مركَّبةً منْ هذهِ الأضدادِ؛ فإنَّهُ إمَّا أنْ يكونَ لها جنسٌ ما، وإمَّا ألَّا يكونَ لها، فإنْ كانَ لها جنسٌ فسيكونُ على هذهِ الحالِ كأنَّهُ شيءٌ ما قبلَ الأضدادِ، وستكونُ أضدادٌ قبلَ الفصولِ الَّتي صيَّرتِ الأضدادَ؛ فإنَّ الصُّوَرَ منَ الجنسِ والفصولِ، مثلُ ما إنْ كانَ الأبيضُ والأسودُ أضدادٌ، وأحدُهما لونٌ مفرِّقٌ والآخرُ جامعٌ، فهذهِ الفصولُ المفرِّقُ والجامعُ قبلُ، فإذًا هذهِ مضادَّةٌ بعضُها لبعضٍ قبلُ. ولكنِ الَّتي تنفصلُ بنوعِ الضِّدِّيَّةِ تضادٌّ أكثرُ، فستكونُ هذهِ المتوسِّطاتُ منَ الجنسِ والفصولِ، مثلُ جميعِ الألوانِ الَّتي هيَ فيما بينَ الأبيضِ والأسودِ، فينبغي أنْ تقالَ هذهِ منَ الفصولِ والجنسِ هوَ اللَّونُ، وأنْ تكونَ هذهِ منْ فصولٍ ما، ولكنْ لا تكونُ الأضدادَ الأوَلَ، وإلَّا فسيكونُ كلُّ واحدٍ إمَّا أبيضَ وإمَّا أسودَ أوْ شيءٌ آخرَ متوسِّطٌ. فإذًا ستكونُ هذهِ فيما بينَ الأضدادِ الأوَلِ والفصولِ الأوَلِ الَّتي تفصلُ والَّتي تحصرُ، فإذًا ينبغي أنْ نطلبَ هذهِ أوَّلًا، وجميعُ الأضدادِ الَّتي ليستْ منْ شيءٍ متوسِّطٍ في جنسٍ، فإنَّهُ مضطرٌّ أنْ تكونَ الَّتي في جنسٍ واحدٍ مركَّبةً منَ الَّتي ليستْ مركَّبةً بالجنسِ أوْ تكونَ غيرَ مركَّبةٍ؛

فإنَّهُ أمَّا الأضدادُ فليستْ بمركَّبةٍ بعضُها منْ بعضٍ، فإذًا هيَ أوائلُ، وأمَّا المتوسّطةُ فإمَّا كلُّها وإمَّا ولا واحدٌ منها يكونُ شيءٌ منَ الأضدادِ، فإذًا سيكونُ التَّغيُّرُ في هذا الشَّيءِ قبلَ أنْ يصيرَ في هذِهِ، فإنَّهُ سيكونُ لكلِّ واحدٍ منها أقلُّ وأكثرُ، فإذًا وهذا أيضًا فيما بينَ الأضدادِ. وأيضًا جميعُ الأُخَرِ المركَّبةِ متوسّطةٌ، فإنَّ المركَّبةَ منْ أحدِهما أكثرُ ومنَ الآخرِ أقلُّ يقالُ إنَّهُ بنوعٍ ما منْ أحدِهما أكثرُ ومنَ الآخرِ أقلُّ، وإذْ ليستْ أشياءُ أُخَرُ مجانسةٌ قبلُ جميعَ الأضدادِ، فالمتوسّطةُ منَ الأضدادِ، فإذًا سيكونُ جميعُ الَّتي تحتُ، والأضدادُ والمتوسّطةُ منَ الأضدادِ الأوَلِ.

ترجمة حديثة: وإذا كانت المتوسطات في الجنس نفسه [مع أطرافها]، كما بُيِّن، فمن الضروري أن تكون متوسطات الأضداد مركّبة هي نفسها من هذه الأضداد. فإما أن يكون لها جنس ما، أو لا يكون. فإن كان لها جنس، فسيكون هناك شيء أسبق من الضدين، وستكون الفصول المتقابلة التي تكوّن الأنواع المتضادة كأنها من جنس، هي أسبق. فالأنواع إنما تتكون من الجنس والفصل. فمثلاً، إذا كان الأبيض والأسود ضدين، وكان الأول لوناً مُفرِّقاً [للبصر] والثاني لوناً مُجمِّعاً [للبصر]، فإن هذين الفصلين، أي التجميع والتفريق، يكونان أسبق [من الأبيض والأسود]. وعليه، فإن الأشياء الأسبق هي المتقابلة تضاداً فيما بينها. بل إن الفصول المتقابلة تضاداً هي أشد تضاداً. وسائر الأشياء، وكذلك المتوسطات، ستكون [مركبة] من الجنس والفصول، فمثلاً، أيّاً كانت الألوان المتوسطة بين الأبيض والأسود، فيجب أن تُنسب إلى جنس (وهو اللون) وإلى فصول معينة. لكن هذه [الفصول] لن تكون هي الفصول الأولى المتقابلة تضاداً، وإلا لكان كل لون إما أبيض وإما أسود. إذن، ستكون هناك فصول أخرى متوسطة، وهي التي تكوّن متوسطات الأضداد الأولى. أما الفصول الأولى فهي المُفرِّق والمُجمِّع.

لذلك، يجب أولاً أن نبحث في الأضداد التي ليست في جنس، والتي منها تتكون متوسطاتها. فالأشياء التي في جنس واحد، من الضروري إما أن تتركب من أشياء غير مركبة في الجنس، أو أن تكون هي نفسها غير مركبة. والأضداد هي غير مركبة بعضها من بعض لأنها مبادئ، أما المتوسطات فإما أن تكون جميعها مركبة أو لا شيء منها. والشيء إنما يتكون من الأضداد. وعليه، ستكون هناك استحالة إلى هذا [المتوسط] قبل الاستحالة إلى ذاك [الطرف]. فكل منهما [المتوسط والطرف] يقبل "الأكثر" و"الأقل". إذن، هذا هو متوسط الأضداد. وعليه، فإن سائر المتوسطات مركبة أيضاً. وذلك أن الشيء الذي هو "أقل" من أحد الطرفين و"أكثر" من الآخر، هو على نحو ما مركب من هذين اللذين يُقال إنه "أقل" من أحدهما و"أكثر" من الآخر. وحيث إنه لا توجد أضداد أخرى أسبق من الأضداد الأولى في الجنس نفسه، فإن جميع المتوسطات ستكون بالضرورة [مركبة] من الأضداد. وعليه، فإن جميع الأشياء الأدنى، سواء كانت أضداداً أو متوسطات، ستكون [مركبة] من الأضداد الأولى.

التّفْسيرُ

قولُه: "وإنْ كانتِ المتوسطةُ في جنسٍ هو هو كما تبيّنَ وكانتْ متوسطةً للأضدادِ فمضطرٌ أنْ تكونَ مركبةً من هذه الأضدادِ"؛ يريدُ:- فإنْ كانتِ المتوسطاتُ والأضدادُ في جنسٍ واحدٍ كما قد بيّنَ وكانتِ المتوسطةُ هيَ متوسطةً بينَ الأضدادِ فواجبٌ أنْ تكونَ المتوسطةُ مركبةً من الأضدادِ التي هيَ متوسطةٌ بينَها.

ثم قالَ: "فإنهُ إمّا أنْ يكونَ لها جنسٌ ما وإمّا ألّا يكونَ لها فإنْ كانَ لها جنسٌ فسيكونُ على هذه الحالِ كأنهُ شيءٌ ما قبلَ الأضدادِ"؛ يريدُ:- فإنهُ إمّا أنْ يكونَ

للأضدادِ جنسٌ واحدٌ وإمّا أنْ لا يكونَ لها جنسٌ واحدٌ، لكنْ إنْ لم يكنْ لها جنسٌ واحدٌ لم تكنْ أضدادًا على ما تبيّنَ، فإنْ كانَ لها جنسٌ واحدٌ فيلزمُ أنْ يكونَ ذلكَ الجنسُ قابلًا للأضدادِ.

ثم قالَ: "وستكونُ أضدادٌ قبلَ الفصولِ التي صيرتِ الأضدادِ"؛ يريدُ:- وسيجبُ أنْ تكونَ أضدادٌ قبلَ الفصولِ التي منها تقوّمتِ الأضدادِ.

ثم قالَ: "فإنَّ الصورَ من الجنسِ والفصولِ"؛ يريدُ:- فإنَّ الأنواعَ تركّبُ من الأجناسِ والفصولِ.

ثم أتى بالمثالِ في ذلكَ فقالَ: "مثلُ ما إنْ كانَ الأبيضُ والأسودُ أضدادًا وأحدُهما لونٌ مفرقٌ للبصرِ والآخرُ جامعٌ فهذه الفصولُ المفرقُ والجامعُ قبلُ" يريدُ:- مثالُ ذلكَ الأبيضُ والأسودُ، حدُّ البياضِ أنهُ لونٌ مفرقٌ للبصرِ، وحدُّ السوادِ أنهُ لونٌ جامعٌ للبصرِ، وهذه الفصولُ هيَ متقدمةٌ على الفصولِ التي بها تتقوّمُ المتوسطةُ، فإنَّ المفرقَ الذي هوَ فصلُ البياضِ والجامعَ الذي هوَ فصلُ السوادِ هما قبلُ في الضديةِ على الأبيضِ والأسودِ إذْ من قبلِهما تضادَّ الأبيضُ والأسودُ.

ثم قالَ: "ولكنَّ التي تنفصلُ بنوعِ الضديةِ تضادَّ أكثرَ"؛ يريدُ:- ولكنَّ أنواعَ المتضادةِ أعني الأبيضَ والأسودَ أشدُّ تضادًّا من فصولِهما، وإنّما قالَ ذلكَ لأنَّ التفريقَ والجمعَ يلحقهُ الأقلُّ والأكثرُ فليسَ يلزمُ.

ثم قالَ: "فستكونُ هذه المتوسطةُ من الجنسِ والفصولِ مثلَ جميعِ الألوانِ التي فيما بينَ الأبيضِ والأسودِ"؛ يريدُ:- وإذْ كانتِ الأضدادُ مركبةً من الجنسِ والفصولِ الأولِ، وكانتِ المتوسطاتُ في ذلكَ الجنسِ بينَها، فستكونُ هذه المتوسطةُ مركبةً من الجنسِ وذينكَ الفصلينِ المتقابلينِ على جهةِ الاختلاطِ

والامتزاجِ لأنَّ تلكَ الفصولَ تقبلُ الأقلَّ والأكثرَ مثلَ كونِ الألوانِ التي هيَ الأبيضُ والأسودُ فإنّها مركبةً من اللونِ والجمعِ والتفريقِ وإنّما تختلفُ بالأقلِّ والأكثرِ.

ثم قالَ: "فينبغي أنْ تقالَ هذه والجنسُ هوَ اللونُ وأنْ تكونَ هذه من فصولِ ما ولكنْ لا تكونُ الأضدادَ الأولَ"؛ يريدُ:- فيجبُ على هذا أنْ تكونَ المتوسطاتُ في جنسٍ واحدٍ وأنْ يكونَ لها فصولٌ ما متضادةٌ ولكنْ لا تكونُ الأضدادَ الأولَ.

ثم قالَ: "وإلّا سيكونُ كلُّ واحدٍ إمّا أبيضَ وإمّا أسودَ أو شيءٌ آخرَ متوسطٌ"؛ يريدُ:- إنَّ فصولَ المتوسطاتِ إمّا أنْ تكونَ هيَ هيَ فصولَ الأضدادِ الأولِ وإمّا أنْ تكونَ متوسطةً فيما بينَ الأضدادِ، إلّا أنَّ فصولَها ليستْ فصولَ الأضدادِ الأولِ، فإذًا هيَ متوسطةٌ فيما بينَ فصولِ الأضدادِ الأولِ، مثالُ ذلكَ أنَّ المتوسطَ بينَ الأبيضِ والأسودِ إمّا أنْ يكونَ أبيضَ أو أسودَ أو متوسطًا بينَهما.

ثم قالَ: "فإذًا ستكونُ هذه فيما بينَ الأضدادِ الأولِ والفصولِ الأولِ التي تفصلُ والتي تحصرُ"؛ يريدُ:- فإذًا يجبُ أنْ تكونَ هذه المتوسطاتُ فيما بينَ الأضدادِ التي تحصرُ جميعَ المتوسطاتِ، وأنْ تكونَ فصولُها فيما بينَ فصولِ الأضدادِ الأولِ ولا يشذُّ بينَها شيءٌ منها.

ثمَّ قالَ: "فإذًا ينبغي أنْ نطلبَ هذه أولًا، وجميعَ الأضدادِ التي ليستْ منْ شيءٍ متوسطٍ في جنسٍ، فإنَّهُ مضطرٌ أنْ تكونَ التي في جنسٍ واحدٍ مركبةً منَ التي ليستْ مركبةً بالجنسِ، أوْ تكونَ غيرَ مركبةٍ". يريدُ:- فإذًا ينبغي أنْ نطلبَ أبدًا شيءَ هذه المتوسطاتِ والأضدادِ التي ليستْ هيَ متوسطةً في جنسٍ واحدٍ، فإنَّهُ مضطرٌ أنْ تكونَ التي في جنسٍ واحدٍ إمّا مركبةً منَ التي ليستْ مركبةً منَ

التي هيَ في ذلكَ الجنسِ، وإمَّا أنْ تكونَ غيرَ مركبةٍ، أيْ إمَّا أنْ تكونَ مركبةً منَ البسائطِ، وإمَّا بسائطَ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ إمَّا الأضدادُ فليستْ مركبةً بعضُها منْ بعضٍ، فإذًا هيَ أوائلُ". يريدُ:- فإنَّهُ لمَّا كانتِ الأضدادُ ليستْ مركبةً في ذلكَ الجنسِ، لزمَ أنْ تكونَ أوائلَ للمركبةِ في ذلكَ الجنسِ، وهيَ المتوسطةُ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا المتوسطةُ، إمَّا كلُّها وإمَّا لا واحدَ منها يكونُ شيءٌ منَ الأضدادِ". يريدُ:- وأمَّا المتوسطةُ فقدْ يجبُ إمَّا أنْ تكونَ كلُّها منَ الأضدادِ، وإمَّا أنْ يكونَ لا واحدَ منها منَ الأضدادِ، وإنَّما أرادَ أنْ يعلمَ أنَّهُ منَ المحالِ أنْ يعتقدَ في بعضِها أنَّها منَ الأضدادِ وفي بعضِها أنَّها ليستْ منَ الأضدادِ، وسكتَ عنْ إبطالِ القسمِ القائلِ أنْ ليسَ واحدٌ منها مركبًا منْ أجزاءٍ متضادةٍ؛ لأنَّ ذلكَ بيِّنٌ منْ قبلِ كونِها متوسطاتٍ، وأنَّها التي إليها أولًا تتغيرُ الأضدادُ، ولذلكَ قالَ: "فإذًا سيكونُ التغييرُ في هذا الشَّيءِ قبلَ أنْ يصيرَ في هذهِ". يريدُ:- فإذًا سيكونُ التغيرُ منَ الضدِّ إلى الذي هوَ المتوسطُ قبلَ أنْ يصيرَ إلى الضدِّ الآخرِ، ولوْ كانتْ منْ طبيعةٍ أخرى لكانَ التغيرُ منَ الضدِّ إلى الضدِّ بوساطتِها بالعرضِ.

ثمَّ أعطى السببَ في كونِ التغيرِ إليها أولًا، فقالَ: "فإنَّهُ سيكونُ لكلِّ واحدٍ منهما أقلُّ وأكثرُ". يريدُ:- والسببُ في أنَّ التغييرَ منَ الأضدادِ يكونُ إلى المتوسطةِ، أنَّ الأضدادَ تقبلُ الأقلَّ والأكثرَ، ويريدُ عكسَ هذا، وهوَ أنَّهُ إذا وضعَ أنَّ التغييرَ أولًا منَ الضدِّ إلى الوسطِ لزمَ أنْ يكونَ الضدُّ يقبلُ الأقلَّ والأكثرَ، وإنَّما كانَ ذلكَ كذلكَ؛ لأنَّ ما لا يقبلُ الأقلَّ والأكثرَ فليسَ فيهِ تغيرٌ، ولذلكَ لوْ كانتِ المتوسطةُ مخالفةً بالنوعِ للأطرافِ لمْ يكنْ هنالكَ فيما بينَ الذي هوَ شرطٌ منْ شروطِ الحركةِ على ما تبينَ في العلمِ الطبيعيِّ، ولا كانَ هنالكَ

تغيرٌ أصلًا، ولهذا أردفَ ذلكَ بأنْ قالَ: "فإذًا وهذا أيضًا فيما بينَ الأضدادِ". يريدُ:- فإذًا التغييرُ يكونُ ضرورةً فيما بينَ الأضدادِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا جميعُ الآخرِ المركبةِ متوسطةٌ، فإنَّ المركبةَ منْ أحدِهما أقلُّ ومنَ الآخرِ أكثرُ". يريدُ:- وليسَ قولُنا أنَّ جميعَ المتوسطةِ مركبةٌ منَ الأضدادِ حقًّا فقطْ، بلْ وعكسُهُ، وهوَ أنَّ جميعَ المركبةِ منَ الأضدادِ متوسطةٌ، فإنَّ المركبةَ منْ شيئينِ يجبُ أنْ يكونَ منْ أحدِ ذينكَ الشيئينِ أقلُّ ومنَ الآخرِ أكثرُ، وهوَ يستدلُّ عليه منْ قولِهِ أنَّهُ لا يمكنُ في المركبةِ منْ أضدادٍ وجودُ جزءينِ متساويينِ، بلْ يكونُ أحدُهما هوَ الغالبُ، وهوَ الذي إليهِ تسندُ الصورةُ، وهذا ممَّا يدلكُ على أنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ يوجدَ المزاجُ المعتدلُ في الأطرافِ المتضادةِ على ما يجوزُهُ جالينوسُ في الطبِّ، لأنَّهُ لوْ أمكنَ ذلكَ لأمكنَ أنْ توجدَ مركبةً منَ الأطرافِ نفسِها منْ غيرِ أنْ يلحقَها تغيرٌ ولا نقصٌ، وقدْ كتبنا في ذلكَ مقالةً في الردِّ على جالينوسَ. وقولُهُ: "فإنَّ المركبةَ منْ أحدِهما أقلُّ ومنَ الآخرِ أكثرُ يقالُ إنَّهُ بنوعٍ ما". يريدُ:- أنَّهُ إنَّما يوجدُ في المركبِ منْ أحدِ الضدينِ أكثرُ ومنَ الآخرِ أقلُّ، لا بإطلاقٍ بلْ بنوعٍ ما، أيْ بالقوةِ، وذلكَ أنَّ أجزاءَ المركبِ هيَ في المركبِ بالقوةِ لا بالفعلِ، ولذلكَ كانَ المركبُ واحدًا بالفعلِ، والصورةُ بالجزءِ الغالبِ، وإلَّا لمْ يكنْ واحدًا بالفعلِ.

ثمَّ قالَ: "وإذْ ليستْ أشياءُ مخالفةٌ مثلَ جميعِ الأضدادِ، فالمتوسطاتُ منَ الأضدادِ". يريدُ:- وإذْ كانتِ المتوسطةُ بينَ أشياءَ مختلفةٍ، ولمْ يكنِ اختلافُها مغايرًا لاختلافِ الأضدادِ، فالمتوسطةُ ضرورةً هيَ بينَ الأضدادِ، فإذًا سيكونُ جميعُ التي تحتَ المتوسطةِ والأضدادِ غيرِ الأولِ، والمتوسطةِ منَ الأضدادِ الأولِ.

الفصل السابع: في أن الاختلاف النوعي هو تضاد

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٤

فقدْ تبينَ أنَّ جميعَ الأشياءِ المتوسطةِ في جنسٍ هوَ هوَ، وأنَّها فيما بينَ أضدادٍ، وأنَّها جميعاً مركبةٌ منْ أضدادٍ. وأما الذي هوَ آخرُ بالصورةِ، فإنهُ شيءٌ آخرُ لشيءٍ، وينبغي أنْ يكونَ هذا لكليهما، فإنهُ إنْ كانَ الحيوانُ آخرُ بالصورةِ، فمضطرٌ أنْ يكونَ كلاهما حيوانٌ، وأنْ تكونَ التي هيَ آخرُ بالصورةِ في جنسٍ هوَ هوَ، فإنَّ الذي مثلَ هذا نعمْ يقالُ إنَّ كلاهما في شيءٍ هوَ هوَ، إذْ كانَ لهُ اختلافٌ لا بنوعِ العرضِ، كانَ مثلَ العنصرِ أوْ كانَ بنوعٍ آخرَ، فإنهُ ينبغي أنْ يكونَ لهُ لا الشيءُ المشتركُ فقطْ مثلَ الحيوانِ لكليهما، بلْ أنْ يكونَ لكلِّ واحدٍ منها شيءٌ آخرُ، وأيضاً هوَ هوَ بعينهِ الحيوانُ، مثلَ أنْ يكونَ فرسٌ والآخرُ إنسانٌ، فإذنْ مضطرٌ أنْ يكونَ هذا الاختلافُ غيريةً للجنسِ، فإني أقولُ إنَّ اختلافَ الجنسِ الغيريةُ، والغيريةُ هيَ التي تصيرُ هذا الشيءَ بعينهِ آخرَ، فالضديةُ التي في الشيءِ هوَ هوَ، وذلكَ بينٌ منَ الكلامِ الذي يتلو، فإنَّ جميعَ الأشياءِ تنقسمُ بمقابلةِ الوضعِ، وقدْ أوضحنا أنَّ الأضدادَ في جنسٍ هوَ هوَ، فإنَّ الضديةَ كانتْ اختلافٌ تامٌ، والاختلافُ الذي بالصورةِ فكلهُ شيءٌ لشيءٍ، فإذنْ هذا الذي هوَ هوَ والجنسُ أيضاً يقالُ على كليهما، ولهذهِ العلةِ جميعُ الأضدادِ تتفقُ في مقولةٍ هيَ هيَ التي تختلفُ بالصورةِ لا بالجنسِ، وهيَ بعضُها منْ بعضٍ آخرَ أكثرَ ذلكَ، فإنَّ الاختلافَ تامٌ، ولا يكونُ معاً لكلِّ واحدٍ منهما، فإذنِ الاختلافُ ضديةٌ، فإنَّ

الغيريةَ بالصورةِ هيَ أنْ تكونَ الأشياءُ تنقسمُ في جنسٍ هوَ هوَ، وأنْ تكونَ لها ضديةٌ، ويقالُ هيَ هيَ بالصورةِ جميعُ التي ليستْ لها ضديةٌ وهيَ التي لا تنقسمُ، فإنَّ الضديات تكونُ في القسمِ وفي التي هيَ متوسطةٌ قبلَ أنْ ينتهي إلى اللاتي لا تنقسمُ، فإذنْ بينٌ أنهُ ليسَ يكونُ شيءٌ بالحقيقةِ عندَ الذي يسمى جنساً لا هوَ هوَ ولا آخرُ بالصورةِ البتةَ في التي هيَ كصورةِ الجنسِ، فإنَّ العنصرَ يستدلُّ عليه بالسالبةِ، وأما الجنسُ فعنصرٌ الذي يقالُ جنسٌ لا كجنسِ الهرقليينَ، بلِ الذي هوَ كالذي يقالُ في التي هيَ بالطبعِ، ولا في التي ليستْ في جنسٍ هوَ هوَ، بلْ يخالفُ تلكَ بالجنسِ، ويخالفُ بالصورةِ للتي في جنسٍ هوَ هوَ، فإنَّ الضديةَ هيَ خلافُ المخالفِ بالصورةِ، وتكونُ هذهِ للتي في جنسٍ هوَ هوَ فقطْ.

ترجمة حديثة: وبالفعل، يتضح أن جميع الأوساط تقع في نفس الجنس، وأنها أوساط للمتضادات، وأنها تتركب من المتضادات. إن المختلفَ في النوع عن شيء آخر هو شيء مختلف عنه، ويجب أن يكون هذا [الأمر المشترك] موجودًا في كليهما، فإذا اختلف حيوانان في النوع، فكلاهما حيوان. إذن، من الضروري أن تكون الأشياء المختلفة في النوع واقعةً في جنسٍ واحد. فإني أسمي جنسًا ذلك الذي به يُقال على كليهما إنهما شيء واحد بعينه، لا على سبيل العَرَض، سواء كان كالمادة أو على نحو آخر. فإنه لا يجب أن يوجد بينهما [أمرٌ] مشترك فقط، كأن يكون كلاهما حيوانًا، بل يجب أيضًا أن يكون هذا الحيوان نفسه مختلفًا في كلٍ منهما، كهذا حصانًا وذاك إنسانًا. ولهذا، فإن هذا [الأمر] المشترك يختلف في نوعه بينهما تبادليًا. إذن، سيكون هذا [الكائن] بحسب ذاته حيوانًا ذا كيفية معينة، وذاك [الكائن] حيوانًا ذا كيفية أخرى، مثل كون هذا حصانًا وذاك إنسانًا.

لذلك، أقول إنه من الضروري أن يكون هذا الاختلافُ اختلافًا في الجنس. أعني بذلك اختلاف الجنس الذي يجعل هذا الشيء نفسه مختلفًا. إذن، هذا [الاختلاف] سيكون تضادًا. ويتضح هذا من خلال الاستقراء. فإن جميع [الأجناس] تنقسم بالأضداد، وقد تبيّن أن جميع المتضادات تقع في جنس واحد. فالتضاد هو غاية الاختلاف. وكل اختلاف في النوع هو اختلاف في شيء ما عن شيء آخر، ولهذا فإن هذا الشيء الواحد بعينه، وهو الجنس، موجود في كليهما. لذلك، فإن جميع المتضادات التي لا تختلف في الجنس، بل هي أشد ما يكون من المباينة فيما بينها، تقع في نفس سلسلة المقولات. فالاختلاف التام لا يجتمعان [تحت جنسين مختلفين].

إذن، الاختلاف هو تضاد. فإن معنى كون شيئين مختلفين في النوع، وهما موجودان في الجنس نفسه، هو أن بينهما تضادًا وهما شخصان (أفراد). أما الأشياء التي من النوع نفسه، فليس فيها أي تضاد وهي أشخاص. فإن التضادات تحدث في أثناء القسمة وفي الأنواع المتوسطة قبل الوصول إلى الأشخاص (الأفراد).

من هنا يتضح أنه بالنسبة لما يسمى بالجنس، لا تتفق [الأنواع] على أنها من نفس النوع ولا من نوع مختلف، بل هي أنواع للجنس. فإن المادة تُبيَّن بالنفي، والجنس هو مادة ما يُقال عنه إنه جنسه، لا بمعنى جنس (الهراقلة: ذرية هرقل)، بل بمعنى ما هو موجود في الطبيعة. [الاختلاف في النوع] لا ينطبق على الأشياء التي ليست في نفس الجنس، بل [يقال إنها] تختلف عنها في الجنس، وإنما ينطبق على الأشياء التي في الجنس نفسه. فمن الضروري أن يكون الاختلاف تضادًا بالنسبة لما يختلف عنه في النوع؛ وهذا [التضاد] لا يوجد إلا في الأشياء الواقعة في الجنس نفسه.

التّفْسيرُ:

لما بينَ هذهِ المطالبَ الثلاثةَ ذكرَ بها، وهيَ أنَّ المتضاداتِ في جنسٍ واحدٍ، وأنَّ المتوسطَ مركبٌ منْ أضدادٍ، وأنَّ المتوسطاتِ فيما بينَ الأضدادِ.

ثمَّ شرعَ بعدَ ذلكَ يبينُ أنَّ المختلفةَ بالفصولِ والصورِ متفقةٌ بالجنسِ والسنخِ فقالَ: "وأما الذي هوَ آخرُ بالصورةِ فإنهُ شيءٌ آخرُ لشيءٍ"، يريدُ:- وأما الذي هوَ آخرُ بالصورةِ ففي آخرَ يوجدُ، وليستِ المختلفةُ توجدُ في موضوعٍ واحدٍ هوَ هوَ، بلْ في الجنسِ الذي تتفقُ فيهِ، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولهِ: "وينبغي أنْ يكونَ هذا لكليهما."

ثمَّ قالَ: "فإنهُ إنْ كانَ الحيوانُ آخرُ بالصورةِ فمضطرٌ أنْ يكونَ كلاهما حيوانٌ"، يريدُ:- فإنهُ مضطرٌ إنْ كانَ الحيوانُ ينقسمُ إلى متغايرينِ بالصورةِ، أيْ إلى نوعينِ، فمضطرٌ أنْ يكونَ الحيوانُ موجوداً لكليهما، أيْ يكونَ كلُّ واحدٍ منهما حيوانٌ.

ثمَّ قالَ: "وأنْ تكونَ التي هيَ آخرُ بالصورةِ في جنسٍ هوَ هوَ"، يريدُ:- وبالجملةِ فيلزمُ أنْ تكونَ الأشياءُ المتغايرةُ بالصورةِ، وهيَ الأنواعُ، في جنسٍ واحدٍ بعينهِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الذي مثلَ هذا نعمْ يقالُ إنَّ كلاهما في جنسٍ هوَ هوَ، إذْ كانَ لهُ اختلافٌ لا بنوعِ العرضِ، كانَ مثلَ العنصرِ أوْ كانَ بنوعٍ آخرَ"، يريدُ:- فإنَّ الأشياءَ التي هيَ مختلفةٌ مثلَ هذا الاختلافِ، أيْ مختلفةٌ بالصورةِ، تكونُ في جنسٍ واحدٍ إذْ لا تختلفُ بالعرضِ، مثلَ التي تتفقُ بالصورةِ وتختلفُ بالمادةِ، مثالُ ذلكَ خاتمانِ أحدهما منْ ذهبٍ والآخرُ منْ فضةٍ.

ثمَّ قالَ: "فإنهُ لا ينبغي أنْ يكونَ لها الشيءُ المشتركُ فقطْ مثلَ الحيوانِ لكليهما، بلْ أنْ يكونَ لكلِّ واحدٍ منها شيءٌ آخرُ، وهوَ هوَ بعينهِ الحيوانُ، مثلَ أنْ يكونَ فرسٌ والآخرُ إنسانٌ"، يريدُ:- فإنهُ ينبغي ألا نتفقَ إلا في الشيءِ المشتركِ فقطْ، وأنْ تختلفَ في الشيءِ الذي بهِ يكونَ كلُّ واحدٍ منهما آخرَ، يريدُ:- بذلكَ أنْ يفصلَ بينَ الأشياءِ المختلفةِ التي تصيرُ التي توجدُ فيها مختلفةً بالنوعِ، والأشياءِ المختلفةِ التي تجتمعُ في موضوعٍ واحدٍ هوَ هوَ، ولا تصيرُ التي توجدُ فيها مختلفةً باللونِ والذوقِ، فإنَّ هذهِ ليسَ لها ضديةٌ، فإنَّ التي تصيرُ الأشياءَ الموجودةَ فيها مختلفةً إنما تفعلُ ذلكَ بالضديةِ التي لها، إذْ قدْ تقدمَ القولُ بأنَّ الأضدادَ هيَ التي لا تجتمعُ في موضوعٍ واحدٍ هوَ هوَ بنوعٍ واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "فمضطرٌ أنْ يكونَ هذا الاختلافُ غيريةً للجنسِ"، يريدُ:- فإذنْ مضطرٌ أنْ يكونَ هذا النوعُ منَ الاختلافِ الذي تصيرهُ الضديةُ هوَ الذي بهِ يتغايرُ الجنسُ الواحدُ في جوهرهِ.

ثمَّ قالَ: "فإني أقولُ إنَّ اختلافَ الجنسِ الغيريةُ، والغيريةُ هيَ التي تصيرُ هذا الشيءَ بعينهِ آخرَ"، يريدُ:- ولذلكَ أقولُ إنَّ الذي بهِ يختلفُ الجنسُ الواحدُ هوَ الغيريةُ، والغيريةُ هيَ التي توجبُ أنْ يكونَ الجنسُ ينقسمُ بفصولٍ متضادةٍ. ثمَّ قالَ: فالضديةُ التي في الشَّيءِ هوَ هوَ، يريدُ: وإذا كانَ هذا هكذا، فالضديةُ الموجودةُ في الصُّورِ هيَ التي أوجبتْ أنْ يكونَ لها جنسٌ واحدٌ هوَ هوَ. وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا: "ولذلكَ هذا هوَ ضديةٌ". ثمَّ قالَ: "وذلكَ بيّنٌ منَ الكلامِ الذي يتلو"، يريدُ: وكونُ الصُّورةِ التي ينقسمُ بها الجنسُ أولًا وبالذاتِ بها تضادٌّ بيّنٌ منَ الكلامِ الذي يتلو، أي الاستقراءِ، لأنَّ الاستقراءَ هوَ شيءٌ يتلو بعضهُ بعضًا.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ جميعَ الأشياءِ تنقسمُ بمقابلةِ الوضعِ"، يريدُ: فإنَّهُ إذا استقريتَ جميعَ الأجناسِ وجدتَ تنقسمُ بمقابلةِ الوضعِ، أعني التي لا تجتمعُ في شيءٍ واحدٍ. وإذ قررَ المقدمةَ القائلةَ إنَّ الفصولَ التي ينقسمُ بها الجنسُ متضادةٌ، وضعَ أنَّ المتضادةَ هيَ في جنسٍ واحدٍ، لينتجَ منْ ذلكَ أنَّ الصُّورَ التي ينقسمُ بها الشَّيءُ هيَ في جنسٍ واحدٍ، فقالَ: "وقدْ أوضحنا أنَّ الأضدادَ في جنسٍ هوَ هوَ"، يريدُ: وقدْ بيَّنا فيما سلفَ أنَّ الأضدادَ فهيَ في جنسٍ واحدٍ.

ثمَّ ذكرَ بالبرهانِ على ذلكَ فقالَ: "فإنَّ الضديةَ اختلافٌ تامٌّ"، يريدُ: والسببُ في أنَّ الضديةَ في جنسٍ واحدٍ ما تبيَّنَ منْ أنَّ الضديةَ اختلافٌ تامٌّ، وأنَّ الاختلافَ التَّامَّ إنَّما يفهمُ بينَ شيئينِ في طبيعةٍ واحدةٍ، مثالُ ذلكَ إنَّها في المكانِ بينَ طرفيْ أطولِ خطٍّ، وفي الكيفيةِ بينَ أبعدِ صورتينِ توجدانِ فيها.

ثمَّ قالَ: "والاختلافُ الذي بالصُّورةِ فكلُّهُ شيءٌ لشيءٍ"، يريدُ: والاختلافُ الذي يكونُ بالصُّورةِ هوَ اختلافُ تضادٍّ إذ كانَ يوجبُ ألّا تجتمعَ الأشياءُ التي تختلفُ بها.

ثمَّ قالَ: "فإذًا الذي هوَ هوَ والجنسُ أيضًا يقالُ على كليهما"، يريدُ: فإذًا الشَّيءُ الذي هوَ متَّفقٌ فيهِ الصُّورتانِ للمختلفينِ هوَ شيءٌ واحدٌ بعينهِ، وهوَ الجنسُ الذي يحملُ عليهما. وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا: "وكلُّ فصلٍ في النَّوعِ هوَ لشيءٍ، ولذلكَ هذا الجنسُ هوَ فهو على كليهما"، يريدُ: وكلُّ فصلٍ في الجنسِ يوجبُ نوعًا غيرَ النَّوعِ الذي يوجبهُ فصلٌ آخرُ في ذلكَ الجنسِ، فإنَّ الجنسَ هوَ موجودٌ لكليهما.

ثمَّ قالَ: "ولهذهِ العلَّةِ جميعُ الأضدادِ تتَّفقُ في مقولةٍ هيَ هيَ التي تختلفُ بالصُّورةِ لا بالجنسِ"، يريدُ: ولهذهِ العلَّةِ توجدُ جميعُ الأضدادِ التي هيَ في مقولةٍ

واحدةٍ هيَ التي تختلفُ بالصُّورةِ لا بالجنسِ، مثلَ الأبيضِ والأسودِ والحلوِ والمرِّ التي هيَ في الكيفِ.

ثمَّ قالَ: "وهيَ بعضها منْ بعضٍ آخرَ أكثرَ"، يريدُ: وهذهِ تخالفُ بعضها بعضًا أكثرَ منْ سائرِ المختلفاتِ، أي التي توجدُ في موضوعٍ واحدٍ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الاختلافَ تامٌّ ولا تكونُ معًا لكلِّ واحدٍ منهما"، يريدُ: إنَّ المختلفينِ لا يوجدانِ معًا. وفي ترجمةٍ أخرى قولهُ: "وذلكَ أنَّ الاختلافَ التَّامَّ لا يكونُ إذا كانتْ بعضها معَ بعضٍ معًا"، يريدُ: فإنَّ الاختلافَ التَّامَّ لا يوجدُ في المختلفاتِ التي توجدُ معًا في شيءٍ واحدٍ هوَ هوَ، مثلَ اللَّونِ والبياضِ والنُّطقِ، ولذلكَ توجدُ هذهِ في أجناسٍ مختلفةٍ، وأمَّا التي تختلفُ اختلافًا تامًّا، أي التي لا توجدُ في شيءٍ واحدٍ هوَ هوَ، فهيَ ضرورةً في جنسٍ واحدٍ هوَ هوَ بالنَّوعِ الذي يوجدُ في مقولةٍ واحدةٍ هيَ مثلَ البياضِ والسَّوادِ.

ثمَّ قالَ: "فإذًا الاختلافُ ضديةٌ، فإنَّ الغيريةَ بالصُّورةِ هيَ أنْ تكونَ الأشياءُ تنقسمُ في جنسٍ هوَ هوَ، وأنْ تكونَ لها ضديةٌ"، يريدُ: فإذًا الاختلافُ بالصُّورةِ هوَ اختلافُ ضديةٌ، فإنَّ الغيريةَ بالصُّورةِ هيَ التي ينقسمُ بها جنسٌ واحدٌ بعينهِ ولا تجتمعُ في شيءٍ واحدٍ، وهذهِ هيَ حالُ الأضدادِ.

ثمَّ قالَ: "ويقالُ هيَ هيَ بالصُّورةِ جميعُ التي ليستْ لها ضديةٌ وهيَ التي لا تنقسمُ"، يريدُ: وأمَّا الأشياءُ التي هيَ واحدٌ بالصُّورةِ فهيَ جميعُ الأشياءِ التي ليستْ لها ضديةٌ، وهيَ الجزئياتُ التي لا تنقسمُ، مثلَ زيدٍ وعمروٍ وخالدٍ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ الضديةَ تكونُ في القسمِ وفي اللَّاتي هيَ متوسطةٌ قبلَ أنْ ينتهيَ إلى اللَّاتي لا تنقسمُ"، يريدُ: فإنَّ الضديةَ تكونُ في الصُّورةِ التي تنقسمُ بها الأجناسُ

الأُوَلُ والأجناسُ المتوسطةُ حتَّى ينتهيَ إلى التي لا تنقسمُ بالصُّورةِ، وهيَ الأنواعُ الأخيرةُ التي تنقسمُ إلى ما لا ينقسمُ وهيَ الأشخاصُ.

وقولهُ: "فإذًا بيّنَ أنَّهُ ليسَ يكونُ شيءٌ بالحقيقةِ عندَ الذي يسمِّي جنسًا لا هوَ هوَ ولا آخرَ بالصُّورةِ البتةَ في التي هيَ كصورةِ الجنسِ، فإنَّ العنصرَ يستدلُّ عليه بالسَّالبةِ"، يريدُ: فإذًا ليسَ يوجدُ في الجنسِ شيءٌ هوَ بالحقيقةِ هوَ هوَ بالصُّورةِ التي في الجنسِ ولا هوَ غيرها منْ قبلِ أنَّ الجنسَ عنصرٌ، والعنصرُ يدلُّ عليه بالسَّالبةِ، أي هوَ الذي عدمَ الصُّورةِ، وإنَّما أرادَ أنْ يعرّفَ أنَّ الجنسَ ليسَ فيهِ شيءٌ بالفعلِ حتَّى يقالَ فيهِ إنَّهُ إمَّا أنْ يكونَ هوَ والصُّورةُ الحالةُ فيهِ شيءٌ واحدٌ، وإمَّا أنْ يكونَ غيرَ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الجنسُ، فعنصرٌ الذي يُقالُ جنسٌ لا كجنسِ الهرقليينَ"، يُريدُ:- وأمَّا الجنسُ فيدلُّ على العنصرِ، أعني الجنسَ الذي يُقالُ عليه جنسٌ بالحقيقةِ، لا الجنسَ الذي يدلُّ على القومِ الذينَ ينُسبونَ إلى أبٍ واحدٍ، وهوَ قولُنا جنسُ الهرقليينَ، وهذا كانَ أحدَ ما يُطلقُ عليه اسمُ الجنسِ في لسانِهِمْ. ثمَّ قالَ: "بلِ الذي هوَ كالذي يُقالُ في التي هيَ بالطبعِ"، يُريدُ:- بلِ الجنسُ الذي يُحملُ على الأشياءِ الموجودةِ بالطبيعةِ، يُريدُ:- المحمولَ على كثيرينَ بالنوعِ من طريقِ ما هوَ.

ثمَّ قالَ: "ولا في التي ليستْ في جنسٍ هوَ هوَ"، يُريدُ:- ولا الخلافُ بالصورةِ يوجدُ بينَ التي ليستْ في جنسٍ واحدٍ. ثمَّ قالَ: "ويخالفُ بالصورةِ التي هيَ في جنسٍ هوَ هوَ"، يُريدُ:- والتي تختلفُ بها الصورةُ فهيَ التي في جنسٍ واحدٍ. ثمَّ قالَ: "فإنَّ الضديةَ هيَ خلافُ المخالفِ بالصورةِ"، يُريدُ:- والسببُ في ذلكَ أنَّ الضديةَ خلافٌ بالصورةِ، والخلافَ بالصورةِ خلافٌ بالضديةِ، والضديةَ تكونُ أبدًا في جنسٍ واحدٍ بعينهِ، فيلزمُ عن ذلكَ أن تكونَ المخالفةُ بالصورةِ في جنسٍ

واحدٍ بعينهِ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وتكونُ هذهِ التي في جنسٍ هوَ هوَ فقطْ"، يعني المختلفةَ بالصورةِ.

الفصل الثامن: حل إشكالية، لماذا يصنع التضاد في بعض الحالات اختلافًا في النوع، وفي حالات أخرى لا يصنع. وهل المادة (الهيولى) تصنع اختلافًا في النوع أم لا

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٥

وخليقٌ أن يُسألَ أحدٌ مسألةً عويصةً: لمَ لا تخالفُ المرأةُ الرجلَ بالصورةِ، إذ كانَ الذكرُ ضدَّ الأنثى، وكانَ الخلافُ للضديةِ؟ ولِمَ ليسَ الحيوانُ الذكرُ للأنثى آخرَ بالصورةِ، فإنَّ هذا الخلافَ هوَ بذاتهِ للحيوانِ، وليسَ كالبياضِ والسوادِ، بلِ الأنثى والذكرُ بأنهُ حيوانٌ؟ فإنَّ هذا التحيرَ هوَ بعينهِ يقاربُ لمنْ تحيَّرَ وسألَ: لِمَ بعضُ الضدياتِ تفعلُ أشياءَ هيَ أخرُ بالصورةِ وبعضُها لا تفعلُ، مثلَ المشاءِ والمريشِ؟ وأمَّا البياضُ والسوادُ فلا، وذلكَ أنَّ بعضَها انفعالاتٌ خاصيةٌ للجنسِ، وبعضُها دونَ ذلكَ، فإذًا بعضُ كلمةٌ وبعضُ عنصرٌ، فجميعُ الضدياتِ التي في الكلمةِ تصيرُ خلافًا بالصورةِ، وجميعُ التي في الموجودِ معَ العنصرِ فلا تصيرُ، لذلكَ لا يصيرُ البياضُ ناسًا ولا سوادٌ، ولا للإنسانِ الأبيضِ خلافٌ بالصورةِ إذا أُضيفَ إلى الإنسانِ الأسودِ، ولا إنْ وُضعَ اسمٌ واحدٌ، لأنَّ الإنسانَ كالعنصرِ، والعنصرُ لا يصيرُ اختلافًا، لأنَّ الناسَ ليسَ همْ صورَ إنسانٍ لهذهِ العلةِ، وإنْ

كانتِ اللحومُ والعظامُ أخرَ وأخرَ التي منها هذا وهذا، ولكنَّ المجتمعَ الكلَّ هوَ آخرُ، فأمَّا بالصورةِ فليسَ هوَ آخرَ، وذلكَ لأنهُ ليسَ في الكلمةِ ضديةٌ، وهذا هوَ الأخيرُ الذي لا ينقسمُ، فأمَّا قلياسُ فهو الكلمةُ معَ العنصرِ، والأبيضُ إنسانٌ لأنَّ قلياسَ أبيضُ، فالإنسانُ أبيضُ بنوعِ العرضِ، ولا دائرةُ النحاسِ والخشبةِ، ولا ذو الثلاثِ الزوايا النحاسُ ودائرةٌ خشبيةٌ، وليستْ مخالفةً بالصورةِ لمكانِ العنصرِ، بلْ لأنَّ في الكلمةِ ضديةٌ، ولكنْ هلِ العنصرُ لا يصيرُ آخرَ بالصورةِ إذ كانَ بنوعٍ ما، وربَّما أمكنَ أن يصيرَ؟ ولِمَ صارَ الفرسُ آخرَ بالصورةِ لهذا الإنسانِ إذا كانتْ كلماتُها معَ العنصرِ، أوْ لأنَّ في الكلمةِ ضديةٌ مثلَ ما للإنسانِ الأبيضِ والفرسِ الأسودِ؟ فإنَّ لها صورًا، ولكنْ ليسَ بأنَّ أحدَهُما أبيضُ والآخرَ أسودُ، فإنهُما لوْ كانا كلاهُما أبيضَ لكانَ صورُهُما على حالٍ أخرى، وأمَّا الذكرُ والأنثى فإنهُما وإنْ كانا انفعالاتٍ خاصيةً للحيوانِ، ولكنْ ليستْ بالجوهرِ، بلْ هيَ في العنصرِ والجسدِ، ولهذهِ العلةِ المنيُّ الواحدُ يكونُ إمَّا أنثى وإمَّا ذكرًا بعدَ أنْ قدِ انفعلَ انفعالًا ما.

ترجمة حديثة: ولكن قد يشكّ شاكٌّ في السبب الذي من أجله لا تختلف المرأة عن الرجل في النوع، مع أن الذكر والأنثى متضادان، وأن الفصل [النوعي] هو تضاد. كما أن حيوان الذكر والأنثى لا يختلفان في النوع، مع أن هذا الاختلاف [بين الذكر والأنثى] هو للحيوان في ذاته، وليس كالبياض أو السواد، بل من حيث هو حيوان، يوجد الذكر والأنثى.

وهذه الشبهة هي تقريبًا نفس الشبهة الأخرى: لماذا هذا التضاد يُحدث اختلافًا في النوع، وذاك لا يُحدثه؟ مثل [تضاد] "ما يمشي على الأقدام" و"ما يطير"، بينما تضاد البياض والسواد لا يفعل ذلك. فهل السبب هو أن تلك

[الاختلافات الأولى] هي انفعالات خاصة بالجنس، وهذه الأخرى ليست كذلك؟ وأن تلك تكون في الصورة (أو الماهية)، وهذه في المادة؟ فالتضادات التي تكون في الصورة تُحدِث اختلافًا في النوع، وأما التي تكون في المادة المأخوذة مع الصورة، فلا تُحدِثه.

ولهذا، فإن بياض الإنسان أو سواده لا يُحدِث اختلافًا [في النوع]، وليس هناك اختلاف في النوع بين الإنسان الأبيض والإنسان الأسود، حتى لو أُطلق عليهما اسم واحد. فالإنسان هنا هو بمثابة المادة، والمادة لا تُحدث اختلافًا [نوعيًا]. فليس "الناس البيض" نوعًا من الإنسان. ولهذا، حتى لو كان اللحم والعظم اللذان يتكون منهما هذا وذاك مختلفين، فإن الكُلّ مختلفٌ، ولكنه ليس مختلفًا في النوع، لأنه لا يوجد تضاد في الصورة (الماهية). وهذا [الكائن الكلي] هو الفرد الأخير (الشخص.(

أما "كالياس" فهو صورة مع المادة. فالإنسان الأبيض كذلك لأن "كالياس" أبيض. إذن، الإنسان أبيض بالعَرَض. كما أن الدائرة النحاسية والدائرة الخشبية، أو المثلث النحاسي والمثلث الخشبي، لا يختلفان في النوع بسبب المادة، بل لأنه يوجد تضاد في الصورة.

فهل المادة لا تُحدث اختلافًا في النوع، مع أنها مختلفة بنحو ما؟ أم أنها تُحدثه بنحو ما؟ فلماذا يختلف هذا الحصان عن هذا الإنسان في النوع، مع أن صورتيهما (ماهيتيهما) قائمتان مع المادة؟ هل لأن التضاد موجود في الصورة؟ فإن هناك اختلافًا في النوع بين الحصان الأبيض والإنسان الأسود، ولكن ليس من حيث إن هذا أبيض وذاك أسود، فإنهما لو كانا كلاهما أبيضين، لما كانا أقل اختلافًا في النوع.

أما الذكر والأنثى، فهما من الانفعالات الخاصة بالحيوان، ولكن ليس بحسب الجوهر، بل في المادة والجسد. ولهذا فإن النطفة الواحدة، إذا لحقها انفعال ما، تصير إما أنثى أو ذكرًا.

التّفْسيرُ

قولُهُ: "وخليقٌ أنْ يُسْألَ أحدٌ مسألةً عويصةً: لِمَ لا تخالفُ المرأةُ الرجلَ بالصورةِ، إذْ كانَ الذكرُ ضدَّ الأنثى، وكانَ الخلافُ للضديةِ؟" يريدُ:- وخليقٌ أنْ يسألَ أحدٌ مسألةً عويصةً، وهوَ: لِمَ لا يكونُ الذكرُ مخالفاً للأنثى بالنوعيةِ، إذْ كانَ الذكرُ ضدَّ الأنثى، والخلافُ بالضديةِ هوَ خلافٌ بالصورةِ؟ ثمَّ قالَ: "ولِمَ ليسَ الحيوانُ الذكرُ للأنثى آخرَ بالضديةِ؟" يريدُ:- ولِمَ لا يكونُ الحيوانُ الذكرُ ضدَّ الحيوانِ الأنثى على أنهُ جوهرٌ، حتى ينقسمَ بهذينِ الفصلينِ انقساماً نوعياً؟ وإنما قالَ ذلكَ لأنهُ مِنَ البينِ بنفسِهِ أنَّ الذكرَ والأنثى هما في كلِّ جنسِ حيوانٍ منْ نوعٍ واحدٍ هوَ هوَ.

ثمَّ أتى بالسببِ الذي يُصيِّرُ هذهِ المسألةَ، فقالَ: "فإنَّ هذا الخلافَ هوَ بذاتِهِ للحيوانِ، وليسَ كالبياضِ والسوادِ" يريدُ:- فإنَّ الحيوانَ ينقسمُ بهذينِ الفصلينِ بالذاتِ لا بالعرضِ، لا كانقسامِهِ إلى الأبيضِ والأسودِ. وإنما أرادَ أنهُ إذا وُضِعَ أنهُ منقسمٌ بها بالذاتِ، وجبَ أنْ يكونَ الذكرُ نوعاً والأنثى نوعاً آخرَ.

وقولُهُ: "بلِ الأنثى والذكرُ بأنهُ حيوانٌ" يريدُ:- وإنما وجبَ أنْ تكونَ هذهِ القسمةُ ذاتيةً، لأنَّ قسمةَ الحيوانِ إلى الذكرِ والأنثى هيَ بما هوَ حيوانٌ، بخلافِ قسمتِهِ إلى الأبيضِ والأسودِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ هذا التحيرَ بعينِهِ يقاربُ لِمَنْ تحيرَ وسألَ: لِمَ بعضُ الضدياتِ تفعلُ أشياءَ هيَ أخرُ بالصورةِ، وبعضُها لا تفعلُ، مثلَ المشاءِ والمريشِ، وأما البياضُ والسوادُ فلا؟" يريدُ:- وبقربٍ مِنْ هذا السؤالِ المحيرِ سؤالُ مَنْ سألَ فقالَ: لِمَ كانَ بعضُ الضدياتِ تحدثُ أنواعاً، مثلَ المشيِ والطيرِ والسباحةِ؟ فإنَّ المشاءَ والطائرَ والسابحَ تختلفُ بالنوعيةِ، وبعضُها ليسَ تحدثُ أنواعاً، مثلَ الأبيضِ والأسودِ، وذلكَ أنهُ يوجدُ في النوعِ الواحدِ بعينِهِ الأبيضُ والأسودُ. وإنما قالَ إنهُ يقاربُ الشكَّ الأولَ، لأنهُ في الأولِ كانَ قدْ ألزمَ أنْ تكونَ المرأةُ ضدَّ الرجلِ بالنوعيةِ، فإذا قيلَ في جوابِ ذلكَ الشكِّ إنهُ ليسَ كلُّ ضدٍّ يفعلُ نوعيةً، لزمَ هذا السؤالُ الثاني، وهوَ: لِمَ كانَ بعضُ الأضدادِ يفعلُ نوعيةً وبعضُها ليسَ يفعلُ؟ فوجهُ القربِ بينَ السؤالينِ أنَّ الثاني لازمٌ عنِ الأولِ إذا رِيمَ حلُّ الأولِ.

ولما قالَ إنَّ بعضَها يفعلُ نوعيةً، مثلَ المشيِ والطيرانِ والسباحةِ، وبعضُها لا يفعلُ نوعيةً، مثلَ البياضِ والسوادِ، أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "وذلكَ أنَّ بعضَها انفعالاتٌ للجنسِ، وبعضُها دونَ ذلكَ" يريدُ:- والسببُ في ذلكَ أنَّ بعضَ الضدياتِ التي ينقسمُ بها الجنسُ هيَ أعراضٌ وانفعالاتٌ لذلكَ الجنسِ، لا فصولٌ جوهريةٌ، وبعضُها غيرُ ذلكَ، أيْ فصولٌ جوهريةٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذنْ بعضُ كلمةٌ، وبعضٌ عنصرٌ" يريدُ:- فإذنْ بعضُ الضدياتِ صورةٌ هيَ جزءُ جوهرٍ للشيءِ الذي يوصفُ بهِ، وبعضٌ هيَ عنصريةٌ غيرُ منسوبةٍ إلى جوهرِ الشيءِ.

ثمَّ قالَ: "فجميعُ الضدياتِ التي في الكلمةِ تصيرُ خلافاً بالصورةِ، وجميعُ التي في الموجودِ معَ العنصرِ فلا تصيرُ" يريدُ:- فجميعُ الضدياتِ التي هيَ داخلةٌ في

الحدودِ، أعني تُؤخذُ فيها فصولاً، فهيَ تفعلُ خلافاً بالنوعِ، أيْ تفعلُ أنواعاً مختلفةً، وجميعُ الضدياتِ التي توجدُ في العنصرِ، وهيَ أعراضُ العنصرِ، فلا تفعلُ أنواعاً.

ثمَّ قالَ: "لذلكَ لا يصيرُ البياضُ ناساً ولا سوادٌ، ولا للإنسانِ الأبيضِ خلافٌ بالصورةِ إذا أُضيفَ إلى الإنسانِ الأسودِ" يريدُ:- ولهذهِ العلةِ لا يصيرُ البياضُ إذا زِيدَ على الحيوانِ إنساناً، كما يصيرُ النطقُ إذا زِيدَ على الحيوانِ إنساناً، وكذلكَ الأمرُ في السوادِ إذا زِيدَ على الحيوانِ فليسَ يُصيِّرُهُ إنساناً، ولا الإنسانُ الأبيضُ يخالفُ في الصورةِ الإنسانَ الأسودَ.

ثمَّ قالَ: "ولا إنْ وُضِعَ اسمٌ واحدٌ، لأنَّ الإنسانَ كالعنصرِ، والعنصرُ لا يصيرُ اختلافاً" يريدُ:- وإنْ وضعَ واضعٌ اسماً خاصاً بالإنسانِ الأبيضِ، واسماً خاصاً بالإنسانِ الأسودِ، فليسَ يصيرُ بذلكَ الإنسانُ نوعينِ، لأنَّ الإنسانَ كالعنصرِ للأبيضِ والأسودِ، والأبيضُ والأسودُ انفعالاتُ العنصرِ، وانفعالاتُ العنصرِ المتضادةُ لا تُصيِّرُ العنصرَ أنواعاً متضادةً.

وقولُهُ: "لأنَّ الناسَ ليسَ لهمْ صورُ إنسانٍ لهذهِ العلةِ" يعني لكونِهمْ بيضاً وسوداً أوْ غيرَ ذلكَ مِنْ أعراضِ العنصرِ المتضادةِ، بلْ إنما يصيرُ الناسُ أناساً كونُهمْ ناطقينَ.

وقولُهُ: "وإنْ كانتِ اللحومُ والعظامُ أخرَ وأخرَ التي منها هذا وهذا، ولكنَّ المجتمعَ الكلَّ هوَ أخرُ" يريدُ:- وليسَ يوجدُ غيريةٌ للإنسانِ مِنْ جهةِ العنصرِ، وإنْ كانتِ اللحومُ والعظامُ التي تُرَكَّبُ منها هذا المشارُ إليهِ غيرَ اللحومِ والعظامِ التي تُرَكَّبُ منها هذا الآخرُ، أيْ مختلفةَ المزاجِ، ولذلكَ كانَ الكلُّ المجتمعُ مِنْ هذهِ العظامِ واللحومِ غيرَ الكلِّ المجتمعِ مِنْ تلكَ العظامِ واللحومِ، والإنسانُ واحدٌ بالصورةِ، والغيريةُ إنما توجدُ إذا كانَ في الصورةِ تضادٌ، وهوَ الذي أرادَ بقولِهِ:

"فأمّا بالصورةِ فليسَ هو آخَرُ"؛ يريدُ: أنَّ أشخاصَ الناسِ هم بالصورةِ واحدٌ، وإنْ كانوا كثرةً بالعناصرِ. وقولِه: "وذلكَ أنّه ليسَ في الكلمةِ ضدّيَّةٌ"؛ يريدُ: والسببُ في أنَّ الإنسانَ واحدٌ في صورتِه أنّه ليسَ يُؤخَذُ في حدِّه فصولٌ متضادَّةٌ؛ لأنَّ التي تُؤخَذُ في حدودِها فصولٌ متضادَّةٌ فهي متضادَّةٌ. وقولِه: "وهذا هو الآخَرُ الذي لا ينقسمُ"؛ يريدُ: والذي هو واحدٌ بالصورةِ هو النوعُ الأخيرُ الذي لا ينقسمُ إلى نوعٍ آخَرَ، بلْ إلى الأشخاصِ. ثمَّ قالَ: "فأمّا قِلياسٌ فهو الكلمةُ معَ العنصرِ"؛ يريدُ: فأمّا الشخصُ مثلَ زيدٍ فهو المركَّبُ مِنَ الصورةِ والعنصرِ. ثمَّ قالَ: "والأبيضُ إنسانٌ؛ لأنَّ قِلياسَ أبيضُ فالإنسانُ أبيضُ بنوعِ العرضِ"؛ يريدُ: البياضُ والسوادُ للإنسانِ بالعرضِ، ولَمْ تكنْ هذه الفصولُ تفعلُ فيه نوعيَّةً؛ لأنَّ البياضَ وُجِدَ في الإنسانِ مِنْ أجلِ وجودِه في بعضِ أشخاصِه، مثلَ زيدٍ وعمرٍو، لا في كلِّها، فهو موجودٌ في الإنسانِ لا بما هو إنسانٌ، بلْ مِنْ أجلِ وجودِه في خالدٍ وبكرٍ، فهو موجودٌ في النوعِ بالعرضِ إذْ كانَ إنّما يُوجَدُ فيه مِنْ قبلِ وجودِه في شخصِه. ولذلكَ قالَ: "ولا دائرةُ النحاسِ ولا الخشبةُ ولا ذو الثلاثِ الزوايا النحاسُ ودائرةٌ خشبيَّةٌ"؛ يريدُ: ولا تختلفُ أيضًا الأشياءُ في النوعِ مِنْ قبلِ اختلافِ موادِّها في النوعِ، إذْ كانتِ الصورةُ واحدةً، مثلَ الدائرةِ المعمولةِ مِنْ نحاسٍ وخشبٍ، والمثلثِ المعمولِ مِنْ نحاسٍ وخشبٍ.

ثمَّ قالَ: "وليستْ مخالفةً بالصورةِ لمكانِ العنصرِ، بلْ لأنَّ في الكلمةِ ضدّيَّةً"؛ يريدُ: ولذلكَ صارتِ الأشياءُ التي تختلفُ بالنوعِ ليستْ تختلفُ في النوعيَّةِ لمكانِ اختلافِ عنصرِها، بلْ لأنَّ في صُوَرِها تضادًّ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ هلِ العنصرُ لا يصيرُ آخَرَ بالصورةِ إذْ كانَ بنوعٍ ما؟" يريدُ: وقدْ يُطلبُ هلْ يُمكِنُ أنْ يصيرَ العنصرُ آخَرَ بالتضادِّ في النوعِ إذْ كانَ العنصرُ مختلفًا بنوعٍ مِنَ الأنواعِ؟

ثمَّ قالَ: "وربّما أمكَنَ أنْ يصيرَ"؛ يريدُ: وربّما ظُنَّ أنّه يُمكِنُ أنْ يصيرَ الاختلافُ الذي مِنَ العنصرِ اختلافًا في النوعِ إذا اجتمَعَ اختلافانِ، أيْ: في النوعِ والصورةِ معًا.

ثمَّ قالَ: "ولِمَ صارَ الفرسُ آخَرَ بالصورةِ لهذا الإنسانِ، إذا كانتْ كلماتُها معَ العنصرِ، أوْ لأنَّ في الكلمةِ ضدِّيَّةً؟" يريدُ: مثلَ أنْ يسألَ سائلٌ فيقولُ: لِمَ صارَ الفرسُ والإنسانُ نوعَينِ اثنَينِ، هلْ مِنْ قبلِ اختلافِ صورِهما، أوْ اختلافِ عناصرِهما؛ لأنّهما مختلفانِ في الأمرَينِ جميعًا؟ يريدُ: لمُدَّعٍ أنْ يدَّعيَ في أمثالِ هذه أنَّ اختلافَهُما بالنوعِ مِنْ قبلِ اختلافِهِما في العنصرِ.

ثمَّ أتى بمثالِ ذلكَ فقالَ: "مثلُ ما للإنسانِ الأبيضِ والفرسِ الأسودِ، فإنَّ لها صورًا"؛ يريدُ: مثالُ ذلكَ الإنسانُ الأبيضُ والفرسُ الأسودُ، فإنَّ هذَينِ هما مختلفانِ بالعنصرِ والصورِ. أمّا اختلافُهُما بالعنصرِ فمِنْ قبلِ أنَّ أحدَهُما أبيضُ والآخرَ أسودُ. وأمّا اختلافُهُما بالصورِ فمِنْ قبلِ أنَّ هذا ناطقٌ وهذا صاهلٌ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ ليسَ بأنَّ أحدَهُما أبيضُ والآخَرَ أسودُ"؛ يريدُ: ولكنْ هو معروفٌ بنفسِه أنّه ليسَ يُخالفُ الإنسانَ الأبيضَ الفرسُ الأسودَ بأنَّ الإنسانَ الأبيضَ والفرسَ الأسودَ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "فإنّهما لو كانا كلاهما أبيضَ لكانَتْ صورهُما على حالٍ أخرى"؛ يريدُ: فإنّهما لو اتفقا في البياضِ لكانا في الصورِ مختلفَينِ، ولمْ يُوجِبْ ذلكَ اتفاقَهُما في الصورةِ. يريدُ: وكذلكَ ينبغي أنْ نفهمَ الأمرَ في اختلافِ الإنسانِ والفرسِ في العنصرِ في أنَّ هذا الاختلافَ ليسَ هو الموجبَ لاختلافِها في الصورةِ، كالحالِ في الإنسانِ الأبيضِ والفرسِ الأسودِ.

ولمّا كانَ الشكُّ الذي ابتدَأَ به في الذكرِ والأنثى لَمْ يَحلَّهُ بعدُ بحلٍّ يخصُّه، أخَذَ يذكرُ ذلكَ فقالَ: "وأمّا الذكرُ والأنثى فإنّهما وإنْ كانا انفعالاتٍ خاصَّةً للحيوانِ، ولكنْ ليستْ بالجوهرِ، بلْ هي في العنصرِ والجسَدِ"؛ يريدُ: وأمّا الشكُّ الذي قيلَ في الذكرِ والأنثى الموجودِ في الحيوانِ مِنْ قبلِ أنَّ هذا تضادٌّ موجودٌ في النوعِ الأوَّلِ مِنَ الحيوانِ بالذاتِ لا بالعرضِ، فإنَّ الذكوريَّةَ والأنوثيَّةَ وإنْ كانا انفعالَينِ ذاتيَّينِ للحيوانِ وخاصَّينِ به، فليسَ مِنْ نوعِ الفصولِ الذاتيَّةِ الجوهريَّةِ، أيْ: ليسَ هذانِ الفصلانِ ممّا يتجوهرُ به الحيوانُ، بلْ هي أعراضٌ ذاتيَّةٌ لعنصرِ الحيوانِ وجسَدِه، والحيوانُ هو المأخوذُ في حدِّهما، لا أنّهما في حدِّ الحيوانِ على ما شأنُ فصولِ الأنواعِ الجوهريَّةِ أنْ يُؤخَذَ في حدودِها أعمُّها.

ثمَّ قالَ: "ولهذهِ العلَّةِ المَنَى الواحدُ يكونُ إمّا أنثى، وإمّا ذكرٌ بعدَ أنْ قدْ انفعلَ انفعالًا ما"؛ يريدُ: ولهذهِ العلَّةِ كانَتْ مادَّةُ الذكرِ والأنثى بالجملةِ واحدةً، مثلَ المَنَي، فإنَّ المَنَي الواحدَ بعينِه إذا انفعلَ انفعالًا ما كانَ منهُ ذكرٌ، وإذا انفعلَ انفعالًا مضادًّا لذلكَ كانَ عنهُ أنثى. وإنّما قالَ ذلكَ لأنَّ الانفعالَ هو في مقولةِ الكيفِ لا في مقولةِ الجوهرِ، والمَنَي هو في مقولةِ الجوهرِ. ويحتملُ أنْ يريدَ: بالانفعالِ ما يعرضُ لهُ مِنَ الحرارةِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٦

فقدْ قيلَ لأيِّ علةٍ تكونُ الآخرُ في الصورةِ، ولمَ بعضُها تختلفُ بالصورةِ وبعضُها لا؟ وإذا كانتِ الأضدادُ أخرَ بالصورةِ، وكانَ الفاسدُ والذي لا يفسدُ أضدادًا أخرَ، فإنهُ أشدُّ ضرورةً أنْ لا يكونَ لجنسِ الفاسدِ والذي لا يفسدُ مِنْ عدمٍ يفصلُ بلا قوةٍ. ولهذا قلنَا حينَئذٍ هذا فيهَا بالأسماءِ. فإذنْ يمكنُ أنْ يظنَّ أنهُ ليسَ

بمضطرٍ أنْ يكونَ ما كانَ لا يفسدُ ويفسدُ أخرَ بالصورةِ، كمثلِ ما ولا الأبيضُ والأسودُ؛ فإنَّ بعضَها يمكنُ أنْ تكونَ شيئًا واحدًا معًا إذْ كانتْ منَ الكليةِ مثلَ الإنسانِ، فإنهُ يمكنُ أنْ يكونَ أبيضَ وأسودَ، ويمكنُ أنْ يكونَ في الأشياءِ المفردةِ وأنْ يكونَ الواحدُ لا معًا أبيضَ وأسودَ، وإنْ كانَ الأبيضُ ضدَّ الأسودِ. ولكنَّ بعضَ الأضدادِ في بعضِ الأشياءِ بنوعِ العرضِ مثلَ التي قيلتِ الآنَ وأشياءَ أخرَ كثيرةٍ، وبعضُها فلا يمكنُ أنْ تكونَ لشيءٍ. وكذلكَ الفاسدُ والذي لا يفسدُ، فإنهُ ليسَ شيءٌ فاسدٌ بنوعِ العرضِ، فإنَّ العرضَ يمكنُ أنْ لا يكونَ. وأمَّا الفاسدُ والذي لا يفسدُ فإنهُما للأشياءِ التي تكونُ بالضرورةِ في التي هيَ فيها، إذا كانَ الشيءُ الواحدُ بعينِهِ فاسدًا أيضًا، وإنْ أمكنَ ألا يكونَ لهُ الفسادُ فكذلكَ. فإذنْ مضطرٌ أنْ يكونَ الفسادُ إمَّا الجوهرُ وإمَّا في جوهرِ كلِّ واحدٍ منَ التي تفسدُ. وهذا القولُ جائزٌ أيضًا في التي لا تفسدُ، فإنَّ كليهِمَا منَ التي تكونُ بالضرورةِ بأنَّهَا فوقُ بالنوعِ الأولِ الذي بهِ لهَا مقابلةٌ بالوضعِ، فإنَّ أحدَهُمَا فاسدٌ والآخرُ غيرُ فاسدٍ. فإذنْ مضطرٌ أنْ تكونَ أخرَ بالجنسِ. وبيَّنَ أنهُ لا يمكنُ أنْ تكونَ صورٌ مثلَ هذهِ مثلَ ما يقولُ بعضُ الناسِ، وإلا فسيكونُ منَ الناسِ منْ يفسدُ ومنهُمْ منْ لا يفسدُ، وإنْ كانتْ هذهِ الصورُ يقالُ إنَّهَا بالصورةِ هيَ هيَ المنفردةُ لا إنَّهَا مشاركةٌ بالاسمِ. وأمَّا التي هيَ أخرُ بالجنسِ فهِيَ أكثرُ تباعدًا منَ التي هيَ أخرُ بالصورةِ.

ترجمة حديثة: ولمّا كانت الأضداد مختلفة بالنوع، وكان (الكائن الفاسد) و(غير الكائن الفاسد) ضدين (لأن الحرمان [أو العدم الخاص] هو عجزٌ معيّن)، فمن الضروري أن يكون الكائن الفاسد وغير الكائن الفاسد مختلفين في الجنس.

ولكننا قد بيّنّا الآن في تناولنا للأسماء الكلية أنه ليس من الضروري أن يكون كل ما هو فاسد وغير فاسد مختلفين بالنوع، تمامًا كما ليس الحال كذلك في الأبيض والأسود. فإن الشيء الواحد يمكن أن يكون [كلاهما] معًا إذا نظرنا إليه من جهة الكليات، فمثلًا الإنسان [الكلي] يمكن أن يكون أبيض وأسود. كما أن الشخص الجزئي الواحد يمكن أن يكون (ليس في آنٍ واحد) أبيض، ثم أسود، على الرغم من أن الأبيض ضدٌ للأسود.

ولكن بعض الأضداد تعرض للموضوعات على سبيل "العَرَض"، كتلك التي ذكرناها الآن وغيرها كثير؛ وبعضها الآخر يمتنع [أن تجتمع في موضوع واحد]، ومن هذه [الأضداد الممتنعة] "الكائن الفاسد" و"غير الكائن الفاسد". فلا شيء يكون فاسدًا بالعَرَض. ذلك أن العَرَض يمكن ألا يوجد [في الموضوع]، أما "الفساد" فهو من الأمور التي تلزم الموضوع بالضرورة. فإذن، يجب أن يكون الفساد إما "جوهر" كل شيءٍ فاسد، أو [قائمًا] في جوهره. ونفس الحجة تنطبق على غير الفاسد، فكلاهما من الأمور التي تلزم [موضوعاتها] بالضرورة.

إذن، فمن حيث إن هذا الشيء فاسدٌ "بالذات" وذاك غير فاسدٍ "بالذات"، فإنهما متقابلان. ولهذا يجب أن يكونا مختلفين في "الجنس".

وعليه فمن الواضح أنه لا يمكن أن توجد "مُثُلٌ" (أو صُوَرٌ) كتلك التي يزعمها البعض، لأنه بناءً على قولهم، سيكون الإنسان نفسه هنا [في عالمنا] فاسدًا، وهناك [في عالم المُثُل] غير فاسد، على الرغم من أنهم يقولون إن المُثُل متحدة "بالنوع" مع الجزئيات، وليست [متحدة معها] باشتراك الاسم فقط. والحال أن الأشياء المختلفة في الجنس هي أشد تباعدًا من الأشياء المختلفة في النوع."

قولُهُ: "فقدْ قيلَ في أيّ علةٍ يكونُ الآخرُ بالصورةِ" يريدُ:- فقدْ قيلَ في العلةِ التي منْ قبلِهَا يكونُ الشيءُ أخرَ بالنوعِ.

وقولُهُ: "ولمَ بعضُها مختلفٌ بالصورةِ وبعضُها لا" يريدُ:- ولمَ كانَ بعضُ الذي ينقسمُ بالمتضادةِ مختلفًا بالنوعِ وبعضُها غيرَ مختلفٍ بالنوعِ؟

ولمَّا تقرَّرَ لهُ هذا المطلبُ أخذَ يفحصُ عنِ الفاسدِ وغيرِ الفاسدِ على أيّ نحوٍ ينقسمُ بهِمَا الموجودُ، هلِ انقسامُ الجنسِ بالفصولِ المتضادةِ الجوهريةِ، أوِ انقسامُ العنصرِ بالأعراضِ المتقابلةِ، أمِ الفاسدُ وغيرُ الفاسدِ مختلفانِ بالجنسِ والصورةِ؟ وذلكَ أنَّ الأضدادَ لا تخلُو منْ هذهِ الثلاثةِ الأقسامِ .

فقالَ: "وإذا كانتِ الأضدادُ أخرَ بالصورةِ وكانَ الفاسدُ والذي لا يفسدُ أضدادًا أخرَ فإنهُ أشدُّ ضرورةً أنْ لا يكونَ لجنسِ الفاسدِ والذي لا يفسدُ منْ عدمٍ مفصلٍ إلا قوةٌ" يريدُ:- وإذا كانتِ الأضدادُ تفعلُ أنواعًا مختلفةً وكانَ الفاسدُ وغيرُ الفاسدِ ضدينِ فإذنِ الفاسدُ وغيرُ الفاسدِ نوعانِ مختلفانِ. وهذا المعنَى نجدُهُ في ترجمةٍ أخرَى هوَ هكذَا: "ومنْ قبلِ أنَّ الأضدادَ هيَ مختلفةٌ بالنوعِ، والفاسدَ وغيرَ الفاسدِ هما ضدانِ، والعدمَ لا قوةَ محدودةٌ، فمنَ الاضطرارِ أنْ يكونَ الفاسدُ وغيرُ الفاسدِ مختلفينِ بالجنسِ".

فقدْ تبيَّنَ أنَّ غيرَ الفاسدِ ليسَ فيهِ قوةٌ على قبولِ الفسادِ، وما كانَ ليسَ فيهِ قوةٌ على قبولِ الفسادِ فليسَ يدخلُ في ذلكَ الجنسِ، فإنَّ ما يختلفُ بهِ الفاسدُ وغيرُ الفاسدِ هوَ اختلافٌ عدميٌ لقوتينِ مختلفتينِ، أعنِي أنَّ الفاسدَ يخالفُ غيرَ الفاسدِ لأنَّ أحدَهُمَا لهُ قوةٌ على الفسادِ والآخرَ ليسَ لهُ قوةٌ على الفسادِ. والأضدادُ التي هيَ في الجنسِ الواحدِ تختلفُ منْ قبلِ أنَّ في الجنسِ المشتركِ لهُمَا قوتينِ

مختلفتينِ، إحداهُمَا قابلةٌ لأحدِ الضدينِ والأخرَى للآخرِ، فلذلكَ يختلفُ الفاسدُ وغيرُ الفاسدِ لا بالصورةِ فقطْ بلْ بالصورةِ والجنسِ.

ثمَّ قالَ في الترجمةِ الأولَى: "فلذلكَ فلنقلْ حينَئذٍ هذا في الأسماءِ"، وفي الثانيةِ: "فلنقلِ الآنَ في هذهِ الأسماءِ". وإنَّمَا قالَ ذلكَ لأنهُ إذا كانَ الفاسدُ وغيرُ الفاسدِ فصلانِ متضادانِ فالذي يجمعُهُمَا هوَ الاسمُ المشتركُ، والذي يتكلمُ في مثلِ هذهِ الطبيعةِ فإنَّمَا يتكلمُ في الأسماءِ. مثالُ ذلكَ منْ يتكلمُ في الجسمِ المطلقِ، فإنَّ اسمَ الجسمِ مثلًا الذي يقالُ على الفاسدِ وغيرِ الفاسدِ هوَ اسمٌ مشتركٌ، ولذلكَ يلزمُ إنْ كانَ الجسمُ الفاسدُ مركبًا منْ مادةٍ وصورةٍ أنْ يكونَ غيرُ الفاسدِ غيرَ مركبٍ، وأنْ تكونَ مادتُهُ وصورتُهُ مقولةً باشتراكِ الاسمِ إذْ كانتِ المادةُ والصورةُ للكائنِ الفاسدِ.

ثمَّ قالَ: "فإذنْ يمكنُ أنْ يظنَّ أنهُ ليسَ بمضطرٍ أنْ يكونَ ما كانَ لا يفسدُ ويفسدُ أخرَ بالصورةِ كمثلِ ما ولا الأبيضُ والأسودُ" يريدُ:- فإذنْ يمكنُ أنْ يظنَّ في الفاسدِ والذي لا يفسدُ، ثمَّ قالَ: "فإنَّ بعضَها يمكنُ أنْ تكونَ شيئًا واحدًا معًا إذْ كانتْ منَ الكليةِ مثلَ الإنسانِ فإنهُ يمكنُ أنْ يكونَ أبيضَ واسودَ" يريدُ:- لأنَّ بعضَ أمثالِ هذهِ الأضدادِ يمكنُ أنْ توجدَ لطبيعةٍ واحدةٍ معًا إذا كانتْ تلكَ الطبيعةُ كليةً مثلُ الإنسانِ، فإنهُ يمكنُ أنْ يوجدَ بعضهُ أبيضَ وبعضهُ أسودَ، ويكونُ ذلكَ معاً. ثمَّ قالَ: "ويمكنُ أنْ يكونَ في الأشياءِ المفردةِ، وأنْ يكونَ الواحدُ لا معاً أبيضَ وأسودَ"، يريدُ:- ويمكنُ في أمثالِ هذهِ الأضدادِ أنْ توجدَ في شيءٍ مفردٍ، حتى يكونَ الواحدُ أبيضَ وأسودَ، لكنْ لا معاً، بلْ يكونُ أبيضَ في وقتٍ وأسودَ في آخرَ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ الأبيضُ ضدَّ الأسودِ، ولكنْ بعضُ الأضدادِ في بعضِ الأشياءِ بنوعِ العرضِ، مثلَ التي قيلتْ الآنَ، وأشياءَ أخرَ كثيرةٍ، وبعضها فلا يمكنُ أنْ تكونَ لشيءٍ" يريدُ:- لكنْ ليسَ يلزمُ هذا الشكُّ، وإنْ سلّمَ فيهِ أنَّ الفاسدَ يضادُّ الذي لا يفسدُ، لأنَّ بعضَ الأضدادِ تعرضُ للذي هيَ فيهِ، وبعضها لا يمكنُ أنْ تكونَ في جنسٍ هوَ هوَ. يريدُ بذلكَ أنهُ لما كانتْ الأضدادُ ثلاثةَ أصنافٍ، وقدْ أبطلَ اثنانِ منها في حدِّ الفاسدِ وغيرِ الفاسدِ، فبقيَ الثالثُ، أيْ الأضدادُ الجوهريةُ التي ليستْ في جنسٍ هوَ هوَ.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ الفاسدُ والذي لا يفسدُ، فإنهُ ليسَ شيءٌ فاسداً بنوعِ العرضِ"؛ يريدُ:- أنهما منَ الأضدادِ الموجودةِ في الشيءِ بالذاتِ لا بنوعِ العرضِ، إذْ كانَ لا يمكنُ أنْ يقالَ في الشيءِ الفاسدِ إنهُ فاسدٌ بنوعِ العرضِ، لأنَّ الشيءَ إنما يفسدُ في جوهرِهِ، أعني الذي يوصفُ بالفسادِ المطلقِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّ العرضَ يمكنُ أنْ لا يكونَ، وأما الفاسدُ والذي لا يفسدُ فإنها للأشياءِ التي تكونُ بالضرورةِ في التي هيَ فيها" يريدُ:- والفرقُ بينَ الأضدادِ التي بالعرضِ والتي بالذاتِ، أنَّ التي بالعرضِ يمكنُ أنْ توجدَ في الشيءِ الذي هيَ فيهِ ويمكنُ ألا توجدَ، وأما التي هيَ بالذاتِ فهيَ موجودةٌ فيهِ باضطرارٍ، والفاسدُ والذي لا يفسدُ هما منَ الأشياءِ الضروريةِ في الأشياءِ التي توصفُ بهما.

ثمَّ قالَ: "إذا كانَ الشيءُ الواحدُ بعينهِ فاسداً أيضاً، وإنْ أمكنَ ألا يكونَ لهُ الفسادُ فكذلكَ"؛ يريدُ:- وكذلكَ أنهُ إذا كانَ الشيءُ الواحدُ بعينهِ فاسداً فهوَ فاسدٌ بالضرورةِ، وكذلكَ إنْ كانَ مما لا يوجدُ لهُ الفسادُ فهوَ أيضاً يوصفُ بعدمِ الفسادِ دائماً وضرورةً.

ثمَّ قالَ: "وكذلكَ فإذنْ مضطرٌّ أنْ يكونَ الفسادُ إما الجوهرَ وإما في جوهرِ كلِّ واحدٍ منَ التي تفسدُ"؛ يريدُ:- وإذا كانَ الفسادُ منَ الأمورِ الضروريةِ للأشياءِ الفاسدةِ، فإذنْ مضطرٌّ إما أنْ يكونَ الفسادُ هوَ جوهرَ كلِّ واحدٍ منهما، وإما أنْ يكونَ شيئاً موجوداً في جوهرِ كلِّ واحدٍ منهما. يريدُ إما أنْ يكونَ جوهرَ الشيءِ، أوْ شيءٌ تابعٌ لجوهرِ الشيءِ.

ثمَّ قالَ: "وهذا القولُ جائزٌ في التي لا تفسدُ، فإنَّ كليهما منَ التي تكونُ بالضرورةِ"؛ يريدُ:- ومثلُ هذا القولِ يقالُ في الأشياءِ التي لا تفسدُ، أعني أنَّ عدمَ الفسادِ إما أنْ يكونَ جوهرها، وإما أنْ يكونَ جوهرها يقتضي ذلكَ، فإنَّ كليهما، أعني الفاسدَ والذي لا يفسدُ، منَ الأمورِ الضروريةِ لما يوصفُ بها وينعتُ.

ثمَّ قالَ: "فإنها فوقُ بالنوعِ الأولِ الذي بهِ لها مقابلةٌ بالوضعِ"؛ يريدُ:- فإنها أشدُّ تبايناً منَ المتقابلةِ بالنوعِ الأولِ، وهيَ المتقابلةُ بالوضعِ في الجنسِ، أعني التي جنسها واحدٌ.

ثمَّ قالَ: "فإذنْ مضطرٌّ أنْ تكونَ أخرَ بالجنسِ"؛ يريدُ:- وإذا كانتْ أشدَّ تبايناً منَ المتقابلةِ في الجنسِ فواجبٌ أنْ تكونَ مختلفةً بالجنسِ.

ثمَّ قالَ: "وبيّنَ أنهُ لا يمكنُ أنْ تكونَ صورٌ مثلَ هذهِ مثلَ ما يقولُ بعضُ الناسِ، وإلا فسيكونُ منَ الناسِ منْ يفسدُ ومنهمْ منْ لا يفسدُ"؛ يريدُ:- وبيّنَ منْ هذا أنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ ههنا صورةٌ هيَ هيَ بالنوعِ أزليةٌ وغيرُ أزليةٍ، كما قالَ بعضُ الناسِ، لأنهُ لوْ كانَ ذلكَ كذلكَ أمكنَ أنْ يوجدَ بعضُ الناسِ أزليينَ وبعضهمْ كائنٌ فاسدٌ، فكانَ يكونُ الكونُ والفسادُ لهمْ بالعرضِ، مثلَ ما يوجدُ بعضُ الناسِ بيضاً وبعضهمْ سوداً.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانتْ هذهِ الصورُ يقالُ إنها بالصورةِ هيَ هيَ المفردةُ، لا أنها مشاركةٌ بالاسمِ"؛ يريدُ:- وإنما يلزمُ المحالُ إذا وضعتْ الصورُ المفارقةُ هيَ والمنفردةُ واحدةً بالطبيعةِ، حتى يقالَ اسمُ الإنسانِ مثلاً على الإنسانِ المفارقِ والإنسانِ المحسوسِ بتواطؤِ الاسمِ لا باشتراكِه، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ هذا هوَ قولُ القائلينَ بالصورِ، وذلكَ أنهمْ يقولونَ إنَّ الصورَ المفارقةَ هيَ جوهرُ الصورِ المحسوسةِ، وأما منْ يضعُ صوراً مشاركةً بالاسمِ لهذهِ الصورِ المحسوسةِ فليسَ معهُ كلامٌ.

ثمَّ قالَ: "وأما التي هيَ أخرُ بالجنسِ فهيَ أكثرُ تباعداً منَ التي هيَ أخرُ بالصورةِ"؛ يريدُ:- إنَّ التي تباعدُ بالجنسِ فهيَ أكثرُ تباعداً منَ التي تباعدُ بالصورةِ، منْ قبلِ أنَّ التي تباعدُ في الصورةِ هيَ في جنسٍ واحدٍ، والتي تباعدُ بالجنسِ فليسَ تشتركُ في طبيعةٍ واحدةٍ أصلاً للعلةِ التي تقدمت.

وهنا انقضتْ المقالةُ.

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

شرح المقالةُ الحاديةَ عشرةَ من كتابِ ما بعدَ الطبيعةِ، هي المرسومُ عليها حرف الكاف[19]

في الجزء الأول: تُطرَح الشكوك التي جرى الحديث عنها في الكتاب الثالث.

في الجزء الثاني: تُسرَد الأمور التي تتعلق بالنظر في هذا العلم، والتي وردت في الكتاب الرابع. ومن هذه تُستخلَص حلولٌ لبعض المسائل المذكورة أعلاه.

في الجزء الثالث: يُشار، من خلال طريقة النظر والتعريف، إلى اختلاف هذا العلم عن غيره من العلوم، وها هنا تقسيمها. وكذلك، يُنبَذ الموجود بالعَرَض من نظر العلوم، وكل هذا في الكتاب السادس.

[19] هذه المقالة مفقودة في الترجمة العربية وكان ابن رشد قد أشار لذلك بسبب تسلسل الحرف.

في الجزء الرابع: يُبحث في الحركة، واللامتناهي، وأقسام الحركة، وفي بعض التعريفات، وكل هذا في الكتابين الثالث والخامس من كتاب الطبيعيات (السماع الطبيعي)

الجزء الأول: طرَح الشكوك التي جرى الحديث عنها في الكتاب الثالث

الفصل الأول: الشكوك التي تثار حول النظر في الحكمة

أمّا أن الحكمة هي علم ما بالمبادئ فذلك واضح من الأمور الأولى، التي وقع فيها الشك بخصوص ما قاله الآخرون عن المبادئ. ولكن قد يرتاب امرؤٌ ما فيما إذا كان من اللائق أن تكون الحكمة نفسها علمًا واحدًا أم علومًا عدة. فإن كانت علمًا واحدًا، فمن المؤكد أن العلم الواحد يكون دائمًا للأضداد؛ لكن المبادئ ليست أضدادًا. وإن لم تكن علمًا واحدًا، فما هي الصفات التي يجب أن تُنسَب إليها؟

وكذلك، هل النظر في المبادئ البرهانية هو من شأن علم واحد أم من شأن علوم عدة؟ فإن كان من شأن علم واحد، فلماذا هذا العلم بالأخص دون أي علم آخر؟ وإن كان من شأن علوم عدة، فما هي الصفات التي يجب أن تُنسَب إليها؟

علاوة على ذلك، هل [هذا العلم] يخص جميع الجواهر أم لا؟ فإن كان يخص جميعها، فسيكون من الصعب تحديد أي نوع من الجواهر هو. وإن لم يكن يخص جميعها، فمن غير المؤكد كيف يمكن أن يكون هناك علم واحد لعدة جواهر.

علاوة على ذلك، هل [هذا العلم] يختص بالجواهر فقط، أم بالأعراض أيضًا؟ فإن كان هناك برهان يختص بالأعراض، فهو لا يختص بالجواهر. وإن كان الأمر بخلاف ذلك، فأيٌّ منهما [هو العلم المقصود]، وأيهما هي الحكمة؟ فالحكمة البرهانية هي التي تختص بالأعراض؛ أما التي تختص بالمبادئ الأولى، فهي التي تختص بالجواهر.

ولا ينبغي أن نعتبر العلم الذي نبحث عنه هو العلم بالعلل التي ذُكرت في كتاب الطبيعيات. لأنه ليس [علمًا] بالغاية التي من أجلها الشيء. فهذه الغاية هي الخير، وهذا يوجد في الأفعال والأشياء التي في حركة، وهو المحرك الأول. فهذه هي طبيعة الغاية. أما في الأشياء غير المتحركة، فليس هناك محرك أول.

وبشكل عام، هناك شك فيما إذا كان العلم الذي يُبحث عنه الآن يختص بالجواهر المحسوسة أم لا، بل يختص بجواهر أخرى معينة. فإنه إن كان يختص بأخرى، فإما أن يكون يختص بالصُّوَر (المُثُل) أو بالرياضيات. أما أن الصُّوَر غير موجودة، فذلك واضح. ولكن، حتى لو افترض أحدهم وجودها، يبقى الشك قائمًا: لماذا لا ينطبق عليها ما ينطبق على سائر الأشياء التي لها صُوَر، كما هو الحال في الرياضيات؟ أعني أنهم يضعون الرياضيات وسطًا بين الصُّوَر والمحسوسات،

كأنها طبيعةٌ ثالثةٌ ما، إلى جانبِ الصُّوَرِ والأشياءِ الموجودةِ ههنا. لكنَّ (الإنسانَ الثالثَ) ليس موجوداً، ولا (الفرسَ الثالثَ)، خارجاً عن الإنسانِ نفسِهِ والأفرادِ الجزئية. فإن كانت هذه [المفارقات]، كما يقولون، غيرَ موجودة، ففي أيِّ نوعٍ من الأشياءِ يجبُ أن نضعَ ما تبحثُ فيه الرياضيات؟ لأنه ليس في الأشياءِ الموجودةِ ههنا، إذ ليس في أيٍّ من هذه الأشياءِ ما هو على الشاكلةِ التي تطلبها العلومُ الرياضية. ولكن في الحقيقة، إنَّ العلمَ الذي نبحثُ عنه الآن ليس موضوعُهُ الرياضياتِ أيضاً، فليسَ أيٌّ من هذه [الموجودات الرياضية] مفارقاً

ولا هو في الجواهرِ المحسوسةِ، لأنها قابلةٌ للفساد. وبالجملة، قد يشكُّ المرءُ في أيِّ علمٍ هو على الإطلاق، وفي مادةِ الرياضياتِ. فهو ليس من العلمِ الطبيعيِّ، لأنَّ كلَّ هَمِّ العلمِ الطبيعيِّ هو في الأشياءِ التي لها في ذاتها مبدأُ حركةٍ وسكون. وليس هو ذلك [العلم] الذي يبحثُ في البرهانِ والعلمِ [نفسه]؛ لأنه يبحثُ في هذا الجنسِ نفسِهِ. إذن، يبقى أن تكونَ الفلسفةُ المقترحةُ هي التي تبحثُ في هذه الأمور.

ولكن قد يشكُّ أحدهم يقيناً، فيما إذا كان هذا العلمُ المطلوبُ يجبُ أن يُعنَى بالمبادئ، التي يسميها البعضُ عناصر؛ فهذه يرى الجميعُ أنها كامنةٌ في المركَّبات. ولكن قد يبدو بالأحرى أنَّ العلمَ المطلوبَ يجبُ أن يكونَ علمَ الكُلِّيَّات. فكلُّ تعريفٍ وكلُّ علمٍ هو للكُلِّيَّات، لا للجزئياتِ النهائية. ولهذا، سيكون بالضرورة [علماً] بالأجناسِ الأولى. وهذه ستكون حقاً (الموجود) و(الواحد). فهذانِ يُظَنُّ بهما أنهما يحتويانِ كلَّ الكائناتِ على الأخص، وأنهما أشبهُ بالمبادئ،

لأنهما الأولانِ بالطبيعة. فبفسادِهما، تفسدُ سائرُ الأشياءِ أيضاً، إذ كلُّ شيءٍ هو (موجودٌ) و(واحد).

ولكن، بقدرِ ما يكونُ من الضروريِّ أن تُشارِكَ الفُصُولُ في هذينِ [الجنسين] إذا ما وضعَهُما أحدٌ كجنسين، والحالُ أنه لا فَصْلَ يشاركُ في جنسِهِ، فبهذه الطريقةِ لن يبدو أنه يصحُّ وضعُهُما كأجناس، ولا كمبادئ.

كذلك، إذا كان المبدأُ هو الأبسط... وكانت الأشياءُ النهائيةُ المنحدرةُ من الجنسِ أبسطَ من الأجناسِ (فهذه هي الأفرادُ، أما الأجناسُ فتنقسمُ إلى أنواعٍ متعددةٍ ومختلفة)، فقد تبدو الأنواعُ مبادئَ أكثرَ من الأجناس. ولكن من حيثُ إنَّ الأنواعَ تفسدُ بفسادِ الأجناس، تكونُ الأجناسُ أشبهَ بالمبادئ. فالمبدأُ هو الذي إذا زال، زالتْ معه أشياءُ أخرى.

فهذه الأمورُ، وغيرها من الأمورِ الشبيهةِ بها، هي التي تثيرُ الشكَّ والحيرة.

الفصل الثاني: طَرْحُ الشُّكُوكِ حَوْلَ الأُمُورِ الَّتِي يُقَالُ إِنَّ هَذَا العِلْمَ يَنْظُرُ فِيهَا

كذلك، هل يجب التسليم بوجود شيء ما عدا الجزئيات أم لا. ولكن يبدو أن وضع جواهر أخرى أزلية مساوية لهذه الجواهر المحسوسة والقابلة للفساد (مثل الخيول أو سائر الحيوانات، أو حتى الجمادات) هو أمر يخرج عن نطاق العقل بالتأكيد.

فإن كان هذا المبدأ الذي نلتمسه الآن غير مفارقٍ للأجسام، فأي شيء آخر غير المادة (الهيولى) يمكن للمرء أن يضعه؟ فهذه [المادة] ليست [موجودة] بالفعل، ولكنها موجودة بالقوة. وعلى ذلك، يبدو أن الصورة والشكل هما المبدأ على نحو أتم وأولى. ولكن هذه [الصورة] أيضاً قابلة للفساد، ولهذا، هي ليست بحالٍ جوهراً دائماً ومفارقاً بذاته. ولكن هذا محال؛ إذ يبدو أن مثل هذا المبدأ وهذا الجوهر موجودان، وهو ما يبحث عنه أصحاب العقول العظيمة على وجه الخصوص. فكيف عسى أن يكون هناك نظام، إن لم يوجد شيء دائم، مفارق، وباقٍ؟

كذلك، إن كان هناك جوهر ومبدأ طبيعي كالذي نبحث عنه الآن، وكان هذا المبدأ واحداً بعينه لكل من الأشياء الدائمة والقابلة للفساد، يثور شك: لماذا، مع كون المبدأ واحداً، تكون بعض الأشياء التي تندرج تحته أزلية، وبعضها ليست كذلك؟ فهذا محال. وإذا كان هناك مبدأ للأشياء القابلة للفساد وآخر

للأزلية، فإننا سنقع في شك مماثل إذا كان مبدأ الأشياء القابلة للفساد أزلياً. فلماذا، مع وجود مبدأ أزلي، لا تكون الأشياء التي تندرج تحته أزلية؟ أما إذا كان [مبدأ الفاسدات] قابلاً للفساد، فلا بد له من مبدأ آخر، ولذلك [المبدأ] مبدأ آخر، وهذا يتسلسل إلى ما لا نهاية.

أما إذا وضع أحدٌ الكائن (الموجود) و(الواحد) كمبدأين (وهما ما يبدوان أكثر المبادئ ثباتاً)، فأولاً، ما لم يكن كل منهما يدل على (ما هو الشيء) (الماهية) والجوهر، فكيف يكونان مفارقَين وقائمَين بذاتهما؟ ونحن إنما نبحث عن مثل هذه المبادئ الأولى الأزلية.

وإذا كان كل منهما يدل على الجوهر و[ما هو الشيء]، فإن جميع الكائنات تكون جواهر، بما أن [الكائن] يُحمل على كل شيء، و[الواحد] يُحمل على بعضها. ولكن القول بأن كل الكائنات جواهر هو قول باطل. كذلك، بالنسبة لأولئك الذين يقولون إن المبدأ الأول هو [الواحد] نفسه، وإنه جوهر، ومن [الواحد] والمادة يولدون العدد أولاً، ويقولون إن هذا العدد هو الجوهر، كيف يصح ما يقولون؟ فكيف يجب أن نفهم أن الثنائية (الاثنين) وكل عدد من الأعداد المركبة الأخرى هو شيء [واحد]؟ فهم لا يقولون شيئاً عن هذا، وليس من السهل عليهم أن يقولوا.

أما إذا وضع أحدهم الخطوط، أو ما يتبعها (أعني السطوح الأولى)، كمبادئ، فهذه ليست جواهر مفارقة، بل هي أقسام وتقسيمات؛ فالأولى

[السطوح] للثانية [الأجسام]، وهذه [الخطوط] للسطوح. وأما النقاط فهي للخطوط، وهي أيضاً نهاياتها. وكل هذه الأشياء توجد في أشياء أخرى، ولا شيء منها مفارق.

كذلك، كيف ينبغي لنا أن نعتقد بوجود جوهر للواحد والنقطة؟ فكل جوهر له عملية تكوّن، أما النقطة فلا تتكون أبداً؛ فالنقطة هي قسمة [أو نهاية تقسيم]. وهذا أيضاً يثير شكاً: أن كل علم إنما هو بالكليات وبما هو [من شأن كذا]، أما الجوهر فليس بكلي، بل هو بالأحرى [ما هو الشيء] (الماهية) والشيء المفارق. فإذا كان العلم يتعلق بالمبادئ، فكيف يجب أن نعتقد بأن المبدأ هو جوهر؟

كذلك، هل هناك شيء ما عدا الكل نفسه، أم لا؟ وأعني [بالكل] المادة وما هو معها. فإذا لم يكن هناك [شيء عداه]، فإن كل ما هو في المادة قابل للفساد. أما إذا كان هناك شيء، فلا بد أن يكون هو النوع والصورة. وتحديد في أي الأشياء يوجد وفي أيها لا يوجد، هو أمر صعب. ففي بعض الحالات، من الواضح أنه لا توجد صورة مفارقة، كمثل البيت.

كذلك، هل المبادئ واحدة بالنوع أم بالعدد؟ فإذا كانت واحدة بالعدد، فستكون كل الأشياء شيئاً واحداً.

الجزء الثاني: تُسرَد الأمور التي تتعلق بالنظر في هذا العلم، والتي وردت في الكتاب الرابع

الفصل الأول: في أن الفلسفة الأولى تختص بالموجود بما هو موجود، وما يُقال نسبةً إلى شيء واحد

إن [الموجود] يُقال على أنحاء كثيرة وليس بمعنى واحد. فإذا قيل باشتراك [اللفظ] وليس نسبةً إلى شيء واحد مشترك، فإنه لا يندرج تحت علم واحد؛ إذ ليس لمثل هذه الأمور جنس واحد. ولكن إن قيل نسبةً إلى شيء واحد مشترك، فإنه حينئذٍ سيندرج تحت علم واحد. ويبدو أنه يُقال على هذا النحو المذكور، تمامًا كما يُقال [الطبي] و[الصحي]. فكلا هذين اللفظين يُقال على أنحاء كثيرة، ولكنه يُقال على هذا النحو: فكل واحد منها يُنسب بطريقة ما إما إلى علم الطب أو إلى الصحة، أو إلى شيء آخر، ولكن كل واحد منها يُنسب إلى الشيء نفسه. فالكلام والمِبضع يُسميان [طبيّين]، لأن الأول يصدر عن علم الطب، والثاني نافع له. وبالمثل [الصحي]، فهذا الشيء يوصف به لأنه دال على الصحة، وذاك لأنه فاعل لها. وهذا هو الحال في سائر الأمور

وعلى النحو نفسه يُقال كل [موجود]أيضًا. فكل واحد منها يُدعى موجودًا لكونه إما انفعالًا للموجود بما هو موجود، أو مِلْكَةً له، أو استعدادًا، أو حركة، أو أي شيء من هذا القبيل. وبما أن كل موجود يمكن رده إلى شيء واحد ومشترك، فإن كل زوج من الأضداد سيُرد أيضًا إلى الفروق والأضداد الأولى للموجود، سواء كانت [الكثرة والواحد] أو [التشابه واللاتشابه] هي الفروق الأولى للموجود، أو كانت فروقًا أخرى، ولتُدرَك هذه بالبحث النظري.

ولا فرق بين أن يتم الرد إلى [الموجود] أو إلى [الواحد]، فإنهما وإن لم يكونا الشيء نفسه، بل شيئًا آخر، إلا أنهما متلازمان (أو متكافئان). فالواحد نفسه هو على نحو ما موجود، والموجود نفسه واحد.

وبما أن العلم الواحد هو الذي يبحث في جميع الأضداد، وكل واحد من هذه الأضداد يُقال نسبةً إلى الحرمان (العدم) - الذي قد يكون بين طرفيه واسطة، كما في العدل والظلم - فقد يشك أحدهم في أي نحو تُقال نسبةً إلى الحرمان. والحق أنه في جميع هذه الحالات، لا يجب وضع الحرمان على أنه غياب تام للمفهوم، بل للنوع الأخير [منه]. فمثلًا، إذا كان العادل هو من يطيع القوانين بموجب مِلْكَة معينة، فإن الظالم لن يكون محرومًا تمامًا من كل صفة تتعلق بالقانون، ولكنه ناقص فيما يتعلق بطاعة القوانين، وبهذا المعنى يكمن فيه الحرمان. وعلى هذا النحو يسري الأمر في سائر الأشياء.

وكما أن عالم الرياضيات يبحث في المجردات، فهو يتأمل فيها بعد أن يزيل كل المحسوسات، مثل الثقل والخفة، والصلابة وضدها، وكذلك الحرارة والبرودة وسائر الأضداد الحسية؛ ولا يترك إلا الكمّ والمتصل، فيبحث في بعضها من حيث هي واحدة، وفي بعضها من حيث هي اثنان، وفي بعضها من حيث هي ثلاثة، وفي انفعالاتها من حيث هي كميات ومتصلات، لا من حيث هي شيء آخر. فينظر في أوضاع بعضها بالنسبة إلى بعض، وما يلحق بها، وفي تناسبها وعدم تناسبها، وفي نسبها. ومع ذلك، فإننا نضع علمًا واحدًا للجميع هو الهندسة.

وبالطريقة نفسها يتناول الأمرُ الموجود. فالأعراض التي تلحق الموجود بما هو موجود، وأضداده بما هو موجود، ليس لعلم آخر غير الفلسفة أن يبحث فيها. فقد ينسب المرء البحث فيها إلى العلم الطبيعي، ولكن ليس من حيث هي موجودات، بل من حيث تشارك في الحركة. أما الجدل والسفسطة فيتناولان ما يعرض للموجودات، ولكن ليس من حيث هي موجودات، ولا يبحثان في الموجود نفسه بما هو موجود. وعليه، يبقى أن الفيلسوف هو الذي يبحث في الأمور المذكورة، من حيث هي موجودات.

وبما أن كل موجود يُقال نسبةً إلى شيء واحد ومشترك على الرغم من تعدد معانيه، والأضداد كذلك تُرد إلى الأضداد والفروق الأولى للموجود، ومن الممكن أن تندرج مثل هذه الأمور تحت علم واحد، فإن الشك الذي طُرح في البداية سيُحل بالتأكيد، وأعني به الشك الذي تساءل عن كيف يمكن أن يكون هناك علم واحد لأشياء تختلف في أجناسها.

الفصل الثاني: في أن الفلسفة الأولى تبحث في المبادئ العامة على نحو كلي

ولما كان الرياضي أيضًا يستخدم [المبادئ] المشتركة بطريقته الخاصة والمميزة، فإن البحث في مبادئ هذه الأمور سيكون من شأن الفلسفة الأولى قطعًا. فإن القول بأن [إذا طُرحت مقادير متساوية من مقادير متساوية، كانت البواقي متساوية] هو مبدأ مشترك في جميع الكميات.

أما الرياضيات، فإنها تأخذ هذه المبادئ وتبحث في جزء معين من مادتها، مثل الخطوط أو الزوايا أو الأعداد أو أي شيء آخر من الكميات؛ ولكن ليس من حيث هي موجودات، بل من حيث كل واحد منها متصلٌ ذو بُعدٍ واحد أو اثنين أو ثلاثة.

أما الفلسفة [الأولى]، فإنها لا تنظر في الجزئيات من حيث يعرض لكل منها شيء ما، بل تبحث في كل واحد من هذه [الموضوعات] من حيث هو موجود بما هو موجود. ويتحدد موقفها من العلم الطبيعي بنفس الطريقة التي يتحدد بها من الرياضيات. فالعلم الطبيعي يبحث في أعراض ومبادئ الموجودات من حيث هي متحركة، لا من حيث هي موجودات. أما العلم الأول فقد قلنا إنه يبحث في هذه

الموضوعات من حيث هي ذاتها موجودات، وليس من حيث هي شيء آخر. ولهذا يجب أن نضع علم [الفلسفة] الأول وعلم الرياضيات كجزأين من الحكمة.

الفصل الثالث: في أنه لا يمكننا أن نخطئ بشأن المبدأ الأول، مع دحض آراء من خالفوا في ذلك

يوجد في الموجودات مبدأٌ لا يمكن أن يخطئ القول بشأنه، بل من الضروري دائمًا أن يُفعل نقيضه [أي أن يُقال الصواب]. أعني بذلك قول الحقيقة، كأن يقال مثلاً إنه لا يمكن للشيء نفسه أن يكون وألا يكون في نفس الوقت وبنفس الاعتبار، وغير ذلك من المتقابلات على هذا النحو. وليس على مثل هذه الأمور برهانٌ مطلق، ولكن يوجد برهانٌ بالنسبة لشخصٍ ما [أي برهان إلزامي]. إذ لا يمكن تكوين قياس عليه من مبدأ أكثر يقينًا منه، وهو ما كان يجب أن يكون لو وُجد عليه برهان مطلق.

أما بالنسبة لذلك الذي يجيز الأقوال المتقابلة، فيجب أن نأخذ منه شيئًا، لنُظهر أن قوله هذا باطل، شيئًا يكون هو نفسه القول بأنه [لا يمكن للشيء نفسه أن يكون وألا يكون في نفس الوقت]، ولكن لا يبدو أنه هو نفسه [لمنكره].

فبهذه الطريقة وحدها يمكن إقامة البرهان على من يقول إن الأقوال المتقابلة تصدق على الشيء نفسه.

إن الذين سيتحاورون فيما بينهم، يجب أن يفهم بعضهم بعضًا إلى حد ما. فإذا لم يحدث هذا، كيف سيكون بينهم تواصل في الحديث؟ لذلك، يجب أن يكون كل اسم معروفًا وأن يدل على شيء واحد لا أشياء متعددة. وإذا دل على أكثر من شيء، فيجب توضيح أيٍّ منها يُقصد بالاسم.

فمن يقول [هذا كائن وهذا ليس بكائن]، فإنه ينفي ما يؤكده تمامًا. وبالتالي، فهو يقول إن ما يدل عليه الاسم لا يدل عليه. وهذا مستحيل. ومن ثم، إذا كان الاسم يدل على شيء ما - وهو أن هذا هو هذا - فمن المستحيل أن يصدق التناقض على الشيء نفسه.

وأيضًا، إذا كان للاسم دلالة ما، وصدقت هذه الدلالة، فيجب أن يكون [مدلوله] ضروري الوجود. وما هو ضروري الوجود لا يمكن ألا يكون حينئذ. إذن، لا يمكن للأقوال المتقابلة أن تصدق على الشيء نفسه.

كذلك، إذا لم يكن الإيجاب أصدق من السلب، فإن من يقول [إنسان] أو [لا إنسان] لن يكون قوله أكثر صدقًا [من الآخر]. ولكن قد يبدو أنه إذا قال إن الإنسان ليس أبيض، فإنه يقول قولاً أصدق، أو على الأقل ليس أقل صدقًا، مما لو قال [لا إنسان]. وبالتالي، إذا قال عن الشيء نفسه إنه أبيض، فسيقول

قولاً صادقًا. إذ ستكون الأقوال المتقابلة حينئذ صادقة. ويلزم عن ذلك أن الشيء نفسه هو إنسان وأبيض، أو أي حيوان آخر.

لا يوجد برهان مطلق على هذه الأمور؛ ولكن يوجد برهان على من يتبنى هذه المواقف. ويمكن للمرء بسهولة أن يُجبر هرقليطس نفسه، إذا سأله بهذه الطريقة، على الإقرار بأنه من غير الممكن أبدًا أن تصدق الأقوال المتقابلة على الشيء نفسه. ولكنه الآن، لعدم فهمه ما يقول، تبنى هذا الرأي.

وبشكل عام، إذا كان ما يقوله صحيحًا، فإن قوله هذا نفسه لن يكون صحيحًا، أي القول بأنه [يمكن للشيء نفسه أن يكون وألا يكون في نفس الوقت]. فكما أنه عند فصل [الإيجاب والسلب] لا يكون الإيجاب أصدق من السلب، كذلك عند جمعهما معًا كقضية مركبة واحدة، لن يكون السلب أصدق من القضية بأكملها كما لو وُضعت كإيجاب. وأيضًا، إذا لم يكن هناك قول صادق، فإن القول بأنه [لا يوجد أي قول صادق] سيكون هو نفسه قولًا باطلًا. وإذا كان هناك شيء [صادق]، فإن هذا يدحض قول أولئك الذين يقعون في مثل هذه [المغالطات] والذين يلغون النقاش تمامًا.

الفصل الرابع: دحض رأي بروتاجوراس الخاطئ القائل بأن كل ما نعتقده هو حق، مع بيان سبب هذا الوهم

ومثلُ ما قيل [سابقًا] هو ما قاله بروتاجوراس أيضًا. فإنه كان يزعم أن الإنسان هو مقياس كل الأشياء، غير قائلٍ شيئًا آخر سوى أن ما يظهر لكل فرد، هو كائنٌ على وجه لا شك فيه. ولكن إذا وُضِع هذا [الأساس]، لَزِمَ أن يكون الشيء الواحد موجودًا وغير موجود في آن، وخيرًا وشرًا، وسائر الأمور التي تُقال حسب التعابير المتقابلة؛ ذلك أن هذا الشيء يظهر لهؤلاء على نحوٍ ما، بينما يظهر للآخرين نقيضه على أنه الخير؛ والمقياسُ إذن هو ما يظهر لكل فرد.

يقول أرسطو: إن هذا الشك يُحَلّ إذا ما نُظر من أين أتى مبدأ هذا الرأي. فيبدو أنه استُمد عند البعض من رأي الفلاسفة الطبيعيين، وعند آخرين من كون الناس لا يعرفون الأشياء ذاتها بالطريقة نفسها، بل يظهر الشيء الواحد لبعضهم ممتعًا، ولبعضهم الآخر نقيض ذلك. فإن القول بأنه لا شيء يصير من اللاوجود، بل كل شيء يصير من الوجود، هو مبدأ استقر عليه رأي جميع الطبيعيين تقريبًا. فإذا كان اللا-أبيض لا يصير من أبيضَ تامٍ، ولا من لا-أبيض على الإطلاق، لكن ما صار الآن لا-أبيض، لو كان قد صار من لاوجودِ الأبيض، وهو ما يصير لا-أبيض، لكان إذن يصير من اللاوجود بحسب رأيهم، إذا لم يكن هو نفسه أبيض ولا-أبيض في آن. وليس من الصعب حل هذا الشك، فقد قلنا في

كتاب الطبيعيات كيف تصير الأشياء التي تصير من اللاوجود، وكيف تصير من الوجود.

ولكن من الحماقة أن نولي الاهتمام نفسه لكلا الرأيين، ولتخيلات أولئك الذين يشككون في أنفسهم من منطلق معاكس. فمن الواضح أن أحد الفريقين لا بد أن يكون قوله باطلاً.

ويتضح هذا أيضًا من الأمور التي تقع تحت الحس. فالشيء نفسه لا يظهر أبدًا لبعضهم حلوًا ولبعضهم نقيضه، ما لم تكن حاسة أحد الطرفين وأداته التي تحكم في الأذواق المذكورة فاسدة أو معطوبة. وإذا كان الأمر كذلك، لوجب أن يُعتبر أحد الطرفين مقياسًا، والآخر ليس بمقياس على الإطلاق. وأقول الشيء نفسه عن الخير والشر، والقبيح والجميل، وغيرها من الأمور المشابهة. فإن القول بأنه لا وجود إلا لما يظهر، لا يختلف شيئًا عن فعل أولئك الذين يضعون إصبعهم تحت أعينهم، فيجعلون الواحد يظهر اثنين، ويعتقدون أنه اثنان لأنهما يظهران كذلك، ثم يظهر لهم مرة أخرى واحدًا، أعني أولئك الذين لا يحركون بصرهم، فيظهر الشيء الواحد الذي هو واحدٌ، واحدًا.

ومن غير اللائق على الإطلاق أن نصدر حكمًا على الحقيقة بناءً على ما يبدو لنا في الحاضر من أمور متغيرة لا تثبت على حال أبدًا. بل يجب طلب الحقيقة من الأشياء التي هي على حال واحدة دائمًا ولا يلحقها أي تغيير. ومثل هذه هي [الأجرام] التي في العالم [السماوي]؛ فهذه لا تظهر تارةً على حال وتارةً على

حال أخرى، بل هي دائمًا نفسها، لا يشاركها أي تغيير. علاوة على ذلك، إذا كانت هناك حركة، وشيء متحرك، وكل شيء يتحرك من شيء إلى شيء، فيجب إذن أن يكون الشيء المتحرك لا يزال في الحالة التي يتحرك منها، وألا يكون بعد في الحالة التي يتحرك إليها ويصير فيها، وإلا فلن يكون التناقض صادقًا بحسب قولهم.

ولكن إذا افترض أحدهم، وهو أمر غير صحيح، أن الموجودات تسيل وتتحرك بحسب الكَمّ، فلماذا لا تثبت بحسب الكيف؟ بل يبدو على الأقل أن القضايا المتناقضة يمكن أن تُحمَل على الشيء نفسه لأنهم يعتقدون أن الكَمّ في الأجسام لا يبقى، ولذلك يكون الشيء نفسه ذا أربعة أذرع وليس ذا أربعة أذرع. ولكن الجوهر يُحدَّد بحسب الكيف؛ فهذا طبيعته محددة، أما الكَمّ فطبيعته غير محددة. وأيضًا، لماذا إذا وصف الطبيب هذا الطعام، يتناولونه؟ فما الذي يجعل هذا خبزًا أكثر من كونه لا-خبزًا؟ ولهذا لا فرق بين أن يأكل المرء أو لا يأكل. ولكنهم في الواقع يتناولون ذلك الطعام كما لو أن [الطبيب] يقول الحقيقة بشأنه، وكونه هو الطعام الموصوف. ولكن ما كان ينبغي لهم فعل ذلك، ما دامت لا طبيعة ثابتة في المحسوسات، بل كلها تسيل وتتحرك دائمًا. وأيضًا، إذا كنا نتغير دائمًا ولا نبقى على حال واحدة، فما العجب إن لم تظهر لنا الأشياء نفسها على حال واحدة أبدًا، تمامًا كما هو الحال مع المرضى؟ فهؤلاء، لأن مزاجهم ليس على الحال الذي كان عليه عندما كانوا أصحاء، لا تظهر لهم الأشياء متشابهة. أما الأمور المتعلقة بالحواس، فمع أن المحسوسات نفسها لا يلحقها أي تغيير بسبب

ذلك، إلا أنها تُحدِث في المرضى إحساسات مختلفة وغير متطابقة. فربما يجب أن يكون الأمر على النحو نفسه إذا حدث التغيير المذكور فينا. ولكن إذا لم نتغير، بل بقينا على حالنا، فهناك إذن شيء باقٍ وثابت.

الفصل الخامس: فيما إذا كان من الصعب أم من السهل مجادلة أصحاب الرأي المذكور أعلاه. وأيضًا، في إمكانية أن تكون جميع الأقوال لا صادقة ولا كاذبة

فأمّا أولئك الذين تنشأ لديهم الشكوك المذكورة عن نظرٍ عقلي، فليس من السهل الردّ عليهم إن لم يسلّموا بشيء ولم يطلبوا له برهاناً. فبهذه الطريقة وحدها يقوم كل قياس وكل برهان. فإنهم إن لم يسلّموا بشيء، فإنهم يهدمون الجدال نفسه، بل والقول بأكمله. ولهذا، فليس الكلام مع هؤلاء.

وأما أولئك الحائرون، فمن السهل أن نواجه شكوكهم ونحلّها بناءً على ما قدمناه، وهو ما يزيل حيرتهم كما اتضح مما سبق. ولهذا يتضح من هذه الأمور أنه لا يمكن للأقوال المتقابلة أن تصدق على الشيء ذاته، في الزمن ذاته؛ ولا يمكن للأضداد نفسها أن تجتمع، ما دام كل تضاد يُقال نسبةً إلى العدم. وهذا سيتضح بردّ ماهيات الأضداد إلى مبدئها.

وبالمثل، لا يمكن لأي من الأوساط أن يُحمل على الشيء الواحد نفسه. فإنه لو كان موضوع ما أبيض، فإننا حين نقول عنه إنه [ليس أسود ولا أبيض]، نقول قولًا كاذبًا. إذ سيلزم عن ذلك أن يكون الشيء أبيض وألا يكون أبيض، لأن أحد جزأي التركيب [أي: هو أبيض أو ليس أبيض] لا بد أن يصدق عليه، وهذا هو نقيض القول بأنه أبيض.

وعليه، فلا يمكن للقائلين بمذهب هرقليطس أن يقولوا صدقًا، ولا للقائلين بمذهب أنكساغوراس. وإلا لزم أن تُحمل الأضداد على الشيء نفسه. فلأنه [أنكساغوراس] يقول إن في كل شيء جزءًا من كل شيء، فهو لا يقول إن الشيء حلو بأكثر مما يقول إنه مر، أو أيّاً كان من سائر الأضداد، إذا كانت كل الأشياء توجد فيه لا بالقوة فقط، بل وبالفعل وبشكل منفصل أيضاً.

وبالمثل، لا يمكن أن تكون جميع الأقوال كاذبة ولا أن تكون كلها صادقة؛ وذلك من ناحية لوجود صعوبات أخرى كثيرة قد تنشأ عن هذا الموقف، ومن ناحية أخرى لأنه إذا كانت جميع الأقوال كاذبة، فإن القائل بهذا القول نفسه لا يقول قولاً صادقاً. وأما إن كانت كلها صادقة، فإن من يقول إن [جميعها كاذبة] لا يقول قولاً كاذباً.

الجزء الثالث: بيان الفرق بين الفلسفة الأولى والعلوم الأخرى. وكذلك، استبعاد الموجود بالعَرَض من مباحث العلوم: وكل ذلك مما ورد في الكتاب السادس

الفصل الأول: في اختلاف الفلسفة الأولى عن العلوم الأخرى، وفي تقسيمها، وذلك من حيث منهج النظر وطريقة التعريف

كل علمٍ يبحث عن مبادئ وعللٍ ما لكل واحد من الأمور التي تقع تحت معرفته، مثل علم الطب، والرياضة البدنية، وكذلك كل واحد من العلوم الصانعة أو الرياضية. فإن كل واحد من هذه العلوم يختص بجنسٍ معين ومحدود، ويتناوله كشيءٍ موجود وكائن، ولكن ليس بوصفه موجوداً بما هو موجود؛ فهذا موضوع لعلم آخر غير تلك العلوم.

والعلوم المذكورة، كل واحد منها يأخذ على نحو ما [ما هو الشيء] (الماهية) في كل جنس، ثم يحاول أن يبرهن على ما تبقى إما برهاناً أضعف أو أدق. وهم

يأخذون [ما هو الشيء] إما عن طريق الحس، أو على سبيل الفرض. ومن هذا الاستقراء يتضح أنه لا يوجد برهان على الجوهر وعلى ماهيته.

وبما أن هناك علماً للطبيعة، فمن الواضح أنه سيكون مختلفاً عن العلم العملي والعلم الصانع. فمبدأ الحركة في العلم الصانع يكمن في الفاعل (الصانع)، لا في الشيء المصنوع، وهذا المبدأ هو إما فنٌ ما أو قوة أخرى. وبالمثل في العلم العملي، فإن الحركة ليست في الشيء المنفعل، بل بالأحرى في الفاعلين. أما العلم الطبيعي فيختص بتلك الأشياء التي تملك مبدأ الحركة في ذاتها. ومن هنا يتضح أن العلم الطبيعي يجب أن يكون علماً نظرياً، لا عملياً ولا صانعاً، إذ لا بد له أن يندرج تحت أحد هذه الأجناس.

وبما أنه من الضروري لكل علم أن يعرف على نحو ما [ما هو الشيء]، وأن يستخدم ذلك كمبدأ، فإنه يجب ألا نجهل كيف يجب على عالم الطبيعيات أن يضع تعاريفه، وكيف يجب أن يُؤخذ تعريف الجوهر: هل هو مثل [الأفطس] أم بالأحرى مثل [المقعر]؟ فتعريف [الأفطس] يُعطى مع مادة الشيء، أما [المقعر] فيُعطى من دون المادة. فالأنف الأفطس يوجد في الأنف، ولذلك فإن تعريفه يُعطى معه أيضاً، إذ إن [الأفطس] هو [أنف مقعر]. ومن الواضح إذن أن تعريف اللحم والعين وسائر الأجزاء يجب أن يُعطى هو أيضاً مع المادة.

وبما أن هناك علماً للموجود بما هو موجود وهو مفارق، فيجب النظر فيما إذا كان يجب أن نعدّه هو نفسه العلم الطبيعي، أم بالأحرى علماً آخر. فالعلم الطبيعي،

في الواقع، يختص بتلك الأشياء التي تملك مبدأ الحركة في ذاتها. أما الرياضيات فهي علم نظري حقاً، ونتناول أموراً باقية، ولكنها غير مفارقة. إذن، هناك علم آخر غير هذين العلمين، يختص بالكائن المفارق وغير المتحرك، إن كان مثل هذا الجوهر موجوداً حقاً. وأنا أقول مفارق وغير متحرك، وهو ما سنحاول إثباته. وإذا كانت هناك طبيعة كهذه في الموجودات، ففيها حتماً سيكون الأمر الإلهي، وسيكون هذا هو المبدأ الأول والرئيسي.

يتضح إذن أن هناك ثلاثة أجناس من العلوم النظرية: العلم الطبيعي، والرياضيات، وعلم الإلهيات (اللاهوت). وأفضل أجناس العلوم النظرية هو ذاك الذي ذُكر أخيراً، لأنه يختص بأشرف الموجودات. وكل علم يوصف بأنه أفضل أو أدنى بحسب موضوعه الخاص القابل للمعرفة.

وقد يشكك أحدهم فيما إذا كان يجب وضع علم كلي للموجود بما هو موجود، أم لا. فإن كل علم من العلوم الرياضية يختص بجنس معين ومحدد، أما العلم الكلي فهو مشترك بين الجميع. فإذا كانت الجواهر الطبيعية هي أولى الموجودات، فإن العلم الطبيعي نفسه سيكون أول العلوم. ولكن إذا كانت هناك طبيعة وجوهر آخر، مفارق وغير متحرك، فمن الضروري أن يكون علمه أيضاً علماً آخر، وأسبق من العلم الطبيعي، وأن يكون كلياً لأنه أسبق.

الفصل الثاني: في أن الموجود بالعَرَض لا يبحث فيه أي علم، وأنه لا علل له ولا مبادئ. وكذلك في أنه لا يجب البحث عن مبادئ للموجود بما هو حق. وأيضًا، في الحظ كعلةٍ بالعَرَض

ولما كان [الموجود] على الإطلاق يُقال على أنحاء كثيرة، أحدها هو ما يُقال له [موجود] [بالعَرَض]، فإنه يجب أولًا أن ننظر في الموجود على هذا النحو. فمن الواضح إذن أنه لا علم من العلوم المأثورة يبحث في العَرَض.

فإن صناعة البناء لا تنظر فيما يعرض لأولئك الذين سيستخدمون البيت، كأن يسكنوه بقلق أو بعكس ذلك، ولا صناعة النسيج ولا صناعة الأحذية [تنظران في ذلك]. بل كل علم من هذه العلوم ينظر فقط فيما هو خاص به، وهذا هو الغاية الخاصة به. ولا [ينظر] في أن الموسيقي إذا صار نحويًا، يصير كليهما معًا، مع أنه لم يكن كذلك من قبل. أما ما هو كائن ولم يكن كذلك دائمًا، فهذا قد [صار]. ولهذا، صار [الرجل] موسيقيًا ونحويًا في آن واحد. وهذا الأمر لا يبحث فيه أيٌّ من العلوم اليقينية، ما خلا السفسطة، فهذه وحدها تبحث في العَرَض. ولهذا لم يخطئ أفلاطون حين قال إن السفسطة تتعلق بـ[اللا-موجود].

وسيتضح أنه من غير الممكن أن يكون هناك علمٌ بالعَرَض، إذا حاولنا أن نرى ما هو العَرَض. فنحن نقول إن كل شيء، فإما أن يكون دائمًا وبالضرورة (وأنا لا أعني بالضرورة ما يقال بالقسر، بل ما نستخدمه في البراهين)، وإما أن

يكون على الأكثر، وإما ألا يكون لا على الأكثر ولا دائمًا وبالضرورة، بل كما يتفق: كأن يحل البرد في أيام الكلب (حر الصيف)؛ فهذا لا يحدث دائمًا ولا بالضرورة، ولا على الأكثر، ولكنه قد يقع أحيانًا. فالعَرَض إذن هو ما يحدث، لكن ليس دائمًا، ولا بالضرورة، ولا على الأكثر. وقد قيل إذن ما هو العَرَض.

وأما لماذا لا يوجد علم لهذا النوع [من الموجودات]، فالأمر واضح؛ إذ كل علم إنما هو بما يكون دائمًا أو على الأكثر، أما العَرَض فليس في أي من هذين القسمين. ومن البيّن أيضًا أن الموجود بالعَرَض ليس له علل ومبادئ كتلك التي للموجود بالذات، وإلا لكانت كل الأشياء [تحدث] بالضرورة. فإنه لو بوجود هذا، وُجد ذاك، وبوجود ذاك، وُجد شيء آخر (وليس ذلك على سبيل الاتفاق، بل بالضرورة)، فإن ذلك الشيء الأخير الذي كان هذا علة له سيكون أيضًا بالضرورة، وصولًا إلى المعلول الأخير. ولكن هذا [الحدوث] كان بالعَرَض، ولهذا ستكون كل الأشياء بالضرورة، وسيُرفع عن الموجودات كلُّ من الإمكان (ما يحتمل الأمرين) والوقوع بالاتفاق والصيرورة واللا-صيرورة. ولو افتُرضت العلة لا كشيء كائن، بل كشيء حادث، فسيحدث الأمر نفسه، إذ سيحدث كل شيء بالضرورة. فمثلًا، سيحدث كسوف الغد إذا حدث هذا الأمر، وهذا بدوره إذا حدث شيء آخر، وذاك إذا حدث غيره. وهكذا، لو طرحنا الزمن من المدة المحدودة التي تمتد من الآن إلى الغد، فسنصل في نهاية المطاف إلى شيء موجود حالًا. ولما كان هذا موجودًا، فإن كل ما يتبعه سيحدث بالضرورة. ومن ثم، ستحدث كل الأشياء بالضرورة.

وهناك موجودٌ بمعنى (الحق أو الصادق) وليس بالعَرَض، وهو الموجود في تركيب الذهن وانفعال فيه. ولهذا، لا تُبحث مبادئ ما هو موجود على هذا النحو، بل [تُبحث مبادئ] ما هو موجود في الخارج ومفارق. وهناك موجود آخر ليس ضروريًا بل لا متناهٍ، وأعني به ما هو بالعَرَض؛ وعلل هذا [النوع] غير منظمة ولا متناهية. أما [الوجود] من أجل غاية فيوجد في الأشياء التي تحدث إما عن الطبيعة أو عن العقل. وأما [البخت] (الحظ) فهو حين يحدث شيء من هذه [الأشياء الغائية] بالعَرَض. فكما أن من الموجودات ما هو بالذات ومنها ما هو بالعَرَض، فكذلك العلة. فالبخت علة بالعَرَض في الأمور التي تحدث من أجل غاية وتكون بحسب الاختيار، ولهذا فإن البخت والعقل يتعلقان بالشيء نفسه؛ إذ لا اختيار من دون عقل. أما العلل التي تحدث بها الأشياء التي هي من البخت فهي غير محدودة، ولهذا هي غير يقينية بالنسبة للفكر البشري. وهي علة بالعَرَض، أما على الإطلاق فليست علة لشيء. ويُقال [حسن الحظ] و[سوء الحظ] حين يقع خير ما أو شر ما. وأما [الحظ] و[الشقاء] فيتعلقان بعِظَم هذه الأمور.

ولكن لما لم يكن شيءٌ مما هو بالعَرَض أسبقَ مما هو بالذات، فكذلك علته ليست أسبق. فإذا كان البخت أو الاتفاق علة للسماء، فإن العقل والطبيعة سيكونان علة أسبق.

الجزء الرابع: في الحركة، واللامتناهي، وأقسام الحركة، وتعريفات بعض المصطلحات: وذلك مما ورد في الكتابين الثالث والخامس من [كتاب] الطبيعة

الفصل الأول: في الحركة

فهذا [الشيء] يكون بالفعل وحده، وذاك بالقوة وحدها، وهذا [آخر] يكون بالقوة والفعل معاً. فالأول هو الموجود [بما هو كذلك]، والثاني هو الكمّ، والثالث هو شيء من المقولات الأخرى. وليست الحركة شيئاً خارج الأشياء، إذ التغير يحدث دائماً وفقاً لمقولات الوجود. وليس في هذه [المقولات] شيء مشترك في أي مقولة منها. وكل واحد منها يتواجد في كل الأشياء على نحوين، كهذا [النموذج]: فهذا كصورة، وذاك كعدم. ومن جهة الكيف، هذا أبيض وذاك أسود، ومن جهة الكمّ، هذا كامل وذاك ناقص. وبنفس الطريقة في الحركة المكانية، هذا إلى أعلى وذاك إلى أسفل، أو هذا خفيف وذاك ثقيل. ولهذا فإن أنواع الحركة والتغير هي بعدد أنواع الوجود.

ولما كان كل جنس ينقسم إلى فعل وقوة، فإني أقول إن الحركة هي فعلُ ما هو بالقوة، من حيث هو كذلك. ويتضح أن ما نقوله صحيح مما يلي: فعندما نتحدث عن الشيء [القابل للبناء] من حيث هو كذلك، فإننا نقول إنه يكون في حالة فعل عندما يُبنى، وهذا هو [فعل] البناء. وبالمثل [في عمليات] التعليم، والعلاج، والدوران، والمشي، والقفز، والشيخوخة، والنمو.

ويحدث أن يكون الشيء متحركاً عندما يكون الفعل [الذي هو الحركة] قد تحقق، لا قبله ولا بعده. فالحركة هي فعلُ ما هو بالقوة، عندما يقوم الكائن الذي بالفعل [أي المحرِّك] بفعله، ليس من حيث هو ذاته، بل من حيث هو قابل للحركة. وأنا أقول [من حيث هو كذلك] على هذا النحو: فالنحاس هو بالقوة تمثال، لكن فعل النحاس من حيث هو نحاس ليس هو الحركة، إذ ليس الشيء واحداً أن يكون نحاساً وأن يكون شيئاً ما بالقوة. ولو كانا شيئاً واحداً بالبساطة ووفقاً للماهية، لكان فعل النحاس حركة ما بالتأكيد. ولكنهما ليسا نفس الشيء، وهو ما يتضح أيضاً في الأضداد: فالقدرة على الشفاء والقدرة على المرض ليسا نفس الشيء؛ وإلا لكان الشفاء والمرض شيئاً واحداً. أما الموضوع القابل للشفاء أو للمرض، سواء كان خلطاً أو دماً، فهو شيء واحد ونفسه.

وبما أنهما ليسا نفس الشيء، كما أن اللون والشيء المرئي ليسا نفس الشيء، يتضح أن الحركة هي فعلُ الشيء الممكن، من حيث هو ممكن. فما هي الحركة إذن، وأنها تحدث عندما يكون الفعل ذاته قد تحقق، لا قبل ولا بعد، هو أمر جلي. فمن الممكن لكل شيء أن يعمل أحياناً وألا يعمل أحياناً أخرى، مثل

[القابل للبناء] من حيث هو قابل للبناء، وفِعلُ [القابل للبناء] من حيث هو قابل للبناء هو [الإبتناء]. فإما أن يكون الإبتناء هو فعل ما هو قابل للبناء، أو هو البيت. ولكن متى ما صار البيت موجوداً، لم يعد الشيء قابلاً للبناء. فالابتناء إذن هو فعل الشيء القابل للبناء. بالضرورة إذن، الإبتناء هو الفعل. والإبتناء هو حركة ما، ونفس المنطق ينطبق على سائر الحركات.

وأن ما قيل صحيح يتضح أيضاً مما يرويه الآخرون عنه [أي عن الحركة]، إذ ليس من السهل تعريفه على نحو آخر. فلا يجوز لأحد أن يضعه في جنس آخر. ويتضح هذا أيضاً مما قاله آخرون، إذ جعل البعض الحركة هي [الغيرية] و"اللامساواة" و"اللاوجود" نفسه، ولا شيء من هذه يلزم أن يتحرك. فالتغير ليس هذه الأشياء، ولا هو نابع منها أكثر من كونه نابعاً من أضدادها. والسبب الذي جعلهم يضعون الحركة في هذه الأمور هو أن الحركة تبدو شيئاً غير مُحدَّد، ومبادئ النسق الآخر [أي المبادئ السالبة]، لكونها عدمية، هي غير مُحدَّدة، فليست [ما هو] ولا [كيف هو] ولا أي من المقولات الأخرى.

وأما السبب في أن الحركة تبدو شيئاً غير مُحدَّد، فهو أنه لا يمكن وضعها لا بين الموجودات التي هي بالقوة، ولا بين تلك التي هي بالفعل. فليس من الضروري أن يتحرك ما هو [كمٌّ] بالقوة، ولا ما هو [كمٌّ] بالفعل. ولكن الحركة تبدو فعلاً ما، وإن كان فعلاً ناقصاً، والسبب في أنها ناقصة هو أن القوة التي هي فعلها [أي الحركة] هي قوة ناقصة. ولهذا السبب يصعب إدراكها: فإما أن

توضع بالضرورة في العدم، أو في القوة، أو في الفعل البسيط، ويبدو أن أياً من هذه لا يمكن أن يحدث.

إذن، يبقى ما قيل، وهو أنها [الحركة] فعل، وليست فعلاً [تاماً] على النحو الموصوف، والذي وإن كان إدراكه صعباً، إلا أنه ممكن الوجود. ويتضح مع ذلك أن الحركة تكون في المتحرك، فهي فعلٌ له من قِبَل المحرِّك. وليس فعل المحرِّك شيئاً آخر، إذ يجب أن يكون فعلاً لكليهما. فالمحرِّك هو كذلك لأنه يستطيع [أن يحرِّك]، والمحرِّكُ [بالفعل] هو كذلك لأنه يعمل. لكن الفعل هو للمتحرك، ومن ثمَّ، بنفس الطريقة، هو فعل واحد لكليهما. فكما أن المسافة واحدة بالنسبة للاثنين من الواحد، وللواحد من الاثنين، وكذلك الصعود والنزول، وإن كان وجودهما ليس واحداً، فكذلك الحال في المحرِّك والمتحرك.

الفصل الثاني: في اللامتناهي

أما اللامتناهي، فهو إما ما يستحيل اجتيازه لكونه غير قابل للاختراق، مثلما أن الصوت غير مرئي؛ أو هو ما له مسيرٌ لا يكتمل؛ أو ما [يُجتاز] بالكاد؛ أو ما هو بطبيعته قابل لأن يكون له [مسير]، ولكنه مع ذلك لا مسير له ولا نهاية. وهذا يكون إما بالزيادة أو بالنقصان أو بكليهما.

ومن المحال بالتأكيد أن يكون [اللامتناهي] شيئًا منفصلاً بذاته. فإنه إن لم يكن مقدارًا ولا كثرة، بل كان [اللامتناهي] هو جوهره وليس عَرَضًا فيه، فسيكون غير قابلٍ للقسمة. وما هو قابل للقسمة، هو إما مقدار أو كثرة. ولكن إن كان غير قابل للقسمة، فليس هو بلامتناهٍ، إلا على النحو الذي يكون به الصوت غير مرئي. ولكن لا هم يقولون بهذا، ولا نحن نوافق عليه، بل [نعني به] ما هو غير قابل للاختراق.

علاوة على ذلك، كيف يمكن أن يكون لامتناهيًا بذاته، إن لم يكن عددًا ولا مقدارًا، وهما اللذان يكون اللامتناهي عارضًا لهما؟ وأيضًا، لو كان [اللامتناهي] بالعَرَض، لما كان من المؤكد عنصرًا للأشياء من حيث هو لامتناهٍ، تمامًا كما أن [غير المرئي] ليس عنصرًا للكلام، على الرغم من أن الصوت غير مرئي.

أما القول بأن اللامتناهي لا يمكن أن يوجد بالفعل، فذلك واضح. لأنه عندئذ سيكون أي جزء يُؤخذ منه لامتناهيًا، لأن [كونه لامتناهيًا] و[اللامتناهي] شيء واحد، إذا كان اللامتناهي جوهرًا وليس محمولاً على موضوع إذن، إما أن يكون غير قابل للقسمة، أو يكون قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية إن كان قابلاً للتجزئة. ولكن من المحال أن توجد لامتناهيات كثيرة. فكما أن الهواء جزء من الهواء، كذلك يكون اللامتناهي جزءًا من اللامتناهي، إن كان جوهرًا ومبدأً إذن فهو غير قابل للتجزئة وغير قابل للقسمة. ولكن هذا مستحيل، [لأنه] من الضروري أن يكون الموجود اللامتناهي بالفعل كمًّا ما. إذن فهو موجود بالعَرَض على النحو

الذي قيل، أي أنه لا يمكن أن يكون مبدأً، بل بالأحرى ما يَعرض له أن يكون عددًا أو جزءًا. ولكن لعل هذا البحث أمر آخر.

أما أنه لا يوجد في المحسوسات، فهذا أمر ثابت. لأنه إن كانت ماهية الجسم هي كونه محدودًا بسطح، فلن يكون هناك جسم لامتناهٍ، لا معقول ولا محسوس. وكذلك العدد، ليس موجودًا على هذا النحو، أي كشيء منفصل ولامتناهٍ، لأن كل عدد، أو كل ما له عدد، هو قابل للعد.

وإذا نظرنا في الأمر من منظور طبيعي، يتضح ذلك من الأمور التالية: فلا يمكن [للجسم اللامتناهي] أن يكون مركّبًا ولا بسيطًا. فلن يكون الجسم مركّبًا إذا كانت العناصر متناهية في العدد. إذ يجب أن تكون المتقابلات متعادلة، وألا يكون أحدها لامتناهيًا، لأنه حتى لو كانت قوة الجسم الآخر أقل بما لا يقاس، فإن المتناهي يفسد باللامتناهي. ولا يمكن لكل واحد [من العناصر] أن يكون لامتناهيًا، إذا كان الجسم هو ما له بُعد في كل جهة، واللامتناهي هو ما يمتد بلا نهاية. وعليه، فإن الجسم اللامتناهي سيكون لامتناهيًا من كل جهة.

ولا يمكن كذلك أن يكون هناك جسم لامتناهٍ واحد وبسيط. لا كما يقول البعض إنه [جسم] العناصر، تتولد منه هذه [الأشياء]. فمثل هذا الجسم للعناصر غير موجود، لأن كل الأشياء التي تتكون من شيء، تخل إليه. وهذا لا يُرى في حالة الأجسام البسيطة، لا النار ولا أي من العناصر الأخرى. لأنه بغض النظر عن كون أي من هذه متناهيًا، فمن المستحيل أن يكون الكل حتى لو كان

متناهيًا - أو أن يصير أحد هذه الأشياء، كما يقول هرقليطس إن كل الأشياء تصير نارًا في وقت ما. والحجة نفسها تنطبق على [الواحد] الذي يضعه الفيزيائيون عنصر العناصر. لأن كل شيء ينتقل من ضد إلى ضد، كالانتقال من الحار إلى البارد.

كذلك، كل جسم محسوس موجود في مكانٍ ما، ومكان الجزء هو نفسه مكان الكل، مثل الأرض. وعليه، إذا كان [الجسم اللامتناهي] متجانسًا، فإما أنه سيكون عديم الحركة، أو سيتحرك دائمًا، وهذا مستحيل. فلماذا يتجه إلى الأسفل بدلاً من الأعلى، أو إلى أي مكان آخر؟ فلو كان كتلة من تراب، فإلى أين سيتحرك، أو أين سيبقى؟ لأن مكان الجسم الذي من جنسه هو مكان لامتناهٍ، وسيحتل إذن المكان كله. فكيف ستكون إقامته وحركته؟ هل سيبقى في كل مكان؟ إذن لن يتحرك. أم هل سيتحرك في كل مكان؟ إذن لن يقف.

وإذا كان الكل غير متجانس، فستكون الأماكن أيضًا غير متجانسة. وأولاً، لن يكون جسم الكون واحدًا إلا بالاتصال. ثانيًا، ستكون هذه [الأجزاء] إما متناهية أو لامتناهية في النوع. فكونها متناهية مستحيل، لأن بعضها سيكون لامتناهيًا [في الحجم] وبعضها لا، إذا كان الكل لامتناهيًا، مثل النار أو الماء. ولكن هذا سيؤدي إلى فساد المتقابلات. وإذا كانت الأجزاء لامتناهية وبسيطة، فستكون الأماكن أيضًا لامتناهية والعناصر لامتناهية. وهذا مستحيل إذا كانت الأماكن متناهية، فالكل بالضرورة سيكون متناهيًا أيضًا.

وبشكل عام، يستحيل أن يوجد جسم لامتناهٍ، وأن يوجد مكان للأجسام، إذا كان كل جسم محسوس إما له ثقل أو خفة. فإنه سيتحرك إما إلى الوسط أو إلى الأعلى. ولكن من المستحيل أن يكون اللامتناهي كله، أو نصفه، أو أي جزء منه، [في مكان]؛ فبأي طريقة عساك تقسمه؟ أو كيف يكون لهذا اللامتناهي جزءٌ يتجه إلى الأعلى وآخر إلى الأسفل، أو له طرف ووسط؟

وكذلك، كل جسم محسوس هو في مكان ما؛ وللمكان ست جهات، أما في الجسم اللامتناهي، فلا يمكن أن توجد هذه الجهات.

وبالجملة، إذا استحال أن يكون المكان لا متناهيًا، فمن المستحيل أيضًا وجود جسم لا متناهٍ. ذلك أن ما هو في مكانٍ، فهو كائنٌ في جهةٍ ما، وهذه الجهة تدل إما على الأعلى أو الأسفل أو غير ذلك من الجهات، وكل واحدة من هذه الجهات هي بمثابة حَدٍّ ما.

غير أن مفهوم [اللامتناهي] ليس واحدًا في المقدار والحركة والزمان، كما لو كان طبيعة واحدة بعينها، بل يُقال اللاحق منها تبعًا للسابق. فمثلًا، الحركة [تُعرَّف] بحسب المقدار الذي تقع عليه (سواء كانت حركة نقلة، أم استحالة، أم نموًّا)، والزمان بدوره [يُعرَّف] من خلال الحركة.

الفصل الثالث: التمييز بين الحركة بالذات والحركة بالعَرَض والحركة بحسب الجزء. وفي الطرق التي يُقال بها إن شيئًا يتغير إلى آخر. وفي المقولات التي تقع فيها الحركة. وأيضًا في الطرق التي يُقال بها [غير المتحرك]

إن ما يتغير، يتغير إما [بالعَرَض]، كقولنا إن الموسيقيَّ يمشي؛ وإما أن يُقال إنه يتغير [على الإطلاق] لأن شيئًا منه يتغير، كما يقال في الأجزاء، فيُقال إن الجسد يُشفى لأن العين [تُشفى]. وعلاوة على ذلك، يوجد ما يتحرك [بالذات] أولاً، وهذا هو المتحرك بالذات. وكذلك الأمر في المُحرِّك أيضًا؛ فإنه يُحرِّك: شيءٌ بالعَرَض، وشيءٌ بالجزء، وشيءٌ بالذات. وهناك أيضًا شيءٌ هو المُحرِّك الأول، وشيءٌ هو مُحرِّك فقط.

كذلك من لوازم الحركة الزمان الذي تتم فيه، وما منه تبدأ، وأخيرًا ما إليه تنتهي. أما الصُّوَر والانفعالات والمكان، التي تتحرك إليها المتحركات، فهي بذاتها غير متحركة؛ كالعِلم والحرارة. فالحركة ليست هي الحرارة، بل هي [التسخين].

والتغيّر الذي ليس بالعَرَض لا يكون في كل شيء البتة، بل يكون في [الأضداد] و[المتوسطات] وفي [التناقض] أيضًا، والدليل على ذلك هو الاستقراء. وما يتغير، يتغير إما من موضوع إلى موضوع، أو من لا-موضوع إلى

لا-موضوع، أو من موضوع إلى لا-موضوع، أو من لا-موضوع إلى موضوع. وأعني بالموضوع ما يُعبَّر عنه بالإثبات. ولهذا، من الضروري أن تكون هناك ثلاثة أنواع من التغيرات؛ لأن ذلك الانتقال الذي هو من لا-موضوع إلى لا-موضوع ليس تغيرًا، إذ ليس فيه أضداد ولا تناقض، لأنه ليس تقابلاً.

فالتغير من لا-موضوع إلى موضوع بحسب التناقض هو [الكَون (النشأة)]: فإذا كان على الإطلاق فهو كَون مطلق، وإذا كان لشيء معين فهو كَون جزئي. وأما التغير من موضوع إلى لا-موضوع فهو [الفساد (الزوال)]: فإذا كان على الإطلاق فهو فساد مطلق، وإذا كان لشيء معين فهو فساد جزئي. فإذا كان [اللاموجود] يُقال على أنحاء عدة، ولم يكن ممكنًا أن يتحرك لا ما يُقال [إنه لاموجود] بحسب التركيب أو القسمة، ولا كذلك ما هو بالقوة، وهو نقيض ما هو موجود على الإطلاق (فإن [اللا أبيض] أو [اللا صالح] يمكن مع ذلك أن يتحركا بالعَرَض، إذ يمكن للإنسان الذي هو لا أبيض أن يكون متحركًا)، أما ما هو ليس هذا الشيء على الإطلاق، فلا يمكن أن يتحرك البتة، إذ من المستحيل أن يتحرك اللاموجود. فلو كان هذا ممكنًا، لكان الكَون حركةً. فينتج عن ذلك أن يتحرك اللاموجود، لأنه حتى وإن كان الكَون بالعَرَض، فمن الصحيح أن يُقال عما يحدث على الإطلاق إنه لاموجود. وعلى هذا النحو يمكنه أن يسكن أيضًا. وهذه كلها أمور سخيفة تنتج من هذا الفرض، لأنه إن كان كل ما يتحرك هو في مكان، فإن اللاموجود ليس في مكان، وإلا لكان في مكان ما. إذن، ليس

الفساد حركة أيضًا، لأن ضد الحركة هو حركة أخرى أو سكون، أما ضد الفساد فهو الكَون.

ولما كانت كل حركة هي نوع من التغير، وكانت التغيرات ثلاثة كما قيل، وكان التغير الذي بحسب الكَون والفساد ليس حركة البتة (وهما تغيران بحسب التناقض)، فمن الضروري أن تكون [الحركة] هي فقط ذلك التغير الذي يتم [من موضوع إلى موضوع]. والموضوعات إما أن تكون أضدادًا أو متوسطات، إذ يمكن أن يُعتبر [العَدَم] ضدًا، طالما أن الإثبات يُعرِّفه، مثل العاري والأعمى والأسود. فإذا قُسِّمت [المقولات] إلى: الجوهر، والكيف، والأين (المكان)، والفعل، والانفعال، والمضاف (النسبة)، والكمّ، فمن الضروري أن تكون هناك ثلاث حركات: [حركة في] الكيف، و[حركة في] الكمّ، و[حركة في] المكان.

أما بحسب [الجوهر]، فلا توجد حركة على الإطلاق؛ لأنه لا ضد للجوهر. ولا [توجد حركة] في مقولة [المضاف (النسبة)]؛ لأنه إذا تغير أحد الطرفين، يصدق [الحكم على] الآخر دون أن يتغير هو البتة، ولهذا تكون الحركة في هذه [المقولة] بالعَرَض. ولا [توجد حركة] في مقولة الفاعل أو المنفعل، ولا في المتحرك والمُحرِّك إجمالاً، لأنه [لا توجد حركة للحركة]، ولا كَون للكَون، ولا تغير للتغير. إذ يمكن أن تكون حركة الحركة على نحوين: إما كما لو كانت موضوعًا، كقولنا إن الإنسان يتحرك لأنه يتغير من الأبيض إلى الأسود، وعلى هذا النحو فإن الحركة إما أن تُسخَّن أو تُبرَّد أو تُنقَل مكانيًا أو تنمو. وهذا مستحيل، لأن الحركة ليست من الموضوعات. أو [أن تكون حركة الحركة] بمعنى أن موضوعًا

آخر يتغير من تغير إلى نوع آخر، كالإنسان [الذي يتغير] من المرض إلى الصحة. ولكن هذا أيضًا غير ممكن إلا بالعَرَض (لأن كل حركة هي تغير من شيء إلى آخر، وكذلك الكَون والفساد بنفس الطريقة، إلا أن تلك التي تكون بين المتقابلات على هذا النحو أو ذاك ليست حركات)، وإلا فإنه سيتغير في نفس الوقت من الصحة إلى المرض، ومن هذا التغير نفسه إلى تغير آخر. ومن الثابت أنه عندما يمرض، سيكون قد تغير إلى أي شيء كان. فمن الممكن له أن يسكن. وعلاوة على ذلك، فإنه لا يتغير دائماً إلى أي شيء كان، وذلك التغير أيضاً سيكون من شيء ما إلى شيء آخر. ولهذا، فإن الشفاء (النقاهة) سيكون هو [التغير] المضاد. ولكن هذا يحدث بالعَرَض، كما يتغير الشيء من التذكر إلى النسيان، لأن الموضوع الذي يحل فيه [التغير] يتغير تارةً إلى العلم، وتارةً إلى الصحة.

وفضلاً عن ذلك، سيمضي الأمر إلى ما لا نهاية (سيقع التسلسل)، إن كان هناك تغيرٌ للتغير وكونٌ للكون. وعليه، من الضروري أن يكون السابق موجوداً إذا وُجد اللاحق. فمثلاً، لو كان هناك في وقت ما كونٌ بسيط، لكان ذلك الشيء الذي يتكوّن، يتكوّن ببساطة. وعليه، لم يكن بعدُ ما يتكوّن ببساطة، بل ما يتكوّن ليصبح شيئاً ما، أو ما كان يتكوّن بالفعل. فإذا كان هذا أيضاً يتكوّن في وقت ما، فلماذا لم يكن بعدُ ما كان يتكوّن حينئذٍ؟ ولكن في سلسلة لا نهائية لا يوجد شيء أول، فلن يكون هناك أول. ولهذا السبب، لن يكون هناك ما يليه. إذن، لا يمكن لأي شيء أن يتكوّن، ولا أن يتحرك، ولا أن يتغير.

علاوة على ذلك، للحركة نفسها ضدٌّ وهو السكون، وللكون ضدٌّ وهو الفساد. ولهذا، فإن ما يتكوّن، عندما يكون قد تكوّن، فإنه حينئذٍ يفسد. فإنه لا يفسد فوراً حين يتكوّن، ولا بعد ذلك. لأنه من الضروري أن يكون الشيء موجوداً لكي يفسد.

كذلك، من الضروري أن تكون هناك مادة كامنة (موضوع) لما يتكوّن ويتغير، والتي ستكون إذاً كشيء قابل للتغير، إما جسماً أو نفساً. وهكذا أيضاً شيء ما لما يتكوّن، إما حركة أو كون، وشيء ما أيضاً يتحرك نحو هذا. لأنه من الضروري أن يكون هناك شيء متحرك من هذا إلى هذا، وهو ليس الحركة نفسها.

فبأي طريقة إذن؟ لن يكون التعليم تعليماً [آخر]. وعليه، لن يكون هناك كونٌ للكون.

ولما لم تكن [الحركة] في مقولة الجوهر، ولا في الإضافة، ولا في الفعل والانفعال، لم يبقَ إلا أن تكون الحركة في الكيف والكم والأين فحسب. وذلك لأن في كل واحدة من هذه [المقولات] ضدّية. وأعني بالكيف، ليس ما هو في الجوهر (إذا كان الفصل النوعي كيفاً)، بل الكيف الانفعالي، الذي به يُقال عن الشيء إنه ينفعل أو لا ينفعل.

أما غير المتحرك، فهو ما يستحيل عليه الحركة بالكلية؛ أو ما يتحرك بالكاد في زمن طويل، أو ما يبدأ [حركته] ببطء. وهو أيضاً ما من شأنه أن يتحرك، ولكنه

لا يستطيع حينما من شأنه، وحيثما، وكيفما. وهذا الأخير هو ما أسميه وحده من بين غير المتحركات [ساكناً]. فالسكون ضد الحركة. ولهذا، سيكون السكون عدماً للحركة في موضوع قابل لها.

الفصل الرابع: إيراد تعريفات لبعض المصطلحات

إن الأشياء التي يُقال إنها [معًا في المكان] هي التي تكون في مكانٍ واحدٍ أوّلي. و[المنفصلة] هي التي تكون في مكان مختلف. وأما [المماسة] فتكون بين الأشياء التي نهاياتها معًا.

و[المتوسط] هو ما من شأنه أن يبلغه المتحرِّك أولًا، حينما يتحرك حركة متصلة بالطبع إلى غايةٍ ما.

و[الضد في المكان] هو الأبعد مسافةً على خط مستقيم.

و[المتتالي] هو ما لا يكون بينه وبين ما يليه شيءٌ متوسط من جنسهما، كمثل الخط للخط، أو الوحدة للوحدة، أو البيت للبيت نفسه. ولكن لا مانع من وجود متوسط من جنس آخر. فإن [المتتالي] هو تالٍ لشيء ما، وهو شيءٌ لاحق. فليس شيءٌ واحدٌ تاليًا لشيئين، ولا المحاقُ تاليًا لليوم الثاني [من الشهر].

وأما [الملاصق]، فهو المتتالي الذي يَمَسّ.

وبما أن كل تغيّر يكون بين المتقابلات، وهذه [المتقابلات] هي المتضادات والتناقض، وليس للتناقض متوسط، فمن الثابت أن المتوسط يكون في المتضادات.

و[المتصل] هو نوع من الملاصق أو المماس. ويُقال له [متصل] حين تصير نهايتا كلٍ منهما — اللتان بهما يتماسان ويتصلان — نهايةً واحدة بعينها. ولهذا يتضح أن الاتصال يوجد في الأشياء التي من شأنها أن يتكون منها شيء واحد بالتماس.

ومن الثابت أن [المتتالي] هو الأول [في الترتيب]، لأن المتتالي لا يَمَسّ [بالضرورة]. وإذا كان الشيء متصلًا، فإنه يَمَسّ. ولكن إن كان يَمَسّ فقط، فليس هو بعدُ متصلًا. فالأشياء التي لا تماس بينها، لا تلاحم (أو اتصال) بينها.

ولهذا ليست النقطة هي عينها الوحدة. فالنقاط يمكن أن يكون بينها تماس، أما الوحدات فلا يمكن أبدًا، بل هي متتالية فحسب. وبين النقاط يمكن أن يوجد شيء متوسط [كالخط]، أما بين الوحدات فلا.

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

شرح المقالة الثانيةَ عشرةَ من كتابِ ما بعدَ الطبيعةِ، وهي المرسومُ عليها حرف اللام

في الجزء الأول: يُبحث في الجوهر المحسوس.

في الجزء الثاني: في الجوهر غير المتحرك.

في الجزء الثالث: في الخيرية الكلية.

مقدمةٌ:

قلتُ لم يلفَ للإسكندرِ ولا لمن بعدَهُ من المفسرينَ تفسيرٌ في مقالاتِ هذا العلمِ ولا تلخيصٌ إلّا في هذهِ المقالةِ، فإنّا ألفينا للإسكندرِ فيها تفسيرًا نحوًا من ثلثي المقالةِ، وألفينا لثامسطيوسَ فيها تلخيصًا تامًّا على المعنى، وقد رأيتُ أنَّ الأجودَ أنْ نلخصَ ما يقولُهُ الإسكندرُ في فصلٍ فصلٍ منها بأوضحَ ما يمكننا وأوجزِهِ، وما كانَ لثامسطيوسَ في ذلكَ من زيادةٍ أو شكٍّ أتينا بهِ، وكذلكَ نذكرُ نحنُ أيضًا ما كانَ عندنا من زيادةٍ أو شكٍّ.

فنقولُ إنَّ الإسكندرَ ابتدأَ فقالَ إنَّ قولَ الذينَ قالوا في هذهِ المقالةِ التي هي مقالةُ اللامِ إنَّها آخرُ هذهِ الصناعةِ هو قولٌ واجبٌ، وذلكَ أنَّ سائرَ المقالاتِ التي وضعَها في هذا العلمِ بعضُها تضمنتِ الشكوكَ التي كانَ يحتاجُ أنْ تحلَّ في هذا العلمِ بعدَ التشككِ فيها، وفي بعضِها حلُّ تلكَ الشكوكِ، وهذا فعلَهُ في المقالاتِ المرتبةِ بعدَ هذهِ المقالةِ، وفي بعضِها تكلمَ في الأشياءِ الموجودةِ للموجودِ بما هو موجودٌ، وأمّا في هذهِ المقالةِ فتكلمَ في مبادئِ الموجودِ بما هو موجودٌ وفي مبادئِ الجوهرِ الأوَّلِ الذي هو في غايةِ الحقيقةِ، وذلكَ من حيثُ يبينُ أنَّهُ يوجدُ جوهرٌ ما هذهِ حالُهُ وما هو هذا الجوهرُ، وبيانُ هذا الجوهرِ كانَ الغايةَ المقصودةَ من هذهِ الصناعةِ، وذلكَ أنَّ المقالتينِ اللتينِ بعدَ هذهِ المقالةِ ليسَ يبينُ فيها شيئًا على القصدِ الأوَّلِ ولا يصحُ فيها شيئًا من رأيِهِ الخاصِّ بهِ، وإنَّما تضمنتْ مناقضةَ أقوالِ الذينَ قالوا إنَّ مبادئَ الموجوداتِ هي الصورُ والأعدادُ.

قالَ وهذهِ المعاني قد كانَ تكلمَ فيها تكلمًا في المقالةِ المرسومةِ عليها الألفُ الكبرى وهي الثانيةُ من مقالاتِ هذا الكتابِ، ثمَّ استوفى القولَ في ذلكَ في

هاتينِ المقالتينِ الآخرتينِ. قالَ وقد يستدلُّ على أنَّ هذهِ المقالةَ هي آخرُ ما تكلمَ فيهِ من هذا العلمِ من كلامِهِ في أوَّلِ مقالةٍ جيمٍ وفي مواضعَ أُخرَ. فهذا هو جملةُ ما استفتحَ بهِ الإسكندرُ هذهِ المقالةَ.

والذي قالَهُ في تفهيمِ ما احتوتْ عليه سائرُ المقالاتِ الموضوعةِ في هذا العلمِ فيهِ إجمالٌ، ولعلَّ أولى المواضعِ بتلخيصِهِ هو هذا الموضعُ.

فنقولُ إنَّ هذهِ الصناعةَ لَمَّا كانتْ ناظرةً في الموجودِ بما هو موجودٌ، وذلكَ يقتضي النظرَ في مبادئِ الموجودِ بما هو موجودٌ وفي الأمورِ اللاحقةِ لهُ، إذْ كانتْ كلُّ صناعةٍ نظريةٍ إنَّما تحتوي على هذينِ الجنسينِ من المعرفةِ، انقسمتْ أوَّلًا هذهِ الصناعةُ إلى قسمينِ، ولَمَّا كانَ القدماءُ قد قالوا في مبادئِ الموجوداتِ آراءً كاذبةً ووجبَ عليه مناقضتُها لزمَ أنْ يكونَ هذا كالجزءِ الثالثِ من هذهِ الصناعةِ، فصارتْ أجزاءُ هذا الكتابِ الأوَّلِ ثلاثةً: جزءٌ في الموجودِ بما هو موجودٌ، وجزءٌ في لواحقِ الموجودِ بما هو موجودٌ، وجزءٌ في الآراءِ الكاذبةِ التي قيلتْ في مبادئِ الموجودِ. ولَمَّا كانتْ أيضًا كلُّ صناعةٍ نظريةٍ تنقسمُ إلى جنسينِ من النظرِ، أحدُهما الجنسُ الذي يحتوي على نحوِ نظرِ تلكَ الصناعةِ وما تُعطي من الأسبابِ ومن أينَ تبتدي وإلى أينَ تنتهي وكيفَ وجهُ استعمالِ الحدودِ فيها، وهذا هو الذي يُسمَّى منطقًا خاصًّا بتلكَ الصناعةِ، والجنسُ الثاني علمُ ما تحتوي عليه تلكَ الصناعةُ، انقسمَ أيضًا هذا العلمُ أوَّلًا إلى جزءينِ: إلى جزءٍ منطقيٍّ خاصٍّ بهِ، وإلى جزءٍ يحتوي على المقصودِ معرفتُهُ منهُ. فهنا إذًا جزءانِ عظيمانِ ينقسمُ أحدُهما إلى ثلاثةٍ، فصارتْ أجزاءُ هذا العلمِ أربعةً، ولَمَّا كانتْ هذهِ الصناعةُ أيضًا هي المتكلفةَ بالردِّ على من يرفعُ النظرَ ويجحدُ مبادئَهُ، صارَ هذا الجزءُ كأنَّهُ جزءٌ خامسٌ لها، وأيضًا فإنَّها من حيثُ تنظرُ في أقسامِ الموجوداتِ وكانَ أحدُ أقسامِها الموجوداتِ

الفكريةَ، وجبَ أيضًا أنْ تنظرَ في مبادئِ هذا النوعِ من الموجوداتِ وتبطلَ الآراءَ الكاذبةَ التي قيلتْ فيها.

فلمَّا نظرَ أرسطوطاليسُ في هذهِ الأجناسِ اختارَ لها من الترتيبِ أفضلَهُ في التعليمِ.

فابتدأَ في المقالةِ الأولى وهي المرسومةُ عليها حرفُ ألفٍ الصغرى، فعرفَ مقدارَ الصعوبةِ والسهولةِ التي في هذا العلمِ، وعرفَ أنَّ ما أدركَ منهُ واحدٌ واحدٌ من الناسِ وإنْ كانَ يسيرًا فإنَّهُ إذا جُمعَ اجتمعَ منهُ شيءٌ لهُ قدرٌ، ولمَّا كانَ صاحبُ هذا العلمِ أوجبُ شيءٍ عليه أنْ ينتهي بهِ النظرُ في الأسبابِ، إذْ كانتْ هي المطلوباتِ من الموجوداتِ، بيَّنَ في هذهِ المقالةِ تناهي الأسبابِ بعدَ الصدرِ الذي ذكرنا، ثمَّ ختمَها بتعريفِ أعظمِ أسبابِ الغلطِ الداخلةِ في الأمورِ النظريةِ وبخاصةٍ في الأسبابِ، وهي ما ينشؤونَ عليه من الآراءِ الكاذبةِ الموضوعةِ لهم كأنَّها شريعةٌ في الأشياءِ النظريةِ. ولما كانَ النظرُ في الأسبابِ يستدعى أنْ يعرفَ كَمْ أجناسُها الأولُ وما قالهُ مَنْ تقدَّمَهُ في ذلكَ شرعَ في المقالةِ المرسومِ عليها حرفُ الألفِ الكبرى، فعرفَ ما أدركَ القدماءُ مِنْ أجناسِ الأسبابِ الأولِ، ويبيِّنُ أنَّها أربعةٌ، ويحتجُّ لذلكَ أنَّ ما قالوهُ في الأسبابِ إذا تصفَّحَ لمْ يخرجْ عَنِ الأسبابِ الأربعةِ، ثمَّ يأتي برأيهِمْ في أسبابِ الموجوداتِ، وبخاصةٍ للإلهيينَ (المتكلمين) منهُمْ لا للطبيعيينَ؛ لأنَّهُ قدْ كانَ فعلَ ذلكَ في العلمِ الطبيعيِّ، وهؤلاءِ هُمُ الذينَ قالوا إنَّ المبادئَ هيَ التعاليمية والأعدادُ، وإنَّما يعانِدُهُمْ بعضَ العنادِ في هذهِ المقالةِ، ويرجى تمامُ القولِ في مناقضتِهِمْ إلى المقالتينِ اللتينِ بعدَ حرفِ اللامِ، وهيَ مقالتا الميمِ والنونِ.

ولما كانَ كلُّ مطلبٍ علميّ إنَّما يحصلُ على التمامِ إذا تقدَّمَ الإنسانُ فعرفَ الأقاويلَ الجدليةَ المثبتةَ والمبطلةَ؛ لأنَّهُ إذا لمْ يتشكَّكِ الإنسانُ في الشيءِ لمْ يعرفْ مقدارَ ما حصلَ لَهُ مِنْ معرفتِهِ بعدَ الجهلِ بِهِ، ولا مقدارَ ما ذهبَ عنهُ مِنْ معرفتِهِ قبلَ أنْ يعرفَهُ، رأى أنَّ مِنَ الأفضلِ في التعليمِ أنْ يفردَ النظرَ في مطالبِ هذا العلمِ والفحصِ عنها بالأقاويلِ الجدليةِ المشكّكةِ في مطلوبٍ مطلوبٍ مِنْ مطالبِهِ في مقالةٍ مفردةٍ، ثمَّ يشرعُ بعدَ ذلكَ في سائرِ مقالاتِ هذا الكتابِ في حلِّ الشكوكِ العارضةِ في هذا العلمِ، فعملَ ذلكَ في المقالةِ الثالثةِ مِنْ هذا الكتابِ، وهيَ المرسومُ عليها حرفُ الباءِ، وبالواجبِ كانتْ هذهِ المقالةُ تاليةً للمقالةِ الأولى والثانيةِ، ومتقدّمةً على سائرِ المقالاتِ، أمَّا كونُها تاليةً للمقالتينِ المتقدّمتينِ فَلأنَّ ما في المقالتينِ المتقدّمتينِ هوَ أيضاً ممَّا تضعُهُ صناعةُ الجدلِ، أعني أنَّ ههنا أسباباً أربعةً، وأنَّ كلَّ جنسٍ منها لا يمرُّ إلى غيرِ نهايةٍ، وأمَّا كونُها متقدّمةً على ما يتلوها مِنَ المقالاتِ فبيّنٌ؛ لأنَّ ما يتلوها مِن المقالاتِ إنَّما هيَ محتويةٌ على أحدِ أمرينِ: إمَّا على حلِّ الشكوكِ المذكورةِ في هذهِ المقالةِ، وإمَّا على معرفةِ أشياءَ هيَ ضروريةٌ في حلِّ الشكوكِ المذكورةِ في هذهِ المقالةِ.

ولما كانتِ الشكوكُ المذكورةُ في هذهِ المقالةِ صنفانِ: شكوكٌ في جهةِ نظرِ هذا العلمِ، وشكوكٌ في المطالبِ التي فيهِ، كانَ أولُ شيءٍ يجبُ على مَنْ شرعَ في النظرِ البرهانيِّ في هذا العلمِ أنْ يتقدَّمَ فيعرفَ حلَّ هذهِ الشكوكِ؛ لأنَّهُ بمعرفتِها يستقيمُ لَهُ جهةُ النظرِ البرهانيِّ في هذا العلمِ، وبهذا النحوِ مِنَ النظرِ تتميَّزُ لَهُ الصناعةُ التي تدعى حكمةً، رأى أنَّ مِنَ الواجبِ أنْ يبتدئَ أولاً بحلِّ الشكوكِ التي في نحوِ نظرِ هذهِ الصناعةِ، ولما كانَ النظرُ أيضاً إنَّما يصحُّ متى اعترفَ بالمقدماتِ الأولِ، رأى أيضاً أنَّ مِنَ الواجبِ أنْ يتكلمَ أولاً معَ مَنْ يبطلُ هذهِ المقدماتِ ويجحدُ النظرَ، فجعلَ هذينِ المعنيينِ في مقالةٍ واحدةٍ وجعلَها تاليةً لمقالةِ حرفِ

الباءِ، وهيَ المرسومةُ عليها حرفُ الجيمِ، فاحتوتْ هذهِ المقالةُ على جنسينِ: أحدُهما المنطقُ الخاصُّ بهذا العلمِ، والآخرُ تقريرُ المبدأِ الأولِ مِنَ الأوائلِ التي لنا بالطبعِ، أعني المتقدّمَ على جميعِها وهوَ قولُهُ إنَّ الموجبةَ والسالبةَ لا تجتمعانِ معاً، لأنَّ هذا هوَ مبدأُ النظرِ، ولذلكَ كلُّ مَنْ جحدَ هذا المبدأَ لمْ يصحَّ منهُ احتجاجٌ ولا قولٌ مثبتٌ ولا مبطلٌ.

فلما فرغَ مِنْ هذا المعنى في هذهِ المقالةِ رأى أنَّ أوجبَ شيءٍ أنْ يكونَ تالياً لهذهِ المقالةِ تفصيلُ المعاني التي يستعملُ عليها الأسماءُ في هذا العلمِ، ورأى أنَّ الأفضلِ في التعليمِ أنْ يفردَها بالذكرِ في مقالةٍ واحدةٍ، فعملَ ذلكَ في مقالةِ حرفِ الدالِ وجعلَها تاليةً لمقالةِ حرفِ الجيمِ ومتقدّمةً على سائرِ المقالاتِ، لأنَّ أولَ ما يشرعُ فيهِ مَنْ كانَ مزمعاً على برهانٍ مطلوبٍ مِنَ المطالبِ هوَ أنْ يشرحَ الاسمَ المقولَ على ذلكَ المطلوبِ إذا كانَ يدلُّ على معانٍ كثيرةٍ، ولا سيَّما ما كانَ منها مقولاً بتناسبٍ، وهيَ المطالبُ التي تخصُّ هذا العلمَ، إذْ كانَ اسمُ الموجودِ إنَّما يقالُ بتناسبٍ على ما بيَّنَهُ هوَ في هذا العلمِ.

ولما تمَّ لَهُ غرضُهُ في هذهِ المقالةِ وأحبَّ أنْ يفحصَ عَنِ الأشياءِ المطلوبةِ في هذا العلمِ، وهيَ معرفةُ أسبابِ الهوياتِ، وكانتْ أصنافُ الهوياتِ ثلاثةً: الهويةُ التي بالعرضِ، والتي في النفسِ، والتي خارجَ النفسِ، رأى أنَّ مِنَ الواجبِ أنْ يبتدئَ أولاً فيعرفَ أصنافَ هذهِ الهوياتِ، وأنَّ الذي يقصدُ أولاً بالفحصِ عنهُ مِنْ بينِ أصنافِ الهوياتِ التي خارجَ النفسِ، ففحصَ عَنْ هذا المعنى في المقالةِ التي تلي مقالةَ حرفِ الدالِ، ولما كانَ نظرُهُ في هذهِ المقالةِ في تمييزِ الهويةِ التي بالعرضِ والتي في النفسِ مِنَ الهويةِ الحقيقيةِ، وكانَ لا يتأتَّى ذلكَ إلا لمَنْ عرفَ أنَّ هذهِ الصناعةَ هيَ التي تنظرُ في جميعِ أصنافِ الهوياتِ بما هيَ هويةٌ، ذكرَ في أولِ هذهِ المقالةِ بما قدْ تبيَّنَ في مقالةِ حرفِ الجيمِ مِنْ أنَّ هذهِ الصناعةَ هيَ التي

تنظرُ في الهويةِ بما هيَ هويةٌ، وأنَّها غيرُ العلمِ الطبيعيِّ وغيرُ العلمِ التعاليميِّ لا على جهةِ التكرارِ بَلْ عَلَى جِهةِ التَّذكارِ، وَعُرِفَ ذٰلكَ بِأَنحاءٍ غيرِ الْأَنحاءِ الْمُتقدّمَةِ،

وفعلَ ذلكَ كُلَّهُ في مقالَةٍ تاليَةٍ لمقالَةِ حرفِ الدالِ، وهِيَ التي شرحَ فيها الأسماءَ، وذلكَ في مقالَةِ حرفِ الهاءِ وجعلَها تاليَةً لمقالَةِ حرفِ الدالِ. وكانَ بالواجبِ أيضاً تقدُمُ هذهِ المقالَةِ على ما يتلوها، وتلوُها لما يتقدَّمُها.

ولمَّا تبيَّنَ لهُ أنَّ الهويَّةَ التي بالعَرَضِ والتي في الفكرِ ناقصَتانِ، وأنَّ التي يقصِدُ هذا العِلمُ الفحصَ عنها هيَ الهويَّةُ الحقيقيَّةُ الموجودةُ خارجَ النفسِ، شرعَ بعدَ ذلكَ يفحصُ عن هذهِ الهويَّةِ. ولمَّا كانَ الجوهرُ هوَ مبدأَ هذهِ الهويَّةِ، أخذَ يطلبُ ما هيَ مبادئُ الجوهرِ، وابتدأَ من ذلكَ بمبادئِ الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ، فعرفَ أنَّها الصورةُ والهيولى. وجعلَ السبيلَ إلى معرفةِ أنَّ الصورَ جواهرُ من قِبلِ الحدودِ، أعني أنَّهُ لما بيَّنَ أنَّ الحدودَ تدلُّ من الجواهرِ المحسوسةِ على شيءٍ هوَ منها جوهرٌ، وأنَّها تدلُّ على الصورِ، اجتمعَ لهُ من ذلكَ أنَّ الصورَ جواهرُ، وأنَّها والشيءَ الذي هيَ لهُ صورةٌ تكونُ شيئاً واحداً بعينِهِ، وأنَّهُ لمكانِ ذلكَ ليسَ الأعراضُ جواهرَ، ولا يُحتاجُ في معرفةِ الأشياءِ إلى إدخالِ صورٍ مفارقةٍ هيَ غيرُ الصورِ المحسوسةِ؛ لأنَّهُ كانَ ما يدلُّ عليه حدودُ الأشياءِ هيَ غيرُ الأشياءِ.

وكذلكَ بيَّنَ أيضاً من أمرِ هذا الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ أنَّهُ إنَّما يتكوَّنُ عن جوهرٍ كائنٍ فاسدٍ هوَ مثلُهُ بالنوعِ والجنسِ، وأنَّ المتكوِّنَ والفاسدَ هوَ الشيءُ المجتمعُ من الصورةِ والهيولى، وأنَّ الصورَ ليسَت بكائنةٍ ولا فاسدةٍ إلَّا بالعَرَضِ، وأنَّهُ لمكانِ هذا ليسَ للصورِ الأفلاطونيَّةِ غناءٌ في الكونِ إن كانت موجودةً، أعني الصورَ المفارقةَ التي يقولُ بها أفلاطونُ. وبيَّنَ أيضاً أنَّ الكليَّاتِ ليسَت بجواهرَ موجودةٍ خارجَ النفسِ وإن كانت تدلُّ على جواهرَ، وأنَّ الصورَ جواهرُ لا على أنَّها

اسطقسٌ ولا على أنَّها مركَّبةٌ من اسطقسٍ، بل على أنَّها جوهرٌ ثالثٌ، واستقصى الفرقَ بينَ الجوهرَينِ. ثمَّ بيَّنَ فصولَ الجواهرِ الأُوَلِ، وميَّزَ أجزاءَ الصورِ من أجزاءِ الهيولى، وهذا كُلُّهُ فعلَهُ في المقالَةِ التي عليها حرفُ الواوِ، وفي المرسومِ عليها حرفُ الزايِ.

ولمَّا تبيَّنَ لهُ في هاتَينِ المقالتَينِ مبادئُ الجوهرِ المحسوسِ الكائنِ الفاسدِ، رأى أنَّ الذي يجبُ عليه أن يشرعَ فيهِ بعدَ ذلكَ هوَ الفحصُ عن اللواحقِ العامةِ للموجودِ بما هوَ موجودٌ، ففحصَ عن القوةِ والفعلِ أوَّلاً ونسبَها إلى الأوائلِ فيها، وبيَّنَ أنَّ الفعلَ أقدمُ من القوةِ، وذلكَ في المقالَةِ المرسومِ عليها حرفُ الحاءِ وجعلَها تاليَةً لحرفِ الزايِ.

ثمَّ فحصَ في المقالَةِ التي تلي هذهِ، وهِيَ التي عليها حرفُ الطاءِ، عن الواحدِ والكثيرِ، والهُوَ هُوَ، والشبيهِ، والضدِّ، وغيرِ ذلكَ من اللواحقِ العامةِ للموجودِ بما هوَ موجودٌ.

ثمَّ تكلَّمَ بعدَ ذلكَ في مقالَةِ ياءٍ في الحركةِ وفيما لا نهايةَ؛ لأنَّ صاحبَ هذا العِلمِ قد ينظرُ فيها بجهةٍ غيرِ الجهةِ التي ينظرُ فيها صاحبُ العِلمِ الطبيعيِّ. ولمَّا كانَ مزمعاً أن يتكلَّمَ بعدَ هذهِ المقالَةِ في مبادئِ الجوهرِ المحسوسِ الأولِ، وكانَ هذا قصدَهُ الأولَ من هذا العِلمِ إذ كانَ هوَ الغايةَ المقصودةَ منهُ، ذكرَ في أولِ هذهِ المقالَةِ، أعني المرسومَ عليها حرفُ الياءِ، بجميعِ الشكوكِ التي ذكرَها في مقالَةِ حرفِ الباءِ، وذكرَ حلَّ ما تقدَّمَ حلُّهُ في المقالاتِ المتقدِّمةِ باختصارٍ، وكذلكَ ذكرَ فيها باختصارٍ المحالاتِ التي تلزمُ من جحدِ مبادئِ المعرفةِ. فهذا هوَ الذي نجدُهُ في ترتيبِ المقالاتِ التي وقعَت إلينا التي هيَ قبلَ مقالَةِ اللامِ، ولسنا نجدُ بحسبِ ترتيبِ الحروفِ مقالَةَ الكافِ ولا وقعَت إلينا.

وأمَّا مقالَةُ اللامِ، وهِيَ التي شرعنا في تفسيرِها، فغرضُهُ الأولُ فيها أن يعرِفَ مبادئَ الجوهرِ المحسوسِ الأولِ، لكن شرعَ في أولِها بأن يعرِفَ مبادئَ جميعِ الجواهرِ بإطلاقٍ، فابتدأَ بمبادئِ الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ وذكرَ بما تبيَّنَ من ذلكَ في مقالَتَي واوٍ وزايٍ، ثمَّ بيَّنَ مبادئَ الجوهرِ الأولِ وبيَّنَ أنَّ هذا هوَ جوهرٌ وعلى كم نحوٍ هوَ مبدأٌ. ولمَّا فرغَ من رأيِهِ في مبدأِ الكُلِّ، عادَ إلى معاندةِ ما قالَهُ من تقدَّمَهُ في مبادئِ الجوهرِ، وذلكَ في المقالتَينِ المرسومِ عليها حرفُ ميمٍ وحرفُ نونٍ.

فقد تبيَّنَ من هذا القولِ ما احتوَت عليه مقالَةٌ مقالَةٌ من مقالاتِ هذا العلمِ المنسوبةِ إلى أرسطوطاليسَ، وأنَّها جاريةٌ على النظامِ الأفضلِ في الترتيبِ، وأنَّهُ ليسَ فيها شيءٌ وقعَ على غيرِ ترتيبٍ ولا نظامٍ، كما نجدُ نيقلاوسَ الدمشقيَّ يزعمُ ذلكَ في كتابِهِ، وأنَّهُ لمكانِ هذا اختارَ فيما زعمَ ليعلَمَ هذا العِلمَ ترتيباً أفضلَ.

ونحنُ لمحبتِنا في هذا العِلمِ وكثرةِ حرصِنا على تعلُّمِهِ وتعليمِهِ، فقد لخَّصنا القولَ الذي لهذا الرجلِ في هذا العِلمِ ليكونَ أسهلَ متناولاً على من لم يتفرَّغ للنظرِ في مقالاتِ أرسطوطاليسَ، ويكونَ ذلكَ بمنزلةِ التذكُّرِ لمن وقفَ على مقالاتِ أرسطوطاليسَ.

فلنشرَع مستعينينَ باللهِ وبواهبِ العقلِ والحكمةِ فيما قصدنا إليهِ من شرحِ هذهِ المقالَةِ على اللفظِ، إذ قد تمَّ لنا بحمدِ اللهِ هذا الغرضُ في المقالاتِ المتقدِّمةِ بحسبِ طاقتِنا.

الجزء الأول: في وجوب كون النظر الفلسفي في الجوهر، استنادًا إلى آراء القدماء أيضًا

الفصل الأول: النظر في الجوهر

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١

إنَّ النظرَ إنَّما هو في الجوهرِ، وذلكَ أنَّ المطلوبَ هي عللُ الجوهرِ ومبادئُهُ.

ترجمة حديثة: البحث هو في الجوهر، إذ إن مبادئ الجواهر وعللها هي ما يُبحث عنه.

التّفْسيرُ

قالَ الإسكندرُ: لـمَّا كانَ غرضُهُ في هذهِ الصناعةِ التكلمَ في الموجودِ بما هو موجودٌ وفي مبادئِهِ وعللِهِ، إذْ كانَ قد تبيَّنَ أنَّ الحكمةَ والفلسفةَ الأولى إنَّما تنظرُ في هذينِ، وكانَ قد تبيَّنَ في المقالةِ المتقدمةِ أنَّ الجوهرَ هو الموجودُ على الحقيقةِ وهو علةُ سائرِ الباقيةِ، شرعَ في أولِ هذهِ المقالةِ يطلبُ أوائلَ الموجودِ الذي هو الجوهرُ.

قلتُ: قولُهُ "إنَّ النظرَ إنَّما هو في الجوهرِ، وذلكَ أنَّ المطلوبَ هي عللُ الجوهرِ ومبادئُهُ"، يريدُ: أنَّ النظرَ في هذهِ المقالةِ هو في الجوهرِ، أيْ في مبادئِهِ. ويحتملُ

أنْ يريدَ: أنَّ النظرَ في هذا العلمِ على القصدِ الأولِ إنَّما هو في الجوهرِ ومبادئِهِ، والأولى أنْ يكونَ ما استفتحَ بهِ كلامَهُ هو غرضُ هذهِ المقالةِ.

وعلى هذا التأويلِ، فينبغي أنْ نفهمَ ههنا منَ الجوهرِ الجنسَ الكائنَ الفاسدَ والأزليَّ، وأنَّ غرضَهُ في هذهِ المقالةِ على القصدِ الأولِ هو التكلمُ في مبادئِ الجوهرِ الأزليِّ؛ وذلكَ أنَّ مبادئَ الجوهرِ المحسوسِ الكائنِ الفاسدِ قد بيَّنَها في مقالةِ الواوِ والزايِ، وقد تبيَّنتْ أيضاً في العلمِ الطبيعيِّ لكنْ بجهةٍ غيرِ الجهةِ التي تبيَّنتْ في هذا العلمِ. وذلكَ أنَّ النظرَ في مبادئِهِ منْ حيثُ هو جوهرٌ، غيرُ النظرِ في مبادئِهِ منْ حيثُ هي أسبابُ التغييرِ الذي هو الكونُ والفسادُ وسائرُ أنحاءِ التغاييرِ الباقيةِ؛ ولذلكَ يبدأُ أولاً فينظرُ في مبادئِ الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ، ويذكرُ بما قد تبيَّنَ منْ ذلكَ في العلمينِ جميعاً، أعني في العلمِ الطبيعيِّ وفي المقالةِ المتقدمةِ لهذهِ المقالةِ .

ولذلكَ كانتْ هذهِ المقالةُ تنقسمُ أولاً إلى جزءينِ: أحدُهما النظرُ في مبادئِ الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ، والآخرُ النظرُ في مبادئِ الجوهرِ الأزليِّ. ولـمَّا ذكرَ أنَّ غرضَهُ هو النظرُ في مبادئِ الجوهرِ، أتى بالعلةِ الموجبةِ لذلكَ.

قال أُرسطُوطَالِيسُ ٢

وذلكَ أنَّهُ إنْ كانَ هذا الكلُّ كجملةٍ ما، فإنَّ الجوهرَ هو جزءُهُ الأولُ، وإنْ كانَ منْ حيثُ يتلو شيءٌ بعدَ شيءٍ، فإنَّ الجوهرَ أيضاً بهذا النحوِ هو الأولُ، وبعدَ هذا الكيفُ والكمُّ.

ترجمة حديثة: فإنه إن كان الكون كُلاً ما، فالجوهر هو الجزء الأول. وإن كان [الترتيب] بالتتالي، فالجوهر بهذا النمط أيضًا هو الأول، ثم الكيف، وبعده الكم.

"التّفسيرُ:"

قالَ الإسكندرُ: قولُهُ "الكلُّ" أخذَهُ ههنا بدلَ الموجودِ، فكأنَّهُ قالَ: وإنَّما قلنا إنَّ النظرَ إنَّما هو في الجوهرِ منْ قبلِ أنَّهُ إنِ اعتقدَ معتقدٌ أنَّ الموجودَ كجملةٍ واحدةٍ متصلةٍ، فإنَّهُ يعتقدُ أنَّ الجوهرَ هو جزءُهُ الأولُ؛ وإنِ اعتقدَ فيهِ أنَّ بعضَهُ متقدمٌ في الوجودِ على بعضٍ، وأنَّ منهُ أولٌ وثانٍ، فأحرى أنْ يعتقدَ أنَّ الجوهرَ هو الموجودُ بالحقيقةِ .

قالَ الإسكندرُ: وهذا النوعُ منَ التقدمِ للجوهرِ هو الذي يذهبُ إليهِ أرسطوطاليسُ وهو الذي تبيَّنَ فيما تقدَّمَ، وإنَّما ساقَ الأمرينِ ههنا على جهةِ الاستظهارِ، لا أنَّهُ يعتقدُ النوعَ الأولَ منَ التقدمِ. وإذْ كانَ الموجودُ قد تبيَّنَ أنَّ منهُ أولٌ وهو الجوهرُ، ومنهُ ثانٍ، فبالواجبِ لمنْ جعلَ نظرَهُ في مبادئِ الموجودِ بما هو موجودٌ أنْ يجعلَ نظرَهُ في مبادئِ الجوهرِ. هذا هو معنى ما قالَهُ الإسكندرُ في هذا الفصلِ وهو تفسيرٌ صحيحٌ.

قالَ: وقد يمكنُ أنْ يفهمَ الإنسانُ منْ قولِهِ "كجملةٍ ما" الجنسَ، ومنْ قولِهِ "جزؤُهُ الأولُ" النوعَ، فكأنَّهُ قالَ: وذلكَ أنَّهُ إنْ كانَ الموجودُ جنساً ما، فإنَّ نوعَهُ الأولَ هو الجوهرُ. ثمَّ ضعَّفَ هذا التّفْسيرُ لمكانِ أنَّ الجنسَ الحقيقيَّ ليسَ يوجدُ بعضُ أنواعِهِ يتقدمُ على بعضٍ، بلِ الأنواعُ منَ الجنسِ هي في مرتبةٍ واحدةٍ.

قلتُ: وإنَّما أرادَ أرسطوطاليسُ عندي بهذا القولِ أنَّ الموجودَ لا يخلو أنْ يكونَ يدلُّ على جنسٍ واحدٍ وطبيعةٍ واحدةٍ، أو يدلُّ على أجناسٍ مختلفةٍ، وكيفَ ما كانَ فإنهُ منَ المعلومِ الأولِ أنَّ الجوهرَ هو المتقدمُ على الباقيةِ؛ وذلكَ أنَّ كثيراً منَ الأشياءِ التي في جنسٍ واحدٍ بعضُها متقدمٌ في ذلكَ الجنسِ على بعضٍ، مثلَ الحالِ في تقدمِ الجواهرِ بعضِها على بعضٍ، فالتقدمُ إذاً والتأخرُ قد يوجدُ في الجنسِ الواحدِ بعينِهِ.

وقدْ يوجدُ في الأجناسِ المختلفةِ التي تقالُ بالنسبةِ إلى شيءٍ واحدٍ كالحالِ في اسمِ الموجودِ على المقولاتِ العشرِ، فعلى هذا يمكنُ أنْ يفهمَ منْ قولِهِ الجملةَ: الكلُّ المجتمعُ أعني الشخصَ، والكليُّ المجتمعُ منَ الأنواعِ التي يوجدُ فيها التقدمُ والتأخرُ. وأمَّا ثامسطيوسُ فإنَّا نجدهُ يفسرُ هذا الفصلَ بما هذا نصُّهُ، يقولُ: وذلكَ أنَّ الكلَّ متحدًا كانَ كاتحادِ الأعضاءِ في بدنِ الإنسانِ والأجزاءِ في بدنِ النباتِ، أو كانَ تركيبهُ منْ أشياءَ تماسُّ بعضها بعضًا كتركيبِ البيتِ والسفينةِ، أو كانَ تأليفهُ منْ أشياءَ متفرقةٍ كتأليفِ العسكرِ والمدينةِ، فأولُ أجزائهِ جميعًا هو الجوهرُ، وموضعهُ منَ الكلِّ موضعُ القلبِ منْ جملةِ بدنِ الحيوانِ، وإنْ لمْ يكنْ نظامهُ على نحوٍ منْ هذهِ الأنحاءِ ولكنْ كما يوجدُ الواحدُ في العددِ ثمَّ الاثنانِ ثمَّ الثلاثةُ، أو كما يوجدُ في الأشكالِ المستقيمةِ الخطوطِ المثلثُ أولًا ثمَّ بعدهُ المربعُ، فإنَّ الجوهرَ على هذا المثالِ يوجدُ أولًا وبعدهُ الحالُ والمقدارُ وسائرُ ما أشبهَ ذلكَ، منْ قبلِ أنَّ وجودَ الجوهرِ متقدمٌ لوجودِ جميعِ ما يتلوهُ كما يتقدمُ الواحدُ سائرَ الأعدادِ ويتقدمُ المثلثُ سائرَ الأشكالِ. فهذا ما يقولهُ هذا الرجلُ بدلَ هذا الفصلِ، وتفسيرهُ للقسمِ الأولِ هو قريبٌ منْ تفسيرِ الإسكندرِ بعينهِ، أعني قولَ الحكيمِ: وذلكَ أنَّهُ إنْ كانَ هذا الكلُّ كجملةٍ ما، إلَّا أنَّهُ فهمَ ههنا منَ الجملةِ ثلاثةَ أنواعٍ: إمَّا جملةٌ مركبةٌ منْ أجزاءَ غيرِ متشابهةٍ متحدةٍ بعضها ببعضٍ، وإمَّا متماسةٌ مثلَ الأجسامِ الصناعيةِ، وإمَّا

مفترقةٌ مثلَ أجزاءِ العسكرِ وأجزاءِ المدينةِ، وهذهِ الزيادةُ لا معنى لها، فإنَّهُ ليسَ يتوهمُ أحدٌ أنَّ أجزاءَ الموجودِ التي هي المقولاتُ العشرُ متماسةٌ ولا مفترقةٌ في المكانِ. وأمَّا تفسيرُ القسمِ الثاني وهو قولهِ: وإنْ كانَ منْ حيثُ يتلو شيءٌ بعدَ شيءٍ تلوَ الأعدادِ بعضها بعضًا والسطوح بعضها بعضًا، فتفسيرٌ رديءٌ، وذلكَ أنَّ التقدمَ الذي يوجدُ في الأعدادِ وفي السطوح هو التقدمُ الذي يوجدُ في الجنسِ الواحدِ، وليسَ تقدمُ الجوهرِ على سائرِ المقولاتِ تقدمَ الأشياءِ التي في جنسٍ واحدٍ، وإنَّما هو منْ جنسِ تقدمِ الشيءِ على الأشياءِ التي تنسبُ إليهِ، فتفسيرُ الإسكندرِ لهذا القسمِ هو الحقُّ.

ولكنْ قدْ يسألُ سائلٌ فيقولُ إنَّ أرسطوطاليسَ قدْ بينَ فيما سلفَ الجهةَ التي بها يتقدمُ الجوهرُ على سائرِ المقولاتِ، ولكنْ أرسطوطاليسَ ههنا إنَّما قصدَ إلى وضعِ هذينِ القسمينِ منَ التقدمِ على جهةِ الاستظهارِ إذْ لا يمكنُ أنْ يضعَ واضعٌ تقدمَ الجوهرِ على سائرِ المقولاتِ إلَّا بهذينِ النحوينِ، وعلى أيهما جعلهُ وجبَ أنْ يكونَ الجوهرُ المتقدمَ، وإذْ قلنا إنَّ هذا هو قصدُ الحكيمِ في هذا الفصلِ ينبغي ألَّا يفهمَ منْ قولهِ إلَّا ما أمكنَ أنْ يظنَّ، ولكنْ كيفَ يظنُّ أحدٌ أنَّ حالَ الجوهرِ معَ سائرِ المقولاتِ حالُ المتصلِ منْ أجزاءَ غيرِ متشابهةٍ إلَّا أنْ يفهمَ أنَّ تقدمَ الأشياءِ التي بهذهِ الصفةِ هي تقدمُ الأشياءِ التي هي في جنسٍ واحدٍ، فإنَّ أعضاءَ بدنِ الإنسانِ هي في جنسٍ واحدٍ والقلبُ متقدمٌ عليها، وعلى هذا فلا فرقَ بينَ هذا التقدمِ وتقدمِ الأعدادِ بعضها على بعضٍ والسطوح بعضها على بعضٍ إلَّا أنَّ أحدهما تقدمٌ في جنسِ المنفصلِ والآخرُ في جنسِ المتصلِ، فإذا كانَ الأمرُ هكذا فليسَ يظنُّ بتقدمِ الجوهرِ على سائرِ المقولاتِ إلَّا بأحدِ نحوينِ منْ أنحاءِ التقدمِ: إمَّا تقدمُ الأشياءِ التي في جنسٍ واحدٍ بعضها على بعضٍ وذلكَ عندَ منْ يظنُّ أنَّ اسمَ الموجودِ يقالُ عليها كما يقالُ اسمُ العددِ على الاثنينِ والثلاثةِ

واسمُ العضوِ الآليّ على القلبِ والكبدِ وسائرِ الأعضاءِ المتقدمِ بعضها على بعضٍ، وإمَّا تقدمُ الشيءِ على الأشياءِ التي تنسبُ إليهِ وليستْ في جنسٍ هو هو كتقدمِ الصحةِ على الأشياءِ المنسوبةِ إلى الصحةِ وتقدمِ الطبِّ على الأشياءِ المنسوبةِ إلى الطبِّ، وهذهِ النسبةُ هي النسبةُ الحقيقيةُ وهي التي ينبغي أنْ تفهمَ منْ قولهِ وإنْ كانَ منْ حيثُ يتلو شيءٌ بعدَ شيءٍ، كما ينبغي أنْ يفهمَ منْ قولهِ وذلكَ أنَّهُ إنْ كانَ هذا الكلُّ كجملةِ ما الأشياءِ المتقدمِ بعضها على بعضٍ وهي في جنسٍ واحدٍ على التأويلِ الذي ضعفهُ الإسكندرُ، وإنَّما أخذَ أرسطوطاليسُ ههنا الجملةَ بدلَ الجنسِ لئلَّا يلحقهُ الشكُّ الذي لحقَ الإسكندرَ إذْ كانَ الجنسُ منهُ ما يقالُ بتواطؤٍ ومنهُ ما يقالُ بتقديمٍ وتأخيرٍ، فعدلَ لمكانِ هذا إلى اسمِ الجملةِ مكانَ اسمِ الجنسِ، ولذلكَ إنْ فهمَ ههنا منَ الجملةِ هذا النوعَ منَ الجنسِ كانَ تفسيرًا صحيحًا.

وأمَّا ثامسطيوسُ فلمْ يفهمْ هذا الموضعَ وقلبَ التّفْسيرُ، وذلكَ أنَّهُ جعلَ معنى القسمِ الأولِ في القسمِ الثاني وفسرَ الأولَ بشيءٍ لا يناسبُ حالَ الجوهرِ معَ سائرِ المقولاتِ إلَّا أنْ يفهمَ منَ النسبتينِ نسبةٌ واحدةٌ وهي التي في جنسٍ واحدٍ، وأسقطَ النسبةَ الحقيقيةَ التي للجوهرِ معَ سائرِ المقولاتِ، فتفسيرُ الإسكندرِ لهذا الفصلِ هو شيءٌ همَّ بالتمامِ ولمْ يتمَّ، وتفسيرُ ثامسطيوسَ هو خطأٌ محضٌ، والسببُ في ذلكَ النقصُ الذي وقعَ في تفسيرِ الإسكندرِ، فإنَّ هذا الرجلَ، أعني تامسطيوسَ، يظهرُ من أمرِهِ أنَّهُ إنَّما تحرى تلخيصَ تفسيرِ الإسكندرِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣

ومعَ ذلكَ فإنَّهُ ولا هيَ موجودةٌ على الإطلاقِ، مثلًا تلكَ الباقيةُ، لَكنْ كيفياتٌ وحركاتٌ، من قبلِ أنْ لا أبيضَ ولا مستقيمًا، بها نحنُ نقولُ إنَّ هذينِ

موجودانِ أيضًا، مثالُ ذلكَ يوجدُ لا أبيضَ، وأيضًا ولا شيءٌ من تلكَ الأُخَرِ هوَ مفارقٌ، ويشهدُ القدماءُ أيضًا بالفعلِ، وذلِكَ أنَّهم إنَّما طلبوا الأسطقساتِ وعللَ الجوهرِ.

ترجمة حديثة: ولكن في الوقت نفسه (إن جاز القول) ليست هذه [الكيفيات والكميات] موجودات على الإطلاق، بل هي كيفيات وحركات، كما نقول [ليس أبيض] و[ليس مستقيم]، إذ إننا نقول إن هذه الأشياء موجودة أيضًا، كوجود [اللا-أبيض]. علاوة على ذلك، لا شيء من سائر [الأعراض] قابل للانفصال [عن الجوهر]. ويشهد الأقدمون على هذا في أعمالهم، إذ إنهم بحثوا عن مبادئ الجوهر وعناصره وعلله.

التّفْسيرُ:

هذِهِ علةٌ أخرى من قبلِها وجبَ أيضًا أنْ يكونَ النظرُ في الجوهرِ دونَ سائرِ المقولاتِ، وهوَ أنَّ ما عدى الجوهرَ من الأمورِ الباقيةِ ليسَ شيءٌ منها موجودًا على الإطلاقِ، وإنَّما هيَ موجودةٌ للجوهرِ، مثالُ ذلكَ أنَّ الكيفيةَ ليسَ يقالُ فيها إنَّها موجودةٌ بإطلاقٍ ولا الحركاتُ، وإنَّما يقالُ فيها موجودةٌ كيفياتٌ وموجودةٌ حركاتٌ لا موجودةٌ بإطلاقٍ، وذلِكَ أنَّ الحركةَ هيَ حركةٌ لشيءٍ، والكيفيةَ هيَ كيفيةٌ لشيءٍ، وأمَّا الجوهرُ فليسَ هوَ جوهرٌ لشيءٍ، فالموجودُ على التحقيقِ وبإطلاقٍ هوَ الجوهرُ، وأمَّا سائرُ المقولاتِ فموجودةٌ بإضافةٍ، ولَما كانَ لقائلٍ أنْ يقولَ لهُ كيفَ يكونُ نقصانُ سائرِ المقولاتِ عنِ الجوهرِ هذا النقصانَ واسمُ الموجودِ يعمُّ جميعَها، قالَ في الجوابِ: "مثالُ ذلِكَ يوجدُ لا أبيضَ"، يريدُ:- واسمُ الموجودِ وإنْ كانَ يدلُّ عليها في قولِنا الشيءُ يوجدُ أبيضَ ويوجدُ متحركًا، فإنَّ

ذلكَ ليسَ بموجبٍ أنْ يكونَ وجودُها وجودًا تامًّا، فإنَّهُ قدْ يدلُّ اسمُ الموجودِ أيضًا على الأسلابِ التي هيَ رفعُ الوجودِ، مثلَ قولِنا في هذا الشيءِ إنَّهُ يوجدُ لا أبيضَ ولا مستقيمًا، وإنَّما أرادَ أنْ ينبّهَ أنَّ الخلافَ بينَ التي يدلُّ عليها باسمِ الموجودِ هوَ كثيرٌ إذْ كانَ يدلُّ بها على الأسلابِ التي هيَ رفعُ الوجودِ، ولَما ذكرَ أنَّ الجوهرَ هوَ الذي يقالُ فيهِ إنَّهُ موجودٌ بإطلاقٍ وسائرَ المقولاتِ بإضافةٍ، أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "وأيضًا ولا شيءٌ من تلكَ الأُخَرِ هوَ مفارقٌ"، يريدُ:- والسببُ في هذا كلِّهِ أنَّ الجوهرَ هوَ الموجودُ بذاتِهِ، القائمُ بنفسِهِ، وسائرَ الباقيةِ موجودةٌ في الجوهرِ، ثمَّ أتى بالشهادةِ على التصديقِ لرأيِهِ في طلبِ مبادئِ الجوهرِ بفعلِ القدماءِ ذلكَ، أعني أنَّهم لَما طلبوا مبادئَ الموجوداتِ جعلوا الفحصَ عنْ مبادئِ الجوهرِ فقالَ: "ويشهدُ القدماءُ أيضًا بالفعلِ، وذلكَ أنَّهم إنَّما طلبوا الأسطقساتِ وعللَ الجوهرِ"، يريدُ:- ويشهدُ لمذهبِنا هذا القدماءُ بما فعلوا منْ ذلكَ عندَ طلبِ مبادئِ الموجوداتِ فإنَّهم إنَّما طلبوا أسطقساتِ الجوهرِ وعللَهُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤

فأمَّا منْ كانَ منهمُ الآنَ فإنَّهم يضعونَ الجوهرَ هيَ الكليةُ، وذلكَ أنَّ الكليةَ، وهيَ التي يقولونَ إنَّها هيَ خاصةُ مبادئِ الجوهرِ، هيَ الأجناسُ، وهذا منْ قبلِ أنَّ طلبَهم كانَ على طريقِ المنطقِ، فأمَّا القدماءُ فالجزئيةُ بمنزلةِ نارٍ وأرضٍ ولَكنْ لا الجسمُ العامُّ.

ترجمة حديثة: أما المحدثون فيميلون إلى وضع الكليات كجواهر. فالأجناس هي كليات، وهم يؤكدون أنها هي المبادئ والجواهر على نحو أولى، لأنهم يبحثون

بحثًا منطقيًا. أما القدماء [فقد ركزوا على] الجزئيات، مثل النار والأرض، وليس على [الجسم المشترك].

التّفسيرُ:

لَما أخبرَ أنَّ القدماءَ كانوا يطلبونَ مبادئَ الجوهرِ وقدْ كانَ تقدمَ فقالَ في المقالاتِ المتقدمةِ آراءَهم في ذلكَ، ذكرَ بهِ ههنا فقالَ: فأمَّا الموجودُ منهمُ الآنَ، يعني المحدثينَ، فكانوا يعتقدونَ أنَّ الكلياتِ هيَ الجواهرُ، وأنَّها مبادئُ الجوهرِ المحسوسِ، يشيرُ بذلكَ إلى أفلاطونَ، وذلكَ أنَّهُ كانَ يعتقدُ في الأجناسِ أنَّها طبائعُ مفارقةٌ، وأنَّها ليستْ موجودةً في الجزئياتِ على أنَّها شيءٌ مجتمعٌ منها، وذلكَ أنَّ الكلياتِ إنَّما هيَ عندَ أرسطوطاليسَ شيءٌ يجمعُهُ الذهنُ منَ الجزئياتِ، أيْ يأخذُ التشابهَ الذي بينَها فيصيرُهُ معنًى واحدًا كما قيلَ في كتابِ البرهانِ، وأمَّا أفلاطونُ فكانَ يضعُ الكلياتِ أمورًا قائمةً خارجَ النفسِ موجودةً بذاتِها، وكانَ يصححُ رأيَهُ منْ قبلِ أنَّ العلومَ والحدودَ إنَّما هيَ في هذهِ الأمورِ الكليةِ، فكانَ يرى أنَّها أتمُّ وجودًا منَ الموجوداتِ وأنَّها متقدمةٌ عليها منْ قبلِ أنَّها إذا ارتفعتِ الكلياتُ ارتفعتِ الجزئياتُ وليسَ ترتفعُ الكلياتُ بارتفاعِ الجزئياتِ، فكانَ يضعُ الكلياتِ لمكانِ هذا الاعتقادِ فيها مبادئَ وصورًا للجوهرِ المحسوسِ، وقدْ تقدمَ في مقالةِ الزايِ إبطالُ كونِ الكلياتِ جواهرَ، وهوَ يقولُ عنْ أفلاطونَ في ذلكَ إنَّهُ إنَّما رأى هذا الرأيَ لأنَّ نظرَهُ كانَ على جهةِ المنطقِ، كما قالَ عنهُ ذلكَ في كتابِ الكونِ والفسادِ حينَ حكى عنهُ أنَّهُ كانَ يرى أنَّ الأجسامَ مركبةٌ منَ السطوحِ، ويريدُ بالنظرِ المنطقيِّ النظرَ الذي يكونُ منْ مقدماتٍ غيرِ مناسبةٍ، وذلكَ أنَّ المقدماتِ الأولَ منها مناسبةٌ ومنها غيرُ مناسبةٍ، وبالجملةِ منْ غلبَ عليه الجدلُ كثيرًا ما يؤدّيهِ ذلكَ إلى اعتقادِ أمورٍ خارجةٍ جدًّا وبعيدةٍ عنْ طبيعةِ الشيءِ،

والعلةُ في ذلكَ أنَّ طلبَ الإنسانِ الكلامَ المقنعَ منْ غيرِ أنْ يعتبرَ هلْ هوَ مطابقٌ للموجودِ أوْ غيرُ مطابقٍ، يفضي بهِ إلى اعتقاداتٍ كاذبةٍ ومخترعةٍ، فالبحثُ المنطقيُّ هوَ البحثُ الذي يتبعُ فيهِ صاحبُهُ الإقناعَ من غيرِ أنْ يطلبَ مطابقةَ الموجودِ بأقاويلِهِ، وذلكَ يعرضُ لمنْ أخذَ المقدماتِ الغيرَ المناسبةِ. وقولُهُ: "فأما القدماءُ فالجزئياتُ بمنزلةِ نارٍ وأرضٍ، لكنْ لا الجسمُ العامُّ"، يريدُ:- فأما القدماءُ فكانوا يعتقدونَ أنَّ المبدأَ للجوهرِ هو أمرٌ جزئيٌّ، إمّا نارٌ وإمّا أرضٌ، ولمْ يكونوا يعتقدونَ أنَّ المبدأَ هو الجسمُ العامُّ كما اعتقدَ المحدثونَ.

ولمّا أخبرَ أنَّ النظرَ في مبادئِ الموجودِ يوجبُ أنْ يكونَ النظرُ في الجوهرِ، وأنَّ الجوهرَ الذي نطلبُ مبادئَهُ ليسَ هو شيءٌ كليٌّ، أخذَ يقسمُ أنواعَ الجوهرِ.

الفصل الثاني: تقسيم الجوهر إلى محسوس وغير محسوس؛ وذلك [المحسوس] إلى أزليٍّ وفاسد. وأيضًا، بيان أن المادة ضرورية في الجواهر المحسوسة، وأن مبادئها ثلاثة

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥

والجواهرُ ثلاثةٌ، أحدُها محسوسٌ، وهذا منهُ ما هو شيءٌ سرمديٌّ، ومنهُ ما هو فاسدٌ، وهو الذي يقرُّ بهِ جميعُهُمْ بمنزلةِ النباتِ والحيواناتِ، وهو الذي يجبُ ضرورةً أنْ نأخذَ أسطقساتِهِ إنْ كانَ واحداً أو كثيراً، والآخرُ غيرُ متحركٍ، ولهذا

يقولُ أناسٌ إنَّهُ مفارقٌ، إذْ قسمَهُ بعضُهُمْ إلى قسمينِ، وبعضُهُمْ وضعَ الصورَ والتعاليميةَ في طبيعةٍ واحدةٍ، وبعضُهُمْ التعاليميةَ فقطْ منْ هذهِ.

ترجمة حديثة: والجواهر ثلاثة: أحدها محسوس، ومنه ما هو سرمدي، ومنه ما هو قابل للفساد، وهو ما يتفق عليه الجميع، مثل النباتات والحيوانات. أما السرمدي، فمن الضروري أن نأخذ عناصره، سواء كانت واحدًا أم كثيرة. [والنوع] الآخر [من الجواهر] هو غير المتحرك، الذي يقول البعض إنه قابل للانفصال، وآخرون يقسمونه إلى قسمين، وآخرون يضعون في طبيعة واحدة الصور والرياضيات، وبعضهم يقتصر على الرياضيات فقط من هذه.

التّفْسيرُ:

يقولُ إنَّ الجواهرَ ثلاثةٌ؛ جوهرٌ محسوسٌ وغيرُ محسوسٍ. والمحسوسُ قسمانِ: أحدُهما جوهرٌ سرمديٌّ غيرُ كائنٍ ولا فاسدٍ على ما تبيَّنَ في العلمِ الطبيعيِّ، وهذا هو الجرمُ الخامسُ. والآخرُ كائنٌ فاسدٌ، وهو الذي يقرُّ بهِ الجميعُ مثلَ النباتِ والحيواناتِ.

وقولُهُ: "وهو الذي يجبُ ضرورةً أنْ نأخذَ أسطقساتِهِ"، بقولِ الإسكندرِ ليسَ ينبغي أنْ يفهمَ منهُ الجوهرَ الكائنَ الفاسدَ، بلِ الجوهرانِ كلاهما المحسوسُ الكائنُ وغيرُ الكائنِ. قالَ: وذلكَ أنَّ البرهانَ على مبادئِ الموجوداتِ أيُّما هي إنّما هو منْ حقِّ الفيلسوفِ الأولِ، وأنَّ هذهِ هي التي يستعملُها الطبيعيُّ منْ حيثُ لا يبيّنُها، لكنْ يضعُها وضعاً، وذلكَ أنَّ الجوهرَ غيرالمتحركِ هو مبدأٌ وعلةٌ للأشياءِ الطبيعيةِ، وهذا هو الذي يتكلمُ الآنَ فيهِ على القصدِ الأولِ، وأمّا تلكَ المبادئُ الآخرُ فللعلمِ الطبيعيِّ فقطْ، أيْ أنْ يبيّنَ أيُّما هي.

قالَ[الاسكندر]: وقولُهُ [ارسطو] عقيبَ ذكرِهِ الجوهرَ المحسوسَ الكائنَ الفاسدَ: "وهو الذي يجبُ أنْ نأخذَ أسطقساتِه"، هو الموجودُ في نسخةٍ واحدةٍ منَ النسخِ، وتأويلُهُ على ما قلناهُ. ويوجدُ بدلَهُ في نسخةٍ أخرى قالَ: "وهذا سرمديٌّ وهو الذي يجبُ ضرورةً أنْ نأخذَ أسطقساتِهِ وسائرَ ما يتلو". قالَ الإسكندرُ: فيكونُ قولُهُ هذا بحسبِ هذهِ النسخةِ معناهُ هو أنَّهُ ينبغي أنْ نأخذَ مبادئَ أسطقساتِ الجوهرِ السرمديِّ، وذلكَ أنَّ العلةَ الأولى، وهي التي الكلامُ في الصناعةِ التي نحنُ بسبيلِها فيها، هي العلةُ والمبدأُ للجسمِ الإلهيِّ. قالَ: والنسخةُ الأولى أجودُ، وذلكَ أنَّهُ قدْ وضعَ أنَّ غرضَهُ أنْ يتكلمَ في أسطقساتِ الجوهرِ المحسوسِ، وهو الذي فيهِ الأشياءُ التي في الكونِ أيضاً، وهذا بعينِهِ هو الذي يفعلُ هو إذا أمعنَ قليلاً، وذلكَ أنَّهُ إنّما يجعلُ النقلةَ منَ النظرِ في هذهِ الأشياءِ إلى الصورِ المفارقةِ.

فهذا ما يقولُهُ الإسكندرُ في هذا الموضعِ، وفيهِ نظرٌ؛ وذلكَ أنَّ قولَهُ إنَّ البرهانَ على مبادئِ الموجوداتِ إنّما هو منْ علمِ الفيلسوفِ الأولِ، لا منْ علمِ صاحبِ العلمِ الطبيعيِّ، وأنَّ الطبيعيَّ يضعُ هذهِ وضعاً إذْ كانَ الجوهرُ الذي هو غيرُ متحركٍ هو مبدأٌ وعلةٌ للأشياءِ الطبيعيةِ، وهذا هو الذي يتكلمُ الآنَ فيهِ على القصدِ الأولِ، وأمّا تلكَ المبادئُ الآخرُ فللعلمِ الطبيعيِّ فقطْ أنْ يبيّنَ أيُّما هي فيهِ إشكالٌ، وذلكَ أنَّهُ إنْ أرادَ أنَّ مبادئَ الموجوداتِ التي ينظرُ فيها صاحبُ الفلسفةِ والتي يتسلمُها صاحبُ العلمِ الطبيعيِّ، أيْ يتسلمُ وجودَها، هي مبادئُ الجوهرِ المحسوسِ السرمديِّ الذي هو الجوهرُ المفارقُ، وأنَّ المبادئَ التي ينظرُ فيها صاحبُ العلمِ الطبيعيِّ، أيْ يبيّنُ وجودَها، هي مبادئُ الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ، كانَ كلاماً غيرَ مستقيمٍ؛ وذلكَ أنَّ الجوهرَ السرمديَّ فالعلمُ الطبيعيِّ يبيّنُ وجودَهُ، وذلكَ في آخرِ الثامنةِ منَ السماعِ كما تبيَّنَ مبادئُ الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ في الأولى منْ ذلكَ

الكتابِ، فكيفَ يقالُ إنَّ صاحبَ العلمِ الطبيعيِّ يضعُهُ وضعاً ووجودُهُ لا يمكنُ بيانُهُ إلا في العلمِ الطبيعيِّ؟ وكيفَ يسوغُ أنْ يقالَ إنَّ الذي يتكفلُ بيانَ مبادئِهِ العلمُ الطبيعيُّ هو الجوهرُ الكائنُ الفاسدُ، وهو ليسَ إنّما ينظرُ في الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ فقطْ، بلْ وفي غيرِ الكائنِ والفاسدِ، لأنَّ نظرَهُ إنّما هو في الموجودِ المتحركِ سواءً كانَ كائناً أو لمْ يكنْ؟ فهذا القولُ على هذا التأويلِ قولٌ باطلٌ.

فإنْ قيلَ: فقدْ قيلَ في علمِ المنطقِ إنَّ كلَّ صاحبِ صناعةٍ ما ليسَ لهُ أنْ يبرهنَ أوائلَ موضوعِ صناعتِهِ، وموضوعُ العلمِ الطبيعيِّ هو الجسمُ المتحركُ، ومبدأُهُ هو الجوهرُ المفارقُ، قلنا: هذا صحيحٌ، ولكنْ ما قيلَ منْ ذلكَ منْ أنَّهُ ليسَ يمكنُ لصاحبِ صناعةٍ منَ الصنائعِ أنْ يتكلمَ على أوائلِ موضوعِ صناعتِهِ إنّما معناهُ على طريقِ البرهانِ المطلقِ الذي يعطي السببَ والوجودَ، لأنَّ ذلكَ يكونُ بأوائلِ تلكَ الأوائلِ وأوائلِ أوائلِ الجنسِ إذا كانَ لأوائلِهِ أوائلُ هِيَ ضرورةً منْ جنسٍ آخرَ أعلى منْ ذلكَ الجنسِ، فالناظرُ في تلْكَ الأوائلِ هُوَ الناظرُ في ذلكَ الجنسِ الذي هُوَ أعلى منْ جنسِ الصناعةِ وخارجٌ عَنْها. فَلذلكَ ليسَ لصاحبِ الصناعةِ السُّفْلَى أنْ يَنْظُرَ في أوائلِ جنسِهِ على طريقِ البرهانِ المطلَقِ، وأمَّا على طريقِ المسيرِ منَ المتأخّراتِ إلى المتقدّماتِ، وهيَ التي تُسَمَّى الدلائلُ، فيُمْكنُهُ ذلكَ. ولَمَّا كانتْ أوائلُ موضوعِ العلمِ الطبيعيِّ ليسَ لها أوائلُ، لَمْ يُمْكنْ أنْ يُبْرهنَ وجودَ أوائلِ موضوعِ العلمِ الطبيعيِّ إلَّا بأمورٍ متأخّرةٍ في العلمِ الطبيعيِّ. ولذلكَ لا سبيلَ إلى تبيينِ وجودِ جوهرٍ مفارقٍ إلَّا منْ قِبَلِ الحركةِ، والطُّرُقُ التي يُظَنُّ بها أنّها مفضيةٌ إلى وجودِ المحرّكِ الأوَّلِ منْ غيرِ طريقِ الحركةِ هيَ كُلُّها طُرُقٌ مقنعةٌ، ولوْ كانتْ صحيحةً لكانتْ دلائلُ معدودةً منْ علمِ الفيلسوفِ، فإنَّ المبادئَ الأُوَلَ لا يُمْكنُ عليها برهنٌ. فهذا القولُ منَ الإسكندرِ لا يَصِحُّ حَمْلُهُ على ظاهرِهِ، ولوْ لَمْ يكُنْ

إلَّا ما فيهِ مِنَ التناقُضِ، أعني تفريقَهُ بينَ مبادئِ المحسوسِ الكائنِ الفاسدِ وبينَ مبادئِ المحسوسِ الأزليِّ.

وأمَّا ابنُ سينا فلمَّا اعتقدَ صحَّةَ القولِ بأنَّ كُلَّ علمٍ لا يُبْرِهِنُ مبادئَهُ وأخذَ ذلكَ بإطلاقٍ، اعتقدَ أنَّ مبادئَ الجوهرِ المحسوسِ، سواءً كانَ أزليًّا أوْ غيرَ أزليٍّ، صاحبُ الفلسفةِ الأُولَى هُوَ الذي يَتَكَلَّفُ بيانَ وجودِها، فقالَ إنَّ صاحبَ العلمِ الطبيعيِّ يَضَعُ وضعًا أنَّ الطبيعةَ موجودةٌ، وأنَّ صاحبَ العلمِ الإلهيِّ هُوَ الذي يُبْرِهِنُ وجودَها، ولَمْ يُفَرِّقْ بينَ الجوهرينِ في ذلكَ كما وقعَ ههنا في هذا الكلامِ بحسبِ ظاهرِهِ. فإنَّهُ قِيلَ: أليسَ الناظِرُ في مبادئِ الموجودِ بما هُوَ موجودٌ هُوَ صاحبُ الفلسفةِ الأُولَى؟ والناظِرُ في مبادئِ الموجودِ بما هُوَ موجودٌ هُوَ الناظِرُ في مبادئِ الجوهرِ كما قِيلَ في أوَّلِ هذهِ المقالةِ، وأوائلُ الجوهرِ ومبادئُهُ هيَ مبادئُ موضوعِ صناعةِ العلمِ الطبيعيِّ، فإذًا العلمُ الإلهيُّ هُوَ الذي يَتَكَفَّلُ بيانَ مبادئِ موضوعِ العلمِ الطبيعيِّ، والعلمُ الطبيعيُّ يَضَعُها وضعًا.

قِيلَ: نَعَمْ، صاحبُ الفلسفةِ الأُولَى هُوَ الذي يَطْلُبُ أيَّ شيءٍ هيَ مبادئُ الجوهرِ بما هُوَ جوهرٌ، ويُبَيِّنُ أنَّ الجوهرَ المفارقَ هُوَ مبدأُ الجوهرِ الطبيعيِّ، ولكنْ عندَ بيانِهِ هذا المطلبَ يُصادِرُ على ما تَبَيَّنَ في العلمِ الطبيعيِّ، أمَّا في الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ فعلى ما تَبَيَّنَ في المقالةِ الأُولَى مِنَ السَّماعِ مِنْ أنَّهُ مركَّبٌ مِنْ صورةٍ ومادَّةٍ، وأمَّا في الجوهرِ الأزليِّ فعلى ما تَبَيَّنَ في آخرِ الثامنةِ مِنْ أنَّ المحرِّكَ لِلْجَوْهَرِ الأزليِّ شيءٌ متبرِّئٌ عَنِ الهيولى. ثمَّ يُبَيِّنُ في مبادئِ الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ أنَّها جواهرُ، وأنَّهُ ليسَ الكلِّيَّاتُ جواهرُ هذهِ ولا الأعدادُ، وبالجملةِ ولا الصُّوَرُ ولا التعاليميَّةُ، وهذا هُوَ الذي بَيَّنَهُ في مقالةِ الزايِّ والحاءِ. ويُبَيِّنُ أيضًا في هذهِ المقالةِ أنَّ مبدأَ الجوهرِ الأوَّلِ المفارقِ هُوَ أيضًا جوهرٌ وصورةٌ وغايةٌ، وأنَّهُ يُحَرِّكُ بالجهتينِ جميعًا، وهذا هُوَ الذي يَقْصِدُ بيانَهُ أوَّلًا في هذهِ المقالةِ. لكنْ لَمَّا كانَ نحوُ نظرِ

هذا العلمِ هُوَ النظرُ في مبادئِ الجوهرِ بما هُوَ جوهرٌ، سواءً كانَ أزليًّا أوْ غيرَ أزليٍّ، ابتدأَ في هذهِ المقالةِ بمبادئِ الجوهرِ الغيرِ أزليٍّ، فذكرَ بما بَيَّنَ مِنْ أمرِها في العلمِ الطبيعيِّ وفي المقالاتِ المتقدِّمةِ على أنَّ نظرَهُ فيها بالنحوِ الذي يَخُصُّ هذا العلمَ، ثمَّ شرعَ بعدَ ذلكَ في بيانِ مبادئِ الجوهرِ الأزليِّ، فوضعَ أيضًا ما تَبَيَّنَ مِنْ ذلكَ في العلمِ الطبيعيِّ، ونظرَ فيهِ النظرَ الذي يَخُصُّ هذا العلمَ مثلَ كونِهِ جوهرًا وصورةً أولى وغايةً أولى، ثمَّ يَنْظُرُ في هذا الجوهرِ الغيرِ متحرِّكٍ هلْ هُوَ واحدٌ أوْ كثيرٌ، وإنْ كانَ كثيرًا فما الواحدُ الذي تَتَرَقَّى إليهِ، وكيفَ ترتيبُ هذهِ الكثرةِ عنْهُ. فهكذا يَنْبَغِي أنْ يُفْهَمَ اشتراكُ هذينِ العلمينِ، أعني الطبيعيَّ والإلهيَّ، في النظرِ في مبادئِ الجوهرِ، أعني أنَّ العلمَ الطبيعيَّ يُبَيِّنُ وجودَها مِنْ حيثُ هيَ مبادئُ جوهرٍ متحرِّكٍ، وصاحبُ هذا العلمِ يَنْظُرُ فيها بما هيَ مبادئُ لِلْجَوْهَرِ بما هُوَ جوهرٌ لا جوهرٌ متحرِّكٌ.

ولعلَّ هذهِ الجهةَ هيَ التي أرادَ الإسكندرُ بقولِهِ إنَّ صاحبَ هذا العلمِ يَنْظُرُ أيُّما هيَ مبادئُ الجوهرِ السَّرْمَدِيِّ، لكنَّ هذا النحوِ مِنَ النظرِ ليسَ يَحْتَاجُ صاحبُ العلمِ الطبيعيِّ أنْ يَضَعَهُ وضعًا ولا لهُ إليهِ حاجةٌ. ولعلَّهُ أيضًا أرادَ بقولِهِ إنَّ صاحبَ العلمِ الطبيعيِّ يَنْظُرُ أيُّما هيَ مبادئُ الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ بالنحوِ الذي يَخُصُّهُ، أيْ بمبادئِهِ القريبةِ، وأنَّ هذا العلمَ يَنْظُرُ في مبادئِهِ القصوى حيثُ يُبَيِّنُ أنَّ الجوهرَ غيرَ المتحرِّكِ هُوَ مبدأُ المتحرِّكِ، وهذا هُوَ الذي يَنْبَغِي أنْ يُفْهَمَ مِنْ هذا القولِ، وإلَّا كانَ مشكلًا جدًّا، وهُوَ الذي غَلِطَ ابنُ سِينَا. وأمَّا قولُ الإسكندرِ إنَّ ما في النسخةِ الأُولَى أجودُ ممَّا في النسخةِ الثانيةِ، فيَحْتَمِلُ أنْ يَكُونَ ما في النسخةِ الثانيةِ أجودَ لأنَّهُ غرضُهُ الأوَّلُ في هذهِ المقالةِ.

ولَمَّا وضعَ أنَّ الجواهرَ ثلاثةٌ، وأنَّ أحدَها المفارقُ، وكانَ غيرُهُ قدْ وضعَ ذلكَ، ذكرَ ذلكَ على جهةِ الشهادةِ فقالَ: "ولِذلكَ يقولُ أناسٌ إنَّهُ مفارقٌ"، يريدُ:- لأنَّهُمْ

اعتقدُوا مثلَ اعتقادِنَا. ولمَّا كانَ هؤلَاءِ القومُ بعضُهم يقسِمُ هذا المفارِقَ إلى نوعَينِ، وبعضُهم يردُّ النوعَينِ إلى واحدٍ، وبعضُهم يجعلُ نوعاً واحداً فقطْ، قالَ "إذْ قسمَهُ بعضُهم إلى قسمَينِ، وبعضُهم وضعَ الصورَ والتعاليميَّةَ في طبيعةٍ واحدةٍ، وبعضُهم التعاليميَّةَ فقطْ". من هذهِ يريدُ:- أنَّ هذا الجوهرَ بعضُهم جعلَهُ طبيعتَينِ، وهيَ الصورُ والتعاليميَّةُ التي جعلُوهَا بينَ الصورِ المفارقةِ وبينَ الجواهرِ المحسوسةِ، وبعضُهم جعلَ الصورَ والتعاليميَّةَ طبيعةً واحدةً، وبعضُهم جعلَ الجوهرَ المفارِقَ التعاليميَّةَ وحدَهَا ولم يقُلْ بالصورِ. والقولُ الأوَّلُ هوَ قولُ أفلاطونَ، والثانِي فيمَا حكَى الإسكندرُ قولٌ لغيرِ أفلاطونَ أو لأفلاطونَ على ما يتأوَّلُهُ عليه بعضُ تلامذةِ أفلاطونَ، والقولُ الثالثُ قولُ الفيثاغوريّينَ وغيرِهِمْ، وإنْ كانَ قد حُكِيَ عن هؤلَاءِ أنَّهم ليسَ يقولُونَ في العددِ إنَّهُ مفارِقٌ. والكلامُ معَ هؤلَاءِ في هذا الجوهرِ هوَ في المقالةِ التي بعدَ هذهِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٦

والكلامُ في ذينِكَ من شأنِ النظرِ الطبيعيِّ، وذلكَ أنَّ هذهِ معَ حركةٍ وهذهِ لأخرَى، إذ لم يكنْ لهَا ولا ابتداءٌ واحدٌ مشتركٌ. وأمَّا الجوهرُ المحسوسُ فمتغيِّرٌ، فإنْ كانَ التغييرُ منَ المتقابلةِ بالوضعِ أو منَ المتوسطِ، لا من كلِّ متقابلةٍ بالوضعِ، فإنَّ الصوتَ لا أبيضُ، بل منَ الضدِّ، فواجبٌ أن يكونَ شيءٌ موضوعٌ الذي يتغيَّرُ إلى الضديَّةِ لأنَّ الأضدادَ لا تتغيَّرُ، فإذنْ هذا يثبتُ وأمَّا الضدُّ فلا يثبتُ، فإذنْ شيءٌ ثالثٌ غيرُ الأضدادِ العنصرُ.

ترجمة حديثة: فتلك الجواهر المحسوسة الفاسدة هي من اختصاص العلم الطبيعي، إذ إنها تحتوي على الحركة. أما هذه الجواهر غير المتحركة فهي من اختصاص علم آخر، إن لم يكن لها مبدأ مشترك معها. والجوهر المحسوس قابل للتغيّر. وإذا كان التغيّر يحدث من الأضداد أو من الوسائط، ولكن ليس من كل الأضداد (فالصوت نفسه ليس من ضد)، فمن الضروري أن يكون هناك شيء ما كامن [في الموضوع] يتغير إلى الضدية، فالأضداد نفسها لا تتغير. علاوة على ذلك، هذا [الكامن] يبقى، أما الضد فلا يبقى، إذن يوجد شيء ثالث غير الضدين، وهو المادة (الهيولى) نفسها.

التّفْسيرُ

قالَ الإسكندرُ: لما تكلَّمَ في الجوهرِ المتحرّكِ وجعلَهُ قسمَينِ سرمديٌّ وكائنٌ فاسدٌ، يقولُ إنَّ الكلامَ في هذَينِ الجوهرَينِ لصاحبِ العلمِ الطبيعيّ، وذاكَ أنَّ النظرَ الطبيعيَّ إنَّمَا هوَ في الجواهرِ التي في الحركةِ من حيثُ يأخذُ مبادئَ هذهِ منَ الفلسفةِ الأولَى، وأمَّا الجوهرُ غير المتحرّكِ فالكلامُ فيهِ خاصٌّ بالفلسفةِ الأولَى. وهذا تصريحٌ منَ الإسكندرِ أنَّ صاحبَ العلمِ الطبيعيّ إنَّمَا ينظرُ في الجوهرِ المتحرّكِ بأن يتسلَّمَ مبادئَهُ من صاحبِ العلمِ الإلهيّ، وأنَّ صاحبَ العلمِ الإلهيّ يتكفَّلُ بيانَ وجودِ هذهِ المبادئِ. وقد تبيَّنَ من قولِنَا أنَّ هذا القولَ إنْ حُمِلَ على ظاهرِهِ فهو غيرُ صحيحٍ، وأنَّ صاحبَ العلمِ الطبيعيّ هوَ الذي ينظرُ في الجوهرِ المتحرّكِ ونظرُهُ فيهِ هوَ بأن يطلبَ مبادئَهُ وذلكَ بأن يصيرَ منَ الأمورِ المتأخّرةِ إلى الأمورِ المتقدّمةِ كَمَا تبيَّنَ في العلمِ الطبيعيّ.

وقولُهُ: "وذلكَ أنَّ هذهِ معَ حركةٍ وهذهِ لأخرَى إذ لم يكنْ لهَا ولا ابتداءٌ واحدٌ مشتركٌ"، يريدُ:- والنظرُ في الجوهرِ غير المتحرِّكِ لعلمٍ آخرَ، وهوَ هذا العلمُ الذي نحنُ بسبيلِهِ، والسببُ في ذلكَ أنَّ ذينكَ الجوهرَينِ متحرِّكَانِ وهذا غيرُهُمَا وغيرُ متحرِّكٍ، إذ ليسَ للمتحرِّكِ والغيرِ متحرِّكِ مبدأٌ مشتركٌ لهُمَا.

وقولُهُ: "وأمَّا الجوهرُ المحسوسُ فيتغيَّرُ"، إلى قولِهِ: "متقابلةٍ بالوضعِ"، يقولُ الإسكندرُ في تفسيرِهِ هذا الذي نصُّهُ: قالَ لما قالَ إنَّ القولَ في الجوهرِ المحسوسِ من شأنِ الطبيعيِّ إذ كانَ في الحركةِ وكانَ قد تقدَّمَ فقالَ إنَّهُ قد يجبُ ضرورةً أن نأخذَ أسطقساتِ الجوهرِ المحسوسِ إن كانَ واحداً وإن كانَ كثيراً، وذلكَ أنَّ النظرَ في هذا وفي استخراجِ أوائلِ الطبيعيَّاتِ هوَ من حقِّ الفيلسوفِ الأوَّلِ، فجعلَ كلامَهُ أوَّلاً في هذا وبيَّنَ أيمَا هيَ أسطقساتُ الجوهرِ الطبيعيِّ، وهوَ يتقدَّمُ فيأخذُ لذلكَ مقدّمةً ظاهرةً: وهيَ أنَّ كلَّ جوهرٍ محسوسٍ يتغيَّرُ، وذلكَ أنَّ كلَّ جوهرٍ مثلِ هذا إمَّا أن يكونَ متغيّراً في المكانِ فقطْ بمنزلةِ الجوهرِ السرمديِّ، وإمَّا في الكيفِ والعظمِ، وإمَّا في الجوهرِ بمنزلةِ التي في الكونِ، ويأخذُ معَ هذهِ المقدّمةِ مقدّمةً أخرى يضيفُهَا إليهَا وهيَ أيضاً ظاهرةٌ: وهيَ أنَّ ما يتغيَّرُ فيتغيَّرُ من ضدٍّ أو ممَّا بينَ الضدَّينِ، وهذهِ التي هيَ بينَ الضدَّينِ ليسَ نقولُ إنَّهَا أضدادٌ لا محالةَ، وذلكَ أنَّ المتوسطاتِ التي قد يكونُ منهَا التغييرُ إلى الطرفَينِ ليستْ على الإطلاقِ مضادةً للطرفَينِ، فإذنْ ليسَ لا محالةَ منَ الأضدادِ، فأمَّا كيفَ التغييرُ الذي في هذهِ ومن هذهِ أيضاً منَ الأضدادِ من قِبلِ أنَّ التي بينَ الضدَّينِ هيَ عن اختلاطِ الضدَّينِ فذلكَ شيءٌ قد بيَّنَهُ في مقالةِ (ط). ولمَّا قالَ إنَّ التغييرَ الذي بينَ الضدَّينِ قالَ والمتقابلاتُ أخذَهَا هنا بدلَ الأضدادِ فهو يضعُ أنَّ كلَّ تغيُّرٍ إنَّمَا يكونُ منَ الأضدادِ أو منَ المتوسطةِ التي بينَ الأضدادِ.

وأمَّا قولُهُ: "فإنَّ الصوتَ لا أبيضُ بل منَ الضدِّ"، قالَ الإسكندرُ يعني أنَّهُ وإن كانَ لنَا أن نقولَ إنَّ الصوتَ لا أبيضُ، غيرَ أنَّهُ ليسَ من قِبلِ ذلكَ يكونُ الأبيضُ منَ الصوتِ بسببِ أنَّ الصوتَ لا أبيضُ، وذلكَ أنَّهُ ينبغي أن يكونَ الذي منهُ تغيُّرُ ما يتغيَّرُ يصيرُ ضدَّ ذلكَ الشيءِ. قالَ الإسكندرُ أو لعلَّهُ يكونُ ليسَ هذا. قالَ، لكنْ لمَّا قالَ على طريقِ الكليةِ إنَّ التغييرَ إنَّما يكونُ منَ المتقابلةِ أوْ ممَّا بينَها، وكانتِ المتقابلةُ تقالُ على أنحاءٍ كثيرةٍ، بيّنَ الآنَ إنَّ التغيراتِ ليسَ تكونُ منْ أيِّ متقابلاتٍ اتّفقتْ، فيقولُ: "وليسَ منْ كلِّ المتقابلاتِ"، وذلكَ أنَّهُ ليسَ منْ كلِّ ما يقابلُ على أيِّ وجهٍ كانَ منَ التقابلِ، فإنَّ لنا نحنُ أنْ نقولَ إنَّ الصوتَ يقابلُ الأبيضَ كالمناقضِ، إذْ كانَ لنا أنْ نقولَ إنَّ الصوتَ ليسَ هوَ أبيضَ، إلّا أنَّهُ ليسَ منْ أجلِ هذا نقولُ إنَّ الأبيضَ يكونُ منَ الصوتِ، وأنَّ الصوتَ يتغيرُ إلى الأبيضِ، وذلكَ أنْ ليسَ منْ جميعِ الأشياءِ التي يقالُ عليها سلبُ الأبيضِ يكونُ منْ كلِّها الأبيضُ، وذلكَ أنَّهُ ليسَ منْ أيِّ متقابلاتٍ تكونُ التغييراتُ، لكنْ منَ الأضدادِ، كما بيّنَ ذلكَ هوَ.

قالَ: ولما بيّنَ أنَّ الأمرَ الضروريَّ في جميعِ الأمورِ الطبيعياتِ والمتغيرةِ أنْ تكونَ المبادئُ فيها تضادٌّ، ما يضيفُ إلى ذلكَ ويقتضبُ معهُ أنَّهُ يجبُ أنْ يكونَ منَ الاضطرارِ في جميعِ الأشياءِ التي تتغيرُ منَ الأضدادِ شيءٌ موضوعٌ يتغيرُ إلى المضادةِ التي بها يكونُ التغييرُ، ويكونُ في وقتٍ ما في جزءٍ ما منهُ، وفي وقتٍ آخرَ في جزءٍ آخرَ منهُ، وذلكَ أنَّهُ غيرُ ممكنٍ أنْ تكونَ الأضدادُ تقبلُ أضدادَها وهيَ ثابتةٌ باقيةٌ على حالِها وتتغيرُ إليها، وهذا شيءٌ قدْ بيّنهُ في المقالةِ الأولى منَ السماعِ الطبيعيِّ، وأضافَ إلى هذا أيضاً ما بيّنهُ أيضاً في تلكَ المقالاتِ، أنَّ ما يتغيرُ عندما يتغيرُ يكونُ باقياً ثابتاً، هذا الذي يتغيرُ، وأمّا الأضدادُ، وهيَ التي بها

يكونُ التغييرُ، فليسَ تثبتُ، ومنْ هذا يظهرُ أنَّ في جميعِ الأشياءِ التي تتغيرُ يلزمُ ضرورةً أنْ يكونَ شيءٌ ثالثٌ يثبتُ غيرَ الأضدادِ.

فهذا هوَ ما يقولهُ الإسكندرُ في شرحِ هذا الفصلِ، وهوَ شرحٌ تامٌّ، إلّا أنَّ ما وقعَ منْ قولهِ: "وذلكَ أنَّ النظرَ في هذا وفي استخراجِ أوائلِ الطبيعياتِ هوَ منْ نظرِ الفيلسوفِ"، فجعلَ كلامَهُ أوّلاً في هذا، وبيّنَ أيُّما هيَ أسطقساتُ الجوهرِ الطبيعيِّ ليسَ ينبغي أنْ يفهمَ على ظاهرِهِ، أعني أنَّ البرهانَ على وجودِ مبادئِ الجوهرِ الطبيعيِّ هوَ للفلسفةِ الأولى، بلِ الأمرُ في ذلكَ بالعكسِ، وذلكَ أنَّ صاحبَ العلمِ الطبيعيِّ هوَ الذي يعطي أسبابَ الجوهرِ المتحركِ الماديِّ والمحركِ، فأمّا الصوريُّ والغائيُّ فليسَ يقدرُ على ذلكَ، لكنْ صاحبُ هذا العلمِ هوَ الذي يبينُ أيُّما هوَ السببُ للجوهرِ المتحركِ الذي بهذهِ الصفةِ، أعني الصوريَّ والغائيَّ، وذلكَ بأنْ يعرفَ أنَّ المبدأَ المحركَ الذي قدْ تبينَ وجودهُ في العلمِ الطبيعيِّ هوَ المبدأُ للجوهرِ المحسوسِ على طريقِ الصورةِ وطريقِ الغايةِ، فمنْ هذهِ الجهةِ يطلبُ صاحبُ هذا العلمِ أسطقساتِ الجوهرِ المحسوسِ، وهيَ الأسطقساتُ التي توجدُ للموجودِ بما هوَ موجودٌ، فهو يبيّنُ في هذا العلمِ أنَّ الموجودَ الغيرَ هيولانيَّ الذي تبيّنَ أنَّهُ محركٌ للجوهرِ المحسوسِ هوَ جوهرٌ متقدمٌ على الجوهرِ المحسوسِ، وأنَّهُ مبدأٌ لهُ على أنَّهُ صورةٌ لهُ وغايةٌ، فعلى هذا ينبغي أنْ نفهمَ أنَّ صاحبَ هذا العلمِ يفحصُ عنْ أوائلِ الجوهرِ الطبيعيِّ، أيْ عنِ الصورةِ الأولى والغايةِ، وأمّا عنِ السببِ المحركِ والماديِّ فصاحبُ العلمِ الطبيعيِّ هوَ الذي يفحصُ عنهُ، وهوَ في هذا العلمِ يجعلُ وجودَ هذينِ السببينِ مبدأً للفحصِ عنِ السببينِ الباقينِ، ولذلكَ ابتدأَ بتقديمِ وجودِ هذينِ السببينِ، وابتدأَ منْ ذلكَ بالسببِ الهيولانيِّ وبيّنهُ بالمقدماتِ التي ذكرَ، وإذا تأملنا المقدماتِ التي استعملَ في ذلكَ وجدناها بأعيانِها هيَ التي استعملَ في العلمِ الطبيعيِّ.

ولذلكَ يظهرُ أنَّ هذا النظرَ الذي قدمَ ههنا ليسَ خاصّاً بهذا العلمِ، وإنّما هوَ جزءٌ منَ العلمِ الطبيعيِّ، ولكنْ لمقاربةِ النظرينِ وضرورةِ استعمالِ أحدهما مبدأً في الآخرِ، ذكرَ بما تبيّنَ منْ ذلكَ في العلمِ الطبيعيِّ، ولكنَّهُ قدْ يفحصُ عنها فحوصاً أعمَّ منَ الفحوصِ الطبيعيةِ، مثلَ سؤالهِ عندما تبينَ أنَّ مبادئَ الجوهرِ المحسوسِ هوَ الهيولى والصورةُ: هلْ مبادئُ الجوهرِ هيَ بأعيانِها مبادئُ سائرِ المقولاتِ، أمْ مبادئُ الجوهرِ غيرُ مبادئِ سائرِ المقولاتِ؟ ومثلَ ما فحصَ في المقالاتِ المتقدمةِ عنِ الصورةِ هلْ هيَ جوهرٌ أمْ لا؟ وعنِ الكليِّ والجزئيِّ.

ولذلكَ يذكرُ ههنا بما تبينَ منْ أمرِ مبادئِ الجوهرِ المحسوسِ في العلمينِ جميعاً، أعني في العلمِ الطبيعيِّ وفي المقالاتِ المتقدمةِ منْ هذا العلمِ، وذلكَ أنَّ العلمينِ متاخمانِ ومتقاربانِ جداً، أعني العلمَ الناظرَ في مبادئِ الجوهرِ المتحركِ بما هوَ متحركٌ، والناظرَ في مبادئهِ بما هوَ جوهرٌ، ولذلكَ قدْ يمكنُ أنْ يستعملَ ههنا مقدماتٍ أعمَّ منَ المقدماتِ التي استعملَ في العلمِ الطبيعيِّ، لكنْ لا منْ حيثُ هوَ جوهرٌ متحركٌ، بلْ منْ حيثُ هوَ جوهرٌ بإطلاقٍ.

وإذا حملَ كلامُ الإسكندرِ على هذا صحَّ، أعني قولهُ فيما تقدّمَ، وذلكَ أنَّ النظرَ الطبيعيَّ إنّما هوَ في الجواهرِ التي في الحركةِ منْ حيثُ يأخذُ مبادئَ هذهِ منَ الفلسفةِ الأولى، أعني أنَّهُ ينبغي أنْ يفهمَ منْ هذا السببُ الصوريُّ والغائيُّ لا السببُ الهيولانيُّ والمحركُ وإنْ كانتْ واحدةً بالموضوعِ. وكذلكَ أيضاً يصحُّ ما قالهُ قبلَ هذا حيثُ تشككنا على قولهِ، وهو قولهِ إنَّ البرهانَ على مبادئِ الموجوداتِ إنَّما هو من حقِّ الفيلسوفِ الأولِ، وإنَّ هذهِ هي التي يستعملها الطبيعيُّ من حيثُ لا يثبتها لكنْ يضعها وضعاً، أعني إذا فُهِمَ من هذا القولِ السببُ الصوريُّ والغائيُّ لا المحركُ والماديُّ. وكذلكَ أيضاً يصحُّ قولهِ وأمّا تلكَ المبادئُ الأُخَرُ فللعلمِ الطبيعيِّ أنْ يبينَ فقطْ أيما هي إذا فُهِمَ من هذينِ المبدأينِ فقطْ، أعني الهيولانيَّ

الأولَ والمحركَ الأولَ. وإنَّما وقعَ الإشكالُ لأنَّ المبدأَ الصوريَّ والغائيَّ والمحركَ ليستْ ثلاثةً بالعددِ، وإنَّما هي واحدةً بالموضوعِ ثلاثةً بالقولِ. فهو من حيثُ هو محركٌ بَيِّنٌ وجودهُ في العلمِ الطبيعيِّ وأنهُ في غيرِ مادةٍ، ومن حيثُ يتسلمُ هذا العلمُ أنَّ هذا المحركَ هو في غيرِ ما يُبَيِّنُ أنهُ صورةٌ وغايةٌ لهذا الجوهرِ المحسوسِ، لا من جهةِ ما هو محسوسٌ، بلْ من جهةِ ما هو موجودٌ.

فعلى هذا ينبغي أنْ يُفْهَمَ أنَّ مبادئَ العلمينِ مختلفةٌ، أعني بالجهةِ فقطْ لا بالوجودِ، ولذلكَ كانَ كلامُ الإسكندرِ في ذلكَ مُشْكِلٌ جداً إلا أنْ يفصلَ هذا التفصيلَ. والإشكالُ الذي فيهِ هو الذي غَلَّطَ ابنَ سينا كما ذكرنا. وقد كانَ يجبُ على الإسكندرِ إنْ كانَ أرادَ هذا المعنى الذي ذكرناهُ، وهو الذي يُظَنُّ بمرتبتهِ في الحكمةِ، أنْ يفصلَ هذا القولَ ولا يجملهُ هذا الإجمالَ. ولذلكَ نجدُ تامسطيوسَ لمْ يتعرضْ في مقالتهِ لشيءٍ من هذا المعنى مع حرصهِ على تلخيصِ كلامِ الإسكندرِ حيثُ ما وقعَ من تفسيرِ كلامِ الحكيمِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٧

فإنْ كانتِ التغيراتُ أربعةً: إما في بابِ ما هو، وإما في بابِ الكيفيةِ، وإما في بابِ الكمِّ، وإما في بابِ الأينِ، وكانَ إما الكونُ المطلقُ ففي هذا الشيءِ، والنموُّ في الكمِّ، والاستحالةُ في التأثيراتِ، والنقلةُ في المكانِ، فالتغيراتُ إنَّما توجدُ في المضادةِ التي في كلِّ واحدٍ. وإنَّما يجبُ ضرورةً أنْ تتغيرَ المادةُ من قبلِ أنهُ يمكنها كلاهما.

ترجمة حديثة: فإذا كانت التغيرات أربعة: إما بحسب [ما هو الشيء] الجوهر، أو بحسب الكيف، أو الكم، أو الأين، وكان الكون البسيط والفساد هما التغير بحسب [ما هو الشيء]، والنمو والنقصان بحسب الكم، والاستحالة بحسب الكيف (الانفعال)، والنقلة بحسب المكان، فإنه من المؤكد أن التغيرات في كل مقولة ستكون نحو الأضداد. فمن الضروري إذن أن تتغير المادة، التي يمكنها قبول كلا الضدين.

التّفسيرُ

لما بيّنَ أنَّ التغييرَ إنَّما يكونُ من الأضدادِ لأنهُ إنَّما يكونُ إما من الأضدادِ وإما مما بينَ الأضدادِ، وما بينَ الأضدادِ أضدادٌ، وبيّنَ أنَّ الأضدادَ يكونُ لها شيءٌ ثالثٌ موضوعٌ وهو المادةُ، يريدُ أنْ يبينَ عددَ أصنافِ التضادِّ التي تكونُ منها التغيراتُ في جميعِ الموجوداتِ. فهو يقولُ إنهُ لما كانتِ التغييراتُ أربعةً: إما التغييرُ الذي يكونُ في الجوهرِ وهو الذي يسمى الكونُ المطلقُ والفسادُ المطلقُ، وإما التغييرُ الذي في الكيفِ وهو الذي يكونُ في الكيفيةِ الانفعاليةِ وهو الذي يسمى استحالةً، وإما الذي يكونُ في الكمِّ وهو الذي يسمى نمواً ونقصاً، وإما الذي في الأينِ وهو المسمى نقلةً؛ وجبَ أنْ يكونَ كلُّ ما يتغيرُ إنَّما يتغيرُ من الأضدادِ التي في كلِّ واحدٍ من هذهِ الأصنافِ الأربعةِ. وقد بيّنَ في الخامسةِ من السماعِ أنواعَ الاختلافِ الذي بينَ هذهِ التغييراتِ، والاختلافَ الذي بينَ هذهِ الأضدادِ التي منها التغيراتُ. أمّا التضادُّ الذي في الجوهرِ فالصورةُ والعدمُ، وأمّا التضادُّ الذي في الكيفِ فمثلُ الحرارةِ والبرودةِ في حاسةِ اللمسِ، والحلاوةِ والمرارةِ في حاسةِ الذوقِ، والبياضِ والسوادِ في حاسةِ البصرِ، وبالجملةِ التضادُّ الذي يكونُ

من موجودٍ إلى موجودٍ، وهذهِ كلها ترتقي إلى التي في حاسةِ اللمسِ على ما بيّنَ في كتابِ الكونِ والفسادِ، وأمّا التضادُّ الذي في الكمِّ فالزيادةُ والنقصانُ.

ولما وضعَ أنَّ أصنافَ التضادِّ التي منها يكونُ كلُّ تغيرٍ هي هذهِ الأربعةُ، قالَ فيهِ: "وقد يجبُ ضرورةً أنْ تتغيّرَ المادةُ من قبلِ أنهُ يمكنها كلاهما"، يريدُ: وإنْ كانَ يجبُ كما تبيّنَ أنْ يكونَ لكلِّ واحدٍ من هذهِ الأضدادِ مادةٌ تتعاقبُ عليها الأضدادُ بتغيرِ بعضها إلى بعضٍ، فقد يجبُ أنْ تكونَ إنَّما هي مادةٌ من طريقِ أنها تقبلُ كلَّ واحدٍ من الضدينِ، لا من طريقِ أنَّ لها واحداً من الضدينِ في جوهرها، وأنها إنَّما هي مادةٌ من جهةِ أنها تتغيرُ من ضدٍّ إلى ضدٍّ وهي ثابتةٌ، وهذا كلهُ قد تبيّنَ في السماعِ الطبيعيِّ أتمَّ بيانٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٨

ولمَّا كانَ الموجودُ على ضربينِ، فقدْ يتغيَّرُ كلُّ متغيّرٍ ممَّا هوَ موجودٌ بالقوةِ إلى ما هوَ بالفعلِ، مثالُ ذلكَ منَ الأبيضِ الذي بالقوةِ إلى الأبيضِ الذي بالفعلِ، وكذلكَ في الكونِ والفسادِ. فإذنْ ليسَ إنَّما يمكنُ أنْ يكونَ على طريقِ العرضِ فقطْ ممَّا ليسَ، لكنْ ممَّا هوَ موجودٌ، أيْ تكونُ جميعُ الأشياءِ التي تكونُ ممَّا هوَ موجودٌ بالقوةِ وغيرُ موجودٍ بالفعلِ.

ترجمة حديثة: وحيث إن الموجود على نوعين، فإن كل شيء يتغير من موجود بالقوة إلى موجود بالفعل، كما [يتغير الشيء] من أبيض بالقوة إلى أبيض بالفعل. وينطبق الأمر نفسه على النمو والنقصان. ولهذا، لا يحدث [التغير] من

اللا-موجود عرضًا فقط، بل كل الأشياء تصير من موجود؛ ولكن من موجود بالقوة، ومن لا-موجود بالفعل.

التّفْسيرُ

لَمَّا بيَّنَ أنَّ المادةَ هيَ الموضوعةُ للأضدادِ، يريدُ أنْ يبيِّنَ بأيِّ نحوٍ منْ أنحاءِ الوجودِ هوَ وجودُ المادةِ، وهوَ يضعُ لذلكَ أنَّ الموجودَ ينقسمُ إلى ما بالقوةِ وإلى ما بالفعلِ في كلِّ واحدٍ منْ أجناسِ المقولاتِ. والإسكندرُ يقولُ إنَّ هذا شيءٌ قدْ بيَّنهُ في مقالةِ حرفِ حَ، وهيَ التي تكلَّمَ فيها في القوةِ والفعلِ، وإنَّما أرادَ بذلكَ أنَّهُ في هذهِ المقالةِ تبرهنَ على وجودِ القوةِ متقدِّمةً على الفعلِ، وذكرَ المحالاتِ التي تلزمُ الذينَ ينكرونَ وجودَ القوةِ بأنْ جعلوها معَ الفعلِ، وهذا الذي فعلهُ في تلكَ المقالةِ إنَّما فعلهُ على جهةِ الاستظهارِ لا أنَّ وجودَ القوةِ شيءٌ يحتاجُ أنْ يبيَّنَ ببرهانٍ.

ولَمَّا وضعَ أنَّ الموجودَ يوجدُ على ضربينِ إمَّا بالقوةِ وإمَّا بالفعلِ، قالَ إنَّ التغييرَ إنَّما يكونُ منَ الموجودِ الذي بالقوةِ إلى الموجودِ الذي بالفعلِ في ذلكَ النوعِ منَ التغيُّرِ، مثالُ ذلكَ أنَّ التغيُّرَ الذي يكونُ إلى الأبيضِ إنَّما يكونُ منَ الذي هوَ أبيضٌ بالقوةِ إلى الذي هوَ أبيضٌ بالفعلِ، والذي يكونُ إلى الجوهرِ المشارِ إليهِ يكونُ منَ الذي هوَ ذلكَ الجوهرُ بالقوةِ، وكذلكَ الفاسدُ إنَّما يفسدُ منَ الذي هوَ بالقوةِ فاسدٌ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وكذلكَ في الكونِ والفسادِ". وإنَّما أرادَ أنَّ كلَّ كائنٍ كانَ في الجوهرِ أوْ في غيرِ ذلكَ منْ أجناسِ المقولاتِ فإنَّما يتكوَّنُ ممَّا هوَ بالقوةِ في ذلكَ الجنسِ أوِ النوعِ منَ المقولةِ.

وجهلُ هذا المعنى منْ أمرِ الموجوداتِ الذي منهُ الكونُ هوَ كانَ السببَ الذي منْ أجلهِ أخطأَ كثيرٌ منَ القدماءِ في أمرِ الكونِ، فقالوا إنَّهُ ليسَ ههنا كونٌ أصلاً، بلْ كانتِ الموجوداتُ متقدّمةً في الوجودِ بالفعلِ، غيرَ أنَّهُ يظنُّ منْ قبلِ الحسِّ أنَّها متكوّنةٌ وليستْ متكوّنةً في الحقيقةِ، وإنَّما يخرجُ بعضُها منْ بعضٍ، وأحدٌ منْ رأى هذا الرأيَ هوَ أنكساغورسُ. والذي حرَّكهمْ إلى هذا الرأيِ أنَّهمُ اعتقدوا أنَّهُ لا يكونُ موجودٌ منْ غيرِ موجودٍ لأنَّ العدمَ لا ينقلبُ وجوداً، ولا يكونُ أيضاً منْ موجودٍ لأنَّهُ كانَ يكونُ المتكوِّنُ موجوداً قبلَ أنْ يوجدَ.

ولمَّا وضعَ أنَّ الكونَ إنَّما يكونُ منْ موجودٍ بالقوةِ على ما تبيَّنَ في الأولى منَ السماعِ، قالَ فإذنْ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ على طريقِ العرضِ فقطْ ممَّا ليسَ، لكنْ ممَّا هوَ موجودٌ، أيْ تكونُ جميعُ الأشياءِ التي تكونُ ممَّا هوَ موجودٌ بالقوةِ وغيرُ موجودٍ بالفعلِ. وهذا إنَّما أشارَ بهِ إلى الوجهِ الذي بهِ حلَّ الشكَّ المذكورَ في المقالةِ الأولى منَ السماعِ في أمرِ الكونِ، وذلكَ أنَّهُ قيلَ هنالكَ إنْ كانَ الكونُ موجوداً فإنَّهُ إمَّا أنْ يكونَ منَ العدمِ وإمَّا منَ الوجودِ، فإنْ كانَ منَ العدمِ فليسَ في طبيعةِ العدمِ أنْ ينقلبُ موجوداً، وإنْ كانَ منَ الموجودِ فالموجودُ موجودٌ قبلَ أنْ يوجدَ، وإذا كانَ هذا هكذا فالكونُ غيرُ موجودٍ.

فحلَّ هوَ هذا الشكَّ في تلكَ المقالةِ بأنْ قالَ إنَّ الكونَ هوَ منْ غيرِ موجودٍ بالعرضِ لأنَّهُ منْ موجودٍ بالقوةِ وهوَ الهيولى التي عرضَ لها العدمُ الذي هوَ غيرُ موجودٍ بإطلاقٍ، وهوَ أيضاً منْ غيرِ موجودٍ بالفعلِ بالعرضِ لأنَّهُ عرضَ للهيولى التي منها الكونُ بالذاتِ إنْ كانتْ غيرَ موجودةٍ بالفعلِ وموجودةٍ بالقوةِ. فهو يذكرُ ههنا بما بيَّنَ هنالكَ منْ أنَّ المتكوّنَ ليسَ يتكوَّنُ ممَّا هوَ غيرُ موجودٍ بالعرضِ بلْ وممَّا هوَ موجودٌ بالذاتِ وهوَ الموجودُ بالقوةِ، أيْ ليسَ يكتفى في حلِّ ذلكَ الشكِّ القائلِ إنَّ المتكوّنَ ليسَ يمكنُ أنْ يتكوَّنَ منَ العدمِ أنْ يقالَ لهُ إنَّهُ ليسَ يتكوَّنُ

منَ العدمِ بالذاتِ بلْ بالعرضِ، بلْ وأنْ يقالَ لهُ معَ هذا إنَّهُ يتكوَّنُ منْ موجودٍ بالذاتِ وهوَ الموجودُ بالقوةِ.

والإسكندرُ يقولُ إنَّهُ إنَّمَا لمْ يستوفِ الكلامَ في المادةِ في هذا الموضعِ لأنَّهُ عوَّلَ فيهِ على ما تبيَّنَ في السماعِ الطبيعيِّ، فكأنَّهُ ذكَّرَ بذلكَ وأحالَ على ذلكَ الكتابِ. وهذا ممَّا يدلُّ على أنَّهُ كانَ يرى أنَّ الكلامَ في تثبيتِ الهيولى الأولى هوَ منْ علمِ الطبيعيِّ بخلافِ ما ظنَّ ابنُ سينا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٩

وَهذا هوَ الواحدُ الذي لِأَنكساغورسَ، وهوَ خيرٌ من أن تكونَ كلُّها معاً، وهوَ أيضاً خليطُ ابنِ دقليسَ، وذلكَ الذي لِأَنكسمندورسَ، وكما قالَ ديمقراطيسُ: كانتْ لنا كلُّها بالقوَّةِ، وأمَّا بالفعلِ فلا، حتى يوجدوا قد باشروا المادَّةَ.

ترجمة حديثة: وهذا هو [الواحد] عند أناكساجوراس، فهو أفضل من قول [كل الأشياء معًا] لإيمبيدوقليس، أو لمزيجه، أو لأنكسيماندر. وكما قال ديموقريطس أيضًا، كانت كل الأشياء معًا بالقوة، ولكن ليس بالفعل. ولهذا السبب، فقد لامسوا مفهوم المادة.

التَّفْسِيرُ

يريدُ بهذا القولِ أن يبيّنَ أنَّ ما قالَهُ القدماءُ في حلِّ الشكِّ الواقعِ لهم في أمرِ الكونِ، إنَّما لحظوا فيهِ طبيعةَ الهيولى لحظاً ضعيفاً، وأنَّهم راموا حلَّهُ من قِبلِها،

إلَّا أنَّهم توهَّموها توهُّماً من غيرِ أن يقفوا على حقيقتِها، ولكنَّ كلَّهم أمُّوا طبيعتَها كأنَّ طبيعةَ الحقِّ دفعتْهم إليها.

وقولُهُ: "وَهذا هوَ الواحدُ الذي لِأَنكساغورسَ، وهوَ خيرٌ من أن تكونَ كلُّها معاً"، يريدُ: وَهذهِ الهيولى التي تبيَّنَ وجودُها هوَ الذي ظنَّ بها أنكساغورسُ أنَّها الخليطُ، ووجْهُ شبهِها بالخليطِ أنَّ الأشياءَ المختلطةَ هيَ قريبةٌ من أن تكونَ بالقوَّةِ، ولكنَّها ولا بدَّ معاً بالفعلِ. ولذلكَ قالَ: "وَهوَ خيرٌ من أن تكونَ كلُّها معاً"، يريدُ: وَوضعُ الهيولى موجودةً بالقوَّةِ جميعَ الأشياءِ في حلِّ ذلكَ الشكِّ خيرٌ من أن نقولَ إنَّها موجودةٌ معاً بالفعلِ في الخليطِ، لأنَّهُ ليسَ نتخلَّصُ بوضعِ الخليطِ من أن يكونَ الكونُ من موجودٍ بالفعلِ، فيبقى علينا الشكُّ المبطلُ للكونِ.

ثمَّ قالَ: "وَهوَ أيضاً خلطُ ابنِ دِقليسَ"، يقولُ: وَهذهِ الهيولى هيَ التي لحظَ ابنُ دِقليسَ حينَ وضعَ أنَّ العالمَ مختلطٌ تارةً من قِبلِ المحبَّةِ حتى يفسدَ، ثمَّ يفترقُ من قِبلِ العداوةِ، فيتكوَّنُ من ذلكَ المختلطِ جميعُ الأسطقساتِ الأربعةِ، ثمَّ يتكوَّنُ من أجزاءِ تلكَ الأسطقساتِ من قِبلِ المحبَّةِ سائرُ الأشياءِ، ثمَّ تفسدُ من قِبلِ العداوةِ.

وقولُهُ: "وَذلكَ الذي لِأَنكسمندورسَ"، يريدُ: وَالذي كانَ يضعُ هذا الرجلُ فيهِ شبهُ ما من المادَّةِ، وذلكَ أنَّهُ يضعُ أنَّ الأسطقسَ الذي هوَ عنصرُ الأشياءِ غيرُ متناهٍ، وكانَ يضعُهُ متوسِّطاً بينَ الهواءِ والنارِ، أو الماءِ والهواءِ، كما كانَ يضعُ ذلكَ غيرُهُ، وذلكَ أنَّ هؤلاءِ لحظوا طبيعةً ما بالقوَّةِ الموجودةِ في الهيولى، إذ جعلوهُ متوسِّطاً بينَ الأشياءِ الموجودةِ بالفعلِ، ولحظوا أيضاً طبيعةَ الهيولى في وضعِهم إيَّاهُ غيرَ متناهٍ لئلَّا ينقطعَ الكونُ، وهذا منهُ لحظٌ لوجودِ العنصرِ أيضاً بالقوَّةِ، لأنَّ وجودَهُ بالقوَّةِ جميعَ الأشياءِ هوَ السببُ في أن لا ينقطعَ الكونُ.

وقولُهُ: "وكما قالَ ديمقراطس: كانتْ لنا كلُّها بالقوَّةِ، وأمَّا بالفعلِ فلا"، يريدُ: وَأقربُ من هؤلاءِ في لحظِهِ طبيعةَ المادَّةِ هوَ ديمقراطس في قولِهِ في الأجزاءِ غير المتجزّئةِ التي هيَ عندَهُ عنصرُ الأشياءِ أنَّها كانتْ بالقوَّةِ جميعَ الأشياءِ، وذلكَ قبلَ أن تشتبكَ بعضُها ببعضٍ، وأنَّها لم تكنْ بالفعلِ.

قالَ الإسكندرُ: ويحتملُ أن يكونَ قولُهُ: "كانتْ لنا كلُّها بالقوَّةِ، وأمَّا بالفعلِ فلا" ليسَ كلُّهُ حكايةَ قولِ ديمقراطس، بل يكونُ قولُ ديمقراطس من ذلكَ هوَ قولُهُ: "كانتْ لنا" أيْ كانتْ أزليَّةً لم تزلْ، وذلكَ أنَّها تشبهُ المادَّةَ في هذا المعنى، ويكونُ قولُهُ: "كلُّها بالقوَّةِ، وأمَّا بالفعلِ فلا" من قولِ أرسطوطاليسَ نفسِهِ كأنَّهُ إصلاحٌ لقولِ ديمقراطس، فكأنَّهُ قالَ: وديمقراطسُ الذي قالَ في الأجزاءِ الغيرِ متجزّئةِ أنَّها لم تزلْ هوَ لحظٌ منهُ لطبيعةِ الهيولى، ولا سيَّما لوجودِها بالقوَّةِ جميعَ الأشياءِ المتولّدةِ عنها لا بالفعلِ.

وقولُهُ: "حتى يوجدوا قد باشروا المادَّةَ"، يريدُ: وَطبيعةُ الحقِّ هيَ التي ألجأتْ القدماءَ أن يكونوا كلُّهم قد قاربوا المادَّةَ، وكأنَّهُ أتى بهذا شاهداً على ما أثبتَهُ من أمرِ المادَّةِ، وذلكَ أنَّهُ لم يقفْ على حقيقتِها أحدٌ قبلَهُ، وإنَّما كانوا يلحظونَها لحظاً ضعيفاً بمنزلةِ من يبصرُ الشيءَ من بعيدٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٠

وجميعُ الأشياءِ التي تتغيرُ لها مادةٌ إلا أنها مختلفةٌ، فما كانَ منَ الأشياءِ السرمديةِ جميعِ التي هيَ غيرُ كائنةٍ وهيَ متحركةٌ بالنقلةِ لها مادةٌ غيرُ أنها غيرُ كائنةٍ لكنْ منْ أينَ إلى أينَ.

ترجمة حديثة: كل الأشياء التي تتغير لها مادة، ولكنها مادة مختلفة. فحتى الأجرام السرمدية، تلك التي ليست قابلة للكون والفساد، ولكنها متحركة بالنقلة، لها مادة، ولكنها ليست مادة للكون، بل مادة للتغير من أين إلى أين.

التّفْسيرُ

يريدُ:- وإنْ كانتْ جميعُ الأشياءِ التي تتغيرُ لها مادةٌ كما قلنا ولكنْ تختلفُ طبائعُ الموادِّ بحسبِ أصنافِ طبيعةِ التغيرِ، أما المتكونةُ فمادتُها بالقوةِ، وأما المنتقلةُ فمادتُها بالفعلِ، إذْ كانَ المنتقلُ هوَ شيءٌ موجودٌ بالفعلِ، ولذلكَ ما كانَ منَ المنتقلةِ غيرَ كائنٍ ولا فاسدٍ فليسَ لهُ المادةُ التي للكائنِ الفاسدِ وهيَ التي هيَ بالقوةِ، فكأنهُ قالَ وكلما كانَ منَ الأشياءِ السرمديةِ وهيَ التي هيَ غيرُ كائنةٍ متحركاً بحركةِ النقلةِ فلهُ مادةٌ غيرُ أنها ليستْ مادةَ الكائنةِ لكنْ مادةَ التي تتحركُ منْ أينَ إلى أينَ وهيَ النقلةُ.

ومنْ هنا يظهرُ أنَّ الجسمَ السماويَّ ليسَ فيهِ قوةٌ منقسمةٌ بانقسامِ الجسمِ، أعني صورةً هيولانيةً، لأنهُ لو كانَ ذلكَ كذلكَ لكانتْ توجدُ فيهِ المادةُ التي هيَ بالقوةِ، وقدْ تبينَ أنهُ ليسَ يوجدُ شيءٌ أزليٌّ فيهِ قوةٌ على الفسادِ، وذلكَ في آخرِ الثانيةِ منَ السماءِ والعالمِ، وقدْ وهمَ ابنُ سينا في هذا المعنى أنَّ المادةَ التي هيَ بالقوةِ توجدُ لجميعِ الأجسامِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١١

وللإنسانِ أنْ يتشككَ ويقولَ منْ أيّ غيرِ موجودٍ يكونُ الكونُ، وذلكَ أنَّ غيرَ الموجودِ يقالُ على ثلاثةِ أنحاءٍ، فإنْ كانَ بالقوةِ لكنهُ ليسَ منْ أيّ قوةٍ اتفقتْ لكنْ آخرَ منْ آخرَ، وليسَ يكفي أيضاً أنَّ جميعَ الأمورِ معاً، وذلكَ أنها مختلفةٌ بالهيولى، وإلا فلأيّ شيءٍ صارتْ غيرَ متناهيةٍ لا واحداً، وذلكَ أنَّ العقلَ هوَ واحدٌ، فأما إنْ كانتِ المادةُ أيضاً واحدةً وذلكَ الشيءُ يكونُ بالفعلِ ما قدْ كانتِ المادةُ بالقوةِ.

ترجمة حديثة: وقد يشك المرء من أي [لا-موجود] يحدث الكون. فاللا-موجود يُقال على ثلاثة أنحاء. فإن كان شيء ما موجودًا بالقوة، فإنه مع ذلك لا يصدر من أي شيء كان، بل شيء من شيء آخر. ولا يكفي أن تكون كل الأشياء معًا، لأنها تختلف في المادة. فلماذا صارت أشياء لا نهائية ولم تصبح شيئًا واحدًا، مع أن العقل واحد؟ لذلك، لو كانت المادة واحدة، لكان الشيء الذي كانت المادة له بالقوة، قد تحقق بالفعل.

التّفْسيرُ

غرضهُ في هذا الفصلِ أنْ يخبرَ أنَّ المادةَ الأولى وإنْ كانتْ واحدةً فإنها كثيرةٌ بالقوةِ والاستعدادِ، وأنَّ لموجودٍ موجودٍ معَ المادةِ المشتركةِ مادةً تخصهُ، وابتدأَ بوضعِ الشكِّ الذي كانَ قدْ حلهُ وهوَ أنَّ الموجودَ لا يكونُ منْ موجودٍ وإنما يكونُ منْ غيرِ موجودٍ، فقالَ: "وإنْ وضعَ الإنسانُ أنَّ الكونَ يكونُ منْ غيرِ موجودٍ فإنَّ لهُ أنْ يتشككَ في ذلكَ ويقولَ منْ أيّ غيرِ الموجودِ يكونُ الكونُ، فإنَّ غيرَ الموجودِ يقالُ على ثلاثةِ أنحاءٍ"؛ يريدُ:- بالثلاثةِ الأنحاءِ غير الموجودِ بإطلاقٍ وهوَ العدمُ المطلقُ الذي ليسَ لهُ وجودٌ ولا توهمٌ، والثاني العدمَ الذي

في الهيولى وهوَ عدمُ الصورِ، والثالثَ الموجودَ بالقوةِ، فإنَّ الموجودَ بالقوةِ يقالُ فيهِ إنهُ غيرُ موجودٍ، أيْ غيرُ موجودٍ بالفعلِ.

ولما وضعَ هذهِ الثلاثةَ بادرَ بإيجازٍ إلى وضعِ المعنى الذي يحلُّ بهِ الشكُّ وهوَ الموجودُ بالقوةِ، فقالَ: "فإنْ كانَ بالقوةِ لكنهُ ليسَ منْ أيِّ قوةٍ اتفقتْ لكنْ آخرَ منْ آخر"؛ يريدُ:- وإنْ كانَ الشكُّ يحلُّ بوضعِنا أنَّ الموجودَ يتكونُ منَ الذي هوَ غيرُ موجودٍ بالفعلِ وهوَ موجودٌ بالقوةِ، فإنهُ ليسَ يتكونُ أيُّ موجودٍ اتفقَ منْ أيِّ قوةٍ اتفقتْ، لكنْ كلُّ واحدٍ منَ الموجوداتِ إنما يتكونُ مما هوَ بالقوةِ ذلكَ الشيءُ المتكونُ، أيْ منْ قوةٍ تخصهُ، حتى تكونَ القوى بعددِ أنواعِ الموجوداتِ المتكونةِ، وإنما قالَ هذا لأنهُ يرى أنَّ المادةَ الأولى واحدةٌ بالموضوعِ كثيرةٌ بالاستعداداتِ، أما أولاً فالاستعداداتُ التي فيها لقبولِ المضادةِ الأولى، أعني صورَ الأسطقساتِ الأربعةِ، ثمَّ يوجدُ فيها ثانياً قوى المتشابهةِ الأجزاءِ بتوسطِ صورِ الأسطقساتِ الأربعةِ، وتختلفُ هذهِ القوى فيها بحسبِ اختلافِ امتزاجِ الأسطقساتِ الأربعةِ، حتى يختلفَ منْ قبلِ ذلكَ صورُ الكائناتِ الاختلافَ الموجودَ فيها.

ولما كانَ القدماءُ بحسبِ أوضاعِهمْ في الهيولى ليسَ يقدرونَ أنْ يعطوا سببَ كثرةِ الموجوداتِ منْ قبلِ الهيولى، قالَ: "وليسَ يكفي أيضاً أنَّ جميعَ الأمورِ كانتْ معاً"؛ يريدُ:- ولذلكَ ليسَ يكفي في إعطاءِ سببِ كثرةِ الموجوداتِ أنْ يقالَ إنَّ الأمورَ التي منها الكونُ كانتْ موجودةً معاً بالفعلِ، ولا موجودةً بالقوةِ إذا لمْ تكنِ القوى كثيرةً. وهذا الشكُّ هوَ لازمٌ لأنكساغورسَ في قولِهِ بالخليطِ، ولسائرِ مَنْ ذكرَ مِنَ القدماءِ رأيَهُمْ في المادةِ، وذلكَ أنَّهُ يلزمُ على رأيِ الجميعِ أنْ يتكونَ أيُّ شيءٍ اتفقَ مِنْ أيِّ شيءٍ اتفقَ، وألَّا يكونَ ههنا موادُّ قريبةٌ تختصُّ بموجودٍ موجودٍ، فيكونَ الأبيضُ ليسَ يتكونُ مِنْ لا أبيضَ الذي هوَ الأسودُ،

بلْ مِنْ أيِّ لا أبيضَ اتفقَ كأنكَ قلتَ مِنَ الخطِّ والنقطةِ، فإنَّ لا أبيضَ يصدقُ على الخطِّ والنقطةِ. وكذلكَ يلزمُ مثلُ هذا ديمقراطيسَ وأبنادقليسَ عندما تنفصلُ الأسطقساتُ عندَهُ مِنَ الواحدِ الذي غلبتْهُ المحبةُ عندَ فسادِ العالمِ. ولما قالَ إنَّهُ ليسَ يكفي في وضعِهِ ما منهُ الكونُ أنْ يقالَ إنَّ التي كانَ منها الكونُ كانتْ موجودةً معاً قبلَ الكونِ، أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "وذلكَ إنها مختلفةٌ بالهيولى، وإلَّا فلأيِّ شيءٍ كانتْ غيرَ متناهيةٍ لا واحداً؟ وذلكَ أنَّ العقلَ هوَ واحدٌ"؛ يريدُ:- وإنما كانَ قولُ انكساغورسَ بخاصةٍ غيرَ كافٍ، لأنَّ كثرةَ الموجوداتِ إنما تأتي إما مِنْ قبلِ كثرةِ الهيولى وإما مِنْ كثرةِ الفاعلِ، وإلَّا فلأيِّ شيءٍ كانتِ الموجوداتُ مختلفةً، بلْ غيرَ متناهيةٍ عندَهُمْ في الاختلافِ، ولمْ تكنْ واحدةً؟ لأنَّ الفاعلَ عندَهُمْ هوَ واحدٌ الذي هوَ العقلُ. وإنما أرادَ أنَّهُ إذا كانَ العنصرُ واحداً والفاعلُ واحداً لزمَ ألَّا يكونَ هنالكَ كثرةٌ أصلاً، لأنَّ الكثرةَ إما أنْ تأتي مِنْ قبلِ كثرةِ الهيولى، أوْ مِنْ قبلِ كثرةِ الفاعلِ إنْ أمكنَ أنْ توجدَ للصورِ المختلفةِ مادةٌ واحدةٌ، وإما أنْ توجدَ الكثرةُ مِنْ قبلِ كثرةِ الشيئينِ جميعاً. وقولُهُ: "فأما إنْ كانتِ المادةُ واحدةً وذلكَ الشيءُ يكونُ بالفعلِ وقدْ كانتِ المادةُ بالقوةِ"؛ يريدُ:- فأما إنْ كانتِ المادةُ واحدةً والشيءُ المكونُ واحداً والقوةُ واحدةً، فإنَّ الشيءَ يكونُ واحداً، وذلكَ أنَّ الموضوعَ إذا كانَ واحداً والقوةَ التي فيهِ واحدةً والفاعلَ واحدٌ، فليسَ يكونُ هنالكَ سببٌ للكثرةِ أصلاً.

الفصل الثالث: في أن لا المادة ولا الصورة تتولّدان. وأيضًا، في الكيفية التي أصاب بها أفلاطون في قوله بوجود المُثُل (الصور)، ولماذا نضطر نحن أيضًا إلى إثباتها

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٢

فالعللُ ثلثٌ والمبادئُ ثلاثة، اثنانِ منها الضدانِ، واحدُ هذينِ شيءٌ هوَ القولُ والصورةُ وشيءٌ هوَ العدمُ، وشيءٌ ثالثٌ هوَ المادةُ. ومِنْ بعدِ هذهِ أنَّهُ لا المادةُ تكونُ ولا الصورةُ، أعني ذينكَ الآخرينِ، وذلكَ أنَّ كلَّ ما يتغيرُ فقدْ تغيرَ مِنْ شيءٍ وإلى شيءٍ، فأما ما عنهُ فهو المحركُ، وأما المتغيرُ نفسُهُ فهو المادةُ، وأما ما إليهِ يتغيرُ فالصورةُ. والإمعانُ إذاً إلى ما لا نهايةَ لهُ، إنْ لمْ يكنِ النحاسُ يكونُ فقطْ مدوراً، لكنْ مدوراً أيضاً ونحاساً، يجبُ ضرورةً أنْ يتقدمَ.

ترجمة حديثة: إذن، العلل ثلاثة والمبادئ ثلاثة: اثنان هما الضدان، أحدهما هو المفهوم والصورة، والآخر هو العدم، والثالث هو المادة. بعد هذا، نقول إن المادة ليست جوهراً ولا الصورة. وأعني بالطرفين الصورة والعدم]. فكل ما يتغير هو شيء ما، ويتغير من شيء ما إلى شيء ما. [من شيء ما] أي من المحرك الأول، و[في شيء ما] أي المادة، و[إلى شيء ما] أي الصورة. وإلا فسيستمر الأمر إلى ما لا نهاية، إذا لم يكن التمثال [نحاسًا مستديرًا] فقط، بل [الاستدارة] نفسها أو [النحاس] يتغيران. لذلك، لا بد من التوقف عند حد.

التّفْسِيرُ

لما أخبرَ في أولِ هذهِ المقالةِ أنَّ طلبَهُ إنما هو مبادئُ الجوهرِ بما هو جوهرٌ، والفحصُ عن أسطقساتِهِ، ووضعَ أنَّ الجواهرَ ثلاثةٌ: واحدٌ متحركٌ، وآخرُ غيرُ متحركٍ، وأنَّ المتحركَ ينقسمُ إلى قسمينِ: سرمديٌّ وغيرُ سرمديٍّ، وابتدأَ أولًا بالفحصِ عن مبادئِ الجوهرِ الغيرِ سرمديٍّ، وذكرَ بما تبينَ من ذلكَ في العلمِ الطبيعيِّ ليسَ بأنْ أتى بالنتائجِ فقطْ من ذلكَ، بلْ وذكرَ بالمقدماتِ التي حركتْهُ إلى إثباتِ تلكَ المبادئِ، وأضافَ إلى ذلكَ أيضًا أشياءَ تبينتْ في المقالاتِ التي قبلَ هذهِ مثلَ ما بينَ أنَّ مبادئَ الجوهرِ جوهرٌ، وبينَ مقدارَ ما كانَ القدماءُ أدركوا من أمرِ المبدأِ الهيولانيِّ، وأنهُ لمْ يقلْ أحدٌ منهمْ فيهِ قولًا يمكنُ أنْ يطابقَ بهِ أمرَ الكونِ والفسادِ، وأنَّ قولَهمْ إنَّ المبادئَ أضدادٌ لمْ يكنْ فيهِ كفايةٌ، وأنهُ لا بدَّ من إدخالِ أمرٍ ثالثٍ وهو الموضوعُ، وأنَّ هذا الموضوعَ لمْ يقلْ أحدٌ منهمْ فيهِ قولًا مستقيمًا إذْ لمْ يقلْ بأيِّ جهةٍ صارَ موضوعًا، ولذلكَ لمْ يقدروا على حلِّ الشكِّ الذي قيلَ في إبطالِ الكونِ، ولا قدروا أنْ يعطوا العلةَ التي من قبلِها صارتِ المكوناتُ كثيرةً والعنصرُ واحدٌ والفاعلُ واحدٌ؛ فلما تبينَ لهُ هذا كلهُ ذكرَ بما تقررَ من ذلكَ، فقالَ: إنَّ العللَ ثلاثةٌ، وأنَّ أحدَ الضدينِ هو ما يدلُّ عليه الحدُّ وهو الصورةُ، والثاني عدمُ الصورةِ، وأنَّ الموضوعَ الثالثَ هو الهيولى الذي هو بالقوةِ.

ثمَّ قالَ: إنَّ الصورةَ ليسَ تتكونُ ولا المادةُ، وإنما الذي يتكونُ المجموعُ منها، وذلكَ أنَّ كلَّ متغيرٍ فإنما يتغيرُ من شيءٍ وإلى شيءٍ وعن شيءٍ؛ فأما الذي عنهُ يتغيرُ فهو المحركُ، وأما ما منهُ يتحركُ فهو الهيولى، وأما ما إليهِ يتحركُ فهو الصورةُ، فلو كانتِ الصورةُ تتكونُ لكانتْ مركبةً من مادةٍ وصورةٍ لأنها كانتْ تتغيرُ من شيءٍ وإلى شيءٍ وعن شيءٍ، وكانتِ الصورةُ لها صورةٌ، وكانَ يلزمُ في صورةِ الصورةِ من جهةِ ما هي متكونةٌ أنْ تكونَ ذاتَ صورةٍ، ويمرُّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ،

فإذنْ واجبٌ أنْ تكونَ الصورةُ بما هي صورةٌ لا تتكونُ، وكذلكَ الأمرُ في الهيولى لو كانتْ متكونةً لكانتْ مركبةً ووجدتْ أنواعٌ من الهيولى لا نهايةَ لها، وذلكَ في المركبِ الواحدِ بعينِهِ، أو كانَ يكونُ الكونُ من لا شيءٍ، وهذا شيءٌ قدْ بينهُ في المقالاتِ المتقدمةِ من هذا العلمِ.

وقولُهُ: "والإمعانُ إذًا إلى ما لا نهايةَ"، يعني الصورةَ والمادةَ، أيْ يلزمُ إنْ كانا كائنينِ أنْ يوجدَ في الشيءِ الواحدِ بعينِهِ موادٌ وصورٌ لا نهايةَ لها.

وقولُهُ: "إنْ لمْ يكنِ النحاسُ فقطْ يكونُ مدورًا"، يريدُ:- أنهُ إنما يلزمُ أنْ يوجدَ في الشيءِ الواحدِ بعينِهِ صورٌ وموادٌ لا نهايةَ لها إنْ فرضنا المتكونَ ليسَ هو المركبَ فقطْ، بلْ والصورةَ والهيولى، مثالُ ذلكَ أنْ نقولَ: إنهُ ليسَ المتكونُ المركبُ هو النحاسَ المستديرَ بلِ الاستدارةَ والنحاسَ بعينِهِ، فإنهُ إنْ كانَ ذلكَ كذلكَ لزمَ أنْ يتقدمَ الاستدارةَ استدارةٌ وقابلٌ للاستدارةِ، وكذلكَ النحاسُ يحتاجُ إلى قابلٍ وصورةٍ، وهذا الذي قالَهُ غيرُ ممتنعٍ في الموادِّ المركبةِ مثلِ النحاسِ، وإنما يمتنعُ في المادةِ الأولى والصورِ البسيطةِ، فقولُهُ: "النحاسُ المدورُ"، أخذَهُ بدلَ المركبِّ، وقولُهُ: "المدورُ"، أخذَهُ بدلَ الصورةِ، وقولُهُ: "النحاسُ"، أخذَهُ بدلَ الهيولى على عادتِهِ في إقامةِ القولِ المثاليِّ مقامَ الكليِّ طلبًا للإيجازِ.

وقولُهُ: "لكنْ مدورًا أيضًا ونحاسٌ يجبُ ضرورةً أنْ يتقدمَ"، يريدُ:- لكنِ الصورةُ والهيولى يجبُ ضرورةً أنْ تتقدمَ على المركبِ، أو يريدُ:- لكنْ إنْ وضعنا الصورةَ متكونةً والمادةَ أيضًا متكونةً كالحالِ في المركبِ منهما، فقدْ يجبُ أنْ يتقدمَها صورةٌ ومادةٌ مثلَ إنْ كانَ المدورُ متكونًا فقدْ يجبُ أنْ يكونَ مركبًا من مدورٍ ونحاسٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٣

ومِن بَعدِ هذِهِ، لمّا كانَ كُلّ واحِدٍ مِنَ الجواهِرِ إنّما يَتكوّنُ مِنَ المُواطِئِ لهُ، وذلكَ أنّ الأشياءَ الّتي بالطّبعِ هيَ جواهِرُ. وتِلكَ الأُخري الباقِيةُ إمّا أن تكونَ بالصّناعةِ، وإمّا بالطّبعِ، وإمّا بالبختِ، وإمّا مِن تِلقاءِ نفسِه. فالصّناعةُ هيَ مَبْدأٌ في آخَرَ، وأمّا الطّبيعةُ فهيَ مَبْدأٌ بذاتِه. وذلِكَ أنّ الإنسانَ يُولَدُ إنسانًا. فأمّا العِلَلُ الباقِيةُ فهيَ أعدامُ هذِهِ.

ترجمة حديثة: ثم، كل جوهر ينشأ من جوهر مماثل له في النوع. فالأشياء التي هي بالطبيعة جواهر، وغيرها، تحدث إما بالطبيعة، أو بالصنعة، أو بالحظ، أو بالاتفاق. فالصنعة مبدأ في شيء آخر، أما الطبيعة فمبدأ في الشيء نفسه. فالإنسان يلد الإنسان. أما العلل الأخرى فهي أعدام لهذه.

التّفْسِيرُ

لمّا بَيّنَ مبادِئَ الجوهرِ الكائِنِ الفاسِدِ الّتي هيَ موجودةٌ فيهِ، أعني الصّورةَ والهيولي، يُريدُ أن يُبيّنَ أيضًا المبادِئَ الفاعِلةَ لهُ لِيَتَطَرّقَ بذلكَ إلى المبادِئِ الأُوَلِ لهُ. فابتدأَ يَذكُرُ بِما تَبَيّنَ مِن ذلكَ في مقالاتِ الجوهرِ، فقالَ إنّ كُلّ واحِدٍ مِنَ الجواهِرِ يكونُ مِنَ المُواطِئِ لهُ بالاسمِ؛ مِثلَ كَونِ الإنسانِ عَن إنسانٍ، والفرسِ عَن فرسٍ. والإسكندرُ يَقولُ إنّ للإنسانِ أن يُضيفَ إلى ذلكَ فيبحثَ في هذا أيضًا كيفَ تكونُ الحيواناتُ الكائنةُ عَنِ العفونةِ مُتَوَلّدةً عَنِ المُواطِئِ في الاسمِ؟ وذلكَ أنّ هذِهِ قد يُظَنّ أنّها تكونُ بالطّبعِ لا بالإرادةِ ولا بالاتّفاقِ ولا أيضًا البَغلُ يكونُ مِنَ المُواطِئِ لهُ، إذ كانَ ليسَ كائنًا مِن بغلٍ. فأمّا ما يُضيفُهُ، فإنّهُ يَجعلُ ما يُقالُ أكثرَ شكوكًا؛ وذلِكَ أنّهُ لمّا قالَ إنّ الّتي بالطّبعِ إنّما تكونُ مِنَ

المُتَواطِئةِ، زادَ على قولِه: "وتلكَ الأُخري الباقِيةُ إمّا أن تكونَ بالصّناعةِ، وإمّا بالطّبعِ، وإمّا بالاتّفاقِ، وإمّا مِن تلقاءِ نفسِه". وذلكَ أنّهُ قد يُظَنّ بِهِ في هذا الكلامِ أنّهُ ليسَ إنّما يَقولُ في الجواهِرِ فقطُ أنّها مِنَ المُتَواطِئةِ، لَكِن وجميعَ الأشياءِ الباقِيةِ الّتي تكونُ ممّا ليست بجواهِرَ تكونُ أيضًا مِنَ المُتَواطِئةِ. فأمّا الأشياءُ الّتي تكونُ بالصّناعةِ، فَلَعَلّهُ أن يكونَ هذا يُمكنُ أن يكونَ حَقًّا، إذ كانتِ الصّناعةُ صورةَ الشّيءِ الّذي يكونُ، وهيَ الّتي يَصنَعُ الصّانِعُ في المادّةِ، كما قالَ في الكلامِ المُتَقَدّمِ مِن أنّ قولَ كُلّ واحِدٍ هوَ الصّورةُ. وأمّا في الأشياءِ الّتي تكونُ عَنِ الاتّفاقِ، وهيَ الّتي الفاعِلُ لها غيرُ محدودٍ، فكيفَ السّبيلُ إلى أن يَفهَمَ الإنسانُ أنّ هذهِ أيضًا تكونُ مِنَ المُتَواطِئةِ؟

ولَعَلّهُ ليسَ يَقولُ في هذهِ ولا أنّها تكونُ كما يَتّبِعُ هوَ، وذلكَ أنّهُ لَمّا قالَ في الأشياءِ الّتي تكونُ بالطّبعِ والّتي تكونُ بالصّناعةِ، اتّبَعَ بذلكَ قولَهُ: "وأمّا العِلَلُ الباقِيةُ فهيَ أعدامُ هذهِ". والأعدامُ ليست أكوانًا على القصدِ الأوّلِ، لَكِن إنّما تُقالُ بالخطأِ والزّلَلِ عَنِ الأغراضِ الموضوعةِ لها. وذلكَ أنّهُ ولا في الصّناعاتِ أيضًا تكونُ الأشياءُ الّتي تكونُ على طريقِ الخطأِ والزّلَلِ تكونُ على الحقيقةِ. يُريدُ أنّهُ ليسَ ينبغي أن يُعتقَدَ على أرسطوطاليسَ أنّهُ يَرَي أنّ الأشياءَ الحادِثةَ عَنِ الاتّفاقِ تكونُ مِنَ المُتَواطِئةِ، إذ كانَ ليسَ يَستَجيزُ أن يُسمّيَها أكوانًا، وإنّما يُسمّيها أعدامَ الأشياءِ الكائنةِ. وذلكَ أنّها في الطّبيعةِ بمنزلةِ الأشياءِ الّتي تَحدُثُ في الصّناعةِ عَنِ الخطأِ والزّلَلِ، فكما أنّ هذهِ لا يَجوزُ أن تُسمّى أكوانًا صناعيّةً، كذلكَ الأمرُ في الحادِثةِ عَنِ الاتّفاقِ في الأشياءِ الطّبيعيّةِ، وهوَ الّذي دَلّ عليه بقولِه: "وأمّا العِلَلُ الباقِيةُ فهيَ أعدامُ هذهِ".

ثُمّ قالَ الإسكندرُ: وقد تكلّمَ في هذا كلامًا كثيرًا جدًّا في مقالةِ (الزاي) مِن هذا الكتابِ، وبيّنَ ما ذا كُلّ واحِدٍ مِنَ الأشياءِ الّتي تكونُ مِنَ المُتَواطِئةِ.

وقد تكلّمَ في الأشياءِ الّتي تكونُ مِنَ العفوناتِ في السّماعِ الطّبيعيّ مِن أنّ هذهِ الأشياءَ وإن لم تكنْ مِنَ المُتَواطِئةِ على الإطلاقِ، فإنّها مِن فعلِ ما. وذلكَ أنّ الحرارةَ الموجودةَ في الموضوعاتِ هيَ العلّةُ في كَونِ أمثالِ هذهِ أيضًا. قالَ: وقد فَهِمَ قومٌ قولَهُ مِنَ المُتَواطِئةِ على هذا النّحوِ، وهُوَ أنّ الأشياءَ الّتي بالطّبعِ فبالطّبعِ تكونُ، وأنّهُ ولا شَيءَ مِنَ الأشياءِ الّتي تكونُ بالطّبعِ يكونُ عَنِ الصّناعةِ ومِن شَيءٍ آخَرَ، وإنّما تكونُ عَنِ الطّبيعةِ. وكذلكَ الصّناعيّةُ تكونُ عَنِ الصّناعةِ، وكذلكَ الّتي تكونُ عَنِ الاتّفاقِ ومِن تلقاءِ نفسِه، فإنّهُ ليسَ يكونُ شَيءٌ مِن هذهِ لا عَنِ الطّبيعةِ ولا عَنِ الصّناعةِ، وأنّهُ قد بيّنَ ذلكَ ههُنا.

وقولُهُ: "فالصّناعةُ هيَ مَبْدأٌ في آخَرَ، وأمّا الطّبيعةُ فهيَ مَبْدأٌ بذاتِه" يُريدُ:

أنّ الصّناعةَ هيَ مَبْدأٌ مُحَرّكٌ لآخَرَ بِما هوَ آخَرُ، وأمّا الطّبيعةُ فهيَ مُحَرّكٌ للشّيءِ نفسِه، أي موجودٌ في الشّيءِ بذاتِه لا بالعرضِ. وقد بيّنَ هذا في المقالةِ الثّانيةِ مِنَ السّماعِ.

ولَمّا لم يَذكُرْ في هذا القولِ الأشياءَ الّتي تكونُ عَنِ الإرادةِ، قالَ الإسكندرُ: أنّهُ قد يُمكنُ أن تُرتّبَ الأشياءَ الّتي تكونُ بالإرادةِ أيضًا مَعَ الأشياءِ الكائنةِ بالصّناعةِ، مِن قِبَلِ أنّ الإرادةَ أيضًا هيَ مَبْدأٌ في آخَرَ.

قالَ الإسكندرُ، ولما قالَ هذا أتبعَهُ بقولِه: "فقالَ، وذلكَ أنّ الإنسانَ يولدُ إنسانًا"، قالَ: وقولُهُ هذا دالٌّ على أنّهُ إنّما أرادَ بما قالَ أنّهُ إنّما يكونُ في الأشياءِ الّتي تكونُ مِنَ المتواطئةِ المعنى الأولَ مِنْ معاني المتواطئةِ، وذلكَ أنّ كلَّ ما كانَ مِنَ الأشياءِ الّتي بالطبعِ أو بالصناعةِ فليستْ حالُهُ هذهِ الحالَ، فقد يوجدُ أنّها إمّا مِنَ الاتفاقِ وإمّا مِنْ تلقاءِ أنفسِها، إذْ كانَ إنّما يسمّي الّتي تكونُ على تلكَ الجهةِ إعدامًا لا أكوانًا. يريدُ الإسكندرُ بهذا القولِ أنّ الأشياءَ الّتي قالَ فيها

أرسطوطاليسُ إنَّها تكونُ عنِ المتواطئةِ هيَ الأشياءُ التي تحدثُ عنِ الطبيعةِ وعنِ الصناعةِ على القصدِ الأولِ، وذلكَ أنَّ كلَّما يحدثُ عنِ الطبيعةِ وعنِ الصناعةِ يجري هذا المجرى، إذْ قد بحثَ عنْ ما بالاتفاقِ ومِنْ تلقاءِ نفسِهِ في غيرِ هذا الموضعِ، وهوَ يحتجُّ لذلكَ بأنَّ أرسطوطاليسَ ليسَ يسمّي هذهِ أكوانًا.

قالَ الإسكندرُ: وممَّا يكونُ عنِ الاتفاقِ ومِنْ تلقاءِ نفسِهِ الحيوانُ أيضًا الذي يتولدُ عنِ العفونةِ، فأمَّا أنَّ ما يكونُ عنِ الصناعةِ فإنَّما يكونُ عنِ المتواطئةِ، فذلكَ شيءٌ قد قالَهُ في المقالاتِ الأولِ، ويقولُ ههنا أيضًا عندما يمعنُ، والطبُّ هوَ على نحوِ ما الصحّةُ، وأمَّا أنَّ البغلَ إنَّما يكونُ مِنَ المواطئِ لهُ، فذلكَ أيضًا قد بيَّنَهُ في المقالاتِ الأولِ. وذلكَ أنَّهُ يكونُ مِنَ الحمارِ والفرسِ وهما اللذانِ لكونِهما تكونُ معنًى واحدًا كانَ يكونُ لهما اسمٌ موضوعٌ وهوَ بعينِهِ المواطئُ الذي يكونُ عنهُ، يريدُ:- أنَّ المعنى المواطئَ الذي كانَ منهُ البغلُ هيَ الطبيعةُ الواحدةُ المشتركةُ للحمارِ والفرسِ، وهذا الذي قالَهُ الإسكندرُ في تفسيرِ هذا الموضعِ هوَ كلُّهُ تفسيرٌ جيدٌ، إلَّا أنَّهُ ليسَ يظهرُ لنا مِنْ لفظِ كلامِهِ أنَّهُ جعلَ ما عدا الجواهرَ يتولدُ أيضًا مِنَ المواطئةِ كما قالَ هوَ إنَّهُ ظاهرُ قولِهِ، وذلكَ أنَّ قولَهُ "وتلكَ الآخرُ الباقيةُ" ليسَ هوَ معطوفًا على قولِهِ "إنَّما يكونُ مِنَ المواطئةِ" وإنَّما هوَ ابتداءٌ، وخبرُهُ قولُهُ "إمَّا أنْ تكونَ بالصناعةِ وإمَّا بالطبعِ وإمَّا بالبختِ وإمَّا مِنْ تلقاءِ نفسِهِ".

ونجدُ في ترجمةِ غيرِ الترجمةِ التي فسَّرَها الإسكندرُ قد سقطَ منها "إمَّا أنْ تكونَ بالصناعةِ"، وعلى هذا فكأنَّهُ قالَ إنَّ المكوناتِ التي هيَ جواهرُ هيَ التي تكونُ مِنَ المواطئِ، وأمَّا تلكَ الآخرُ فإنَّما تكونُ إمَّا عنِ الطبعِ وإمَّا عنِ البختِ وإمَّا مِنْ تلقاءِ نفسِهِ، وعلى هذا ليسَ يعرضُ في هذا القولِ شكٌّ وهوَ بعينِهِ الذي بيَّنَ في المقالةِ السابعةِ.

ونجدُ هذا القولَ يتصلُ بما قبلَهُ في ترجمةٍ أخرى بذكرِهِ الجواهرَ، وهذا نصُّهُ قالَ: "فواجبٌ أنْ يكونَ هذا بعدَ هذهِ لأنَّ كلَّ جوهرٍ يكونُ مِنْ مشاركٍ بالاسمِ والحدِّ، فإنَّ التي بالطبعِ جواهرُ والآخرُ إمَّا أنْ تكونَ بالطبعِ أو بذاتِهِ".

وأظنُّ أنَّ الذي وقعَ في ترجمةِ الإسكندرِ "وتلكَ الآخرُ الباقيةُ وذلكَ أنَّها إمَّا بالبختِ وإمَّا مِنْ تلقاءِ أنفسِها"، أعني بزيادةِ "وذلكَ أنَّها"، فإنَّ على هذا يكونُ قولُهُ "وتلكَ الآخرُ الباقيةُ" معطوفًا على قولِهِ "مِنَ المواطئِ لهُ"، ويكونُ ما أتى بهِ بعدَ ذلكَ كأنَّهُ بيانٌ لكونِها مِنَ المتواطئةِ.

وهذا نجدُهُ في ترجمةِ يحيى بنِ عديٍّ وهذا نصُّهُ قالَ: "فإذًا يستمرُّ إلى غيرِ نهايةٍ إنْ لمْ يكنِ النحاسُ فقطْ يكونُ مستديرًا بلْ مستديرٌ أو نحاسٌ، فمِنَ الاضطرارِ إذًا أنْ نقفَ، ثمَّ مِنْ بعدِ هذهِ مِنْ قبلِ أنَّ كلَّ واحدٍ مِنَ الجواهرِ يكونُ مِنَ المواطئةِ في الاسمِ والتي بالطبعِ جواهرُ وتلكَ الآخرُ الباقيةُ وذاكَ أنَّها تكونُ إمَّا بالصناعةِ وإمَّا بالطبعِ وإمَّا بالبختِ وإمَّا مِنْ تلقاءِ أنفسِها"، وهذا يوهمُ أنَّ جميعَ الأشياءِ هيَ مِنَ المتواطئةِ على ظاهرِ ما قالَهُ الإسكندرُ.

وأكثرُ ما يدخلُ الشكُّ في هذا لإدخالِهِ فيها ما يكونُ عنِ الصناعةِ، فإنَّهُ قد نصَّ في مقالةِ (زايٍ) أنَّ ما يكونُ عنِ الصناعةِ هوَ مِنَ المتواطئةِ، ولكنَّ الظاهرَ عندي أنَّهُ أرادَ بتلكَ الآخرِ الباقيةِ سائرَ الأعراضِ ما عدا الجوهرَ، ولذلكَ أدخلَ فيها ما يكونُ عنِ الصناعةِ، وعلى هذا فالجواهرُ التي تتكونُ مِنَ العفونةِ هيَ داخلةٌ فيما يكونُ عنِ المواطئِ لا فيما يتكونُ عنِ الاتفاقِ، لأنَّ ما يتكونُ عنِ الاتفاقِ ليسَ لكونِها نظامٌ ولا هيَ أنواعٌ مقصودةٌ مِنَ الطبيعةِ، وهذهِ يظهرُ مِنْ أمرِها أنَّها أنواعٌ مقصودةٌ مِنَ الطبيعةِ وإنَّما هيَ ناقصةٌ عنِ الأنواعِ المتناسلةِ، وأكثرُها إنَّما تحدثُ في أزمنةٍ محدودةٍ فلا معنى للقولِ في هذهِ أنَّها حادثةٌ عنِ الاتفاقِ،

وأمَّا قولُهُ إنَّ أرسطوطاليسَ ذكرَها في السماعِ فوهمٌ وهمَ واللهُ أعلمُ، وإنَّما يشبهُ أنْ يكونَ ذكرَها في مقالةِ زايٍ لأنَّ هذهِ المقالةَ التي وصلتْ إلينا انخرمَ منها مواضعُ.

وإذا قلنا إنَّ الذي يتولدُ مِنْ عفونةٍ يتولدُ عنِ المواطئِ فليسَ معناهُ أنَّها تتولدُ عنْ حرارةٍ بالفعلِ فقطْ كما حكى الإسكندرُ على أحدِ تأويليهِ فيها، وإنَّما معنى ذلكَ أنَّ العفونةَ التي تتولدُ منها هيَ بمنزلةِ البزورِ في المتناسلِ أعني أنَّهُ كما أنَّ في البزورِ القوةَ المكوِّنةَ لنوعٍ ذي البُزورِ، وهي الَّتي يُشَبِّهُها أرسطوطاليسُ بالمِهنَةِ والصِّناعَةِ[20]، كذلكَ القُوَّةُ الَّتي في العُفونَةِ المُختَصَّةِ بحيوانٍ حيوانٍ هي شَبيهَةٌ بالمِهنَةِ الَّتي في البَزرِ. وإذا كان ما يَحدُثُ عنِ المِهنَةِ والصِّناعَةِ إنَّما يَحدُثُ مِنَ المُتَواطِئِ، فواجِبٌ أن يكونَ ما يَحدُثُ عنِ القُوَّةِ الَّتي في العُفونَةِ المُختَصَّةِ بحيوانٍ حيوانٍ إنَّما يَحدُثُ عنِ المُواطِئِ. ولا فَرقَ بينَ القُوَّةِ الَّتي في العُفونَةِ الشَّبيهَةِ بالمِهنَةِ والَّتي في البُزرِ، إلَّا أنَّ الَّتي في البُزرِ كانَت عن ذي البُزرِ والشَّمسِ، والَّتي في العُفونَةِ كانَت عنِ الشَّمسِ فقط، ولِذلكَ يقولُ أرسطوطاليسُ: إنَّ الإنسانَ يَلِدُهُ إنسانٌ والشَّمسُ. ولِذلكَ لا حاجَةَ لَنا إلى إدخالِ الصُّوَرِ الَّتي ظَنَّ تامسطيوسُ أنَّهُ يَلزَمُنا إدخالُها في الحَيواناتِ الَّتي تَتَولَّدُ عنِ العُفونَةِ، كما سَنَذكُرُهُ بَعدُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٤

والجَواهِرُ ثَلاثَةٌ، أمَّا الواحِدُ فالمادَّةُ، وهي هذا الشَّيءُ مِن طَريقِ ما يُرَى. وذلِكَ أنَّ ما هو بالتَّماسِ، ولَيسَ هو بالنِّظامِ، هو المادَّةُ والمَوضوعُ. والطَّبيعَةُ هي

[20] القوة المصورة.

هذا الَّذي إِلَيهِ أَنِيَّةٌ وقِنِيَّةٌ. وأَيضًا ثالِثٌ مِن هذِهِ، الَّذي لِكُلِّ واحِدٍ واحِدٍ بِمَنزِلَةِ سُقراطَ وقِلياسَ؛ فإِنَّ في شَيءٍ شَيءٍ مَعنى هذا الشَّيءُ لَيسَ هو غَيرَ الجَوهَرِ المُرَكَّبِ، بِمَنزِلَةِ صُورَةِ البَيتِ؛ لَولا الصِّناعَةُ لَم يَكُن يُوجَدُ. أَيضًا كَونٌ وفَسادٌ هذِهِ إِلَّا بِنَحوٍ آخَرَ؛ هي مَوجودَةٌ أَو لَيسَت مَوجودَةً بَيتًا بِغَيرِ هَيولى وصِحَّةٍ. وكُلُّ ما هو بِصِناعَةٍ، إِلَّا أَنَّهُ لَعَلَّهُ فيما بالطَّبيعَةِ.

ترجمة حديثة: أما الجوهر فثلاثة [أنواع]: أحدها المادة، وهي ما يظهر بها [ما هو الشيء أي الماهية]. فكل ما هو غير متماسك [بذاته] فهو مادة وموضوع. والنوع الثاني هو الطبيعة، أي [ما هو الشيء]، وهي حالة ما [يُتجه إليها]. والثالث هو [الجوهر] المركب من هذين، وهو الجزئي [الفردي]، مثل سقراط أو كالياس. ففي الحالات التي لا تكون فيها الماهية شيئًا غير الجوهر المركب (مثل صورة البيت التي لا توجد إلا عن طريق الصنعة)، لا يكون هناك كونٌ أو فسادٌ لها [للصورة نفسها]؛ بل إنها توجد ولا توجد بطريقة أخرى. فالبيت من دون مادة، والصحة، وكل ما هو بحسب الصنعة، إن كانت توجد، فإنما توجد في الأشياء التي تتكون بالطبيعة.

التَّفسيرُ

لَمَّا ذَكَرَ مَبادِئَ الجَوهَرِ المَحسوسِ، وكانَت مَبادِئُهُ جَواهِرَ، قَصَدَ أَن يَذكُرَ في هذا الفَصلِ كَمَ عَدَدُ الجَواهِرِ. وهو يَذكُرُ بِما تَبَيَّنَ مِن ذلكَ في مَقالاتِ الجَوهَرِ، وفي العِلمِ الطَّبيعِيِّ، فَبَيَّنَ أَنَّها ثَلاثَةٌ: مادَّةٌ، وصورَةٌ، والمُجتَمَعُ مِنهُما؛ لِيَترقَّى مِن ذلكَ إِلى مَعرِفَةِ الصُّورَةِ الأُولى والغايَةِ الأُولى. قالَ الإِسكندَرُ: ويقولُ أَوَّلًا في المادَّةِ هذا القَولُ: "أَمَّا الواحِدَةُ فالمادَّةُ، وهي هذا الشَّيءُ مِن طَريقِ أَنَّها تُرَى".

وفي قَولِهِ هذا إِغماضٌ، ومَعنى ما يَقولُهُ هو أَنَّهُ لَمَّا كانَت الجَواهِرُ ثَلاثَةً، فالواحِدُ مِنهَا المادَّةُ، وهي هذا الشَّيءُ عِندَما تَقبَلُ الصُّورَةَ وتَتَحَدَّدُ. وذلِكَ أَنَّهُ لَمَّا كانَت حينَئِذٍ مَعَ الصُّورَةِ تَكونُ بالفعلِ الصُّورَةَ وتُرَى ههُنا، وأَمَّا هي بِذاتِها فلا تُرَى. قالَ: أَو يَكونُ مَعنى ما يَقولُهُ هو هذا، وهو أَنَّ المادَّةَ هي هذا الشَّيءُ مِن طَريقِ ما يُرَى، وذلِكَ أَنَّ المادَّةَ بِذاتِها وعلى الحَقيقَةِ لَيسَت هي هذا الشَّيءُ، غَيرَ أَنَّها تَتَبَيَّنُ ويُظَنُّ بِها هذا مِن قِبَلِ أَنَّ في كُلِّ واحِدٍ تُوجَدُ المادَّةُ، وهذِهِ هي الشَّيءُ المَوضوعُ. ومَعنى هذَينِ التَّأويلَينِ لِلإسكندَرِ: أَمَّا الأَوَّلُ فَمَعناهُ أَنَّ المادَّةَ هي الشَّيءُ الَّذي يُرَى أَو يُحَسُّ مِن طَريقِ الصُّورَةِ، وكانَ ظاهِرُ المَعنى يُوجِبُ أَن يَقولَ: إِنَّ المادَّةَ هي الَّتي تُرَى مِن طَريقِ ما هي هذا الشَّيءُ، وهو عَكسُ ما قالَ: إِنَّها "هذا الشَّيءُ مِن طَريقِ ما يُرَى". والتَّأويلُ الثّاني مَعناهُ أَنَّ المادَّةَ هي هذا الشَّيءُ في الحِسِّ، أَي إِنَّ الحِسَّ لَيسَ يُدرِكُ الفَرقَ بَينَها وبَينَ المُشارِ إِلَيهِ، وإِنَّما يُدرِكُها العَقلُ. ولِهذا ظَنَّ القُدَماءُ أَنَّ جَواهِرَ الأَشياءِ هي موادُّها، وأَنَّهُ لَيسَ ههُنا صُوَرٌ هي جَواهِرُ، وذلِكَ أَنَّ الصُّوَرَ غَيرُ مَحسوسَةٍ، وإِنَّما هي مَعقولَةٌ. ولهُ تَأويلٌ ثالِثٌ سَنَذكُرُهُ عَنهُ بَعدُ. قالَ الإِسكندَرُ: وقَولُهُ: "وذلِكَ أَنَّ ما هو بالتَّماسِ لا بالنِّظامِ هو المادَّةُ والمَوضوعُ". زادَهُ على ما قالَ: "وإِنَّما هي هذا الشَّيءُ مِن طَريقِ ما يُرَى"، مِن حَيثُ إِنَّهُ يَدُلُّ على أَنَّ المادَّةَ تُرَى هي هذا الشَّيءُ في الأَشياءِ الَّتي مِنهَا تَكونُ مَتَى كانَت تَماسَّ بَعضُها بَعضًا، ولَيسَت بَعدُ مُنتَظِمَةً أَو مُرَكَّبَةً، كما يُوجَدُ حالُ الشَّيءُ الكائِنُ وهو المُرَكَّبُ مِنهُما. فإِنَّ هذِهِ الأَشياءَ قد يُظَنُّ أَنَّها المادَّةُ لِما يَكونُ مِنهَا مِن حَيثُ هي هذا الشَّيءُ. وذلِكَ أَنَّهُ ما كانَت تَماسَّ بَعضُها بَعضًا، لَو لَم تَكُن بالفعلِ هذا الشَّيءُ. وعلى هذِهِ الجِهَةِ الحِجارَةُ واللَّبِنُ مادَّةُ البَيتِ، والأَلواحُ والخَشَبُ مادَّةُ السَّفينَةِ. أَو لَعَلَّهُ أَن يَكونَ ما قالَ: إِنَّها "هذا الشَّيءُ مِن طَريقِ ما يُرَى" يَدُلُّ على أَنَّ المادَّةَ الَّتي تُرَى هي هذا الشَّيءُ، والمادَّةُ الَّتي تُرَى هي المادَّةُ

القَريبَةُ لِكُلِّ واحِدٍ مِنَ الأَشياءِ الَّتي تَكونُ. وذلِكَ أَنَّ هذِهِ في الشَّيءِ. ولَعَلَّهُ أَن يَكونَ قَولُهُ: "مِن طَريقِ ما يُرَى" إِخبارًا عن طَبيعَةِ المادَّةِ. وذلِكَ أَنَّ ما قالَهُ فيها في مَوضِعٍ آخَرَ: مِن أَنَّها مَعلومَةٌ بالتَّناسُبِ، فهو ما قالَهُ الآنَ: "مِن طَريقِ ما يُرَى". وذلِكَ مِن قِبَلِ أَنَّا نَنتَقِلُ إِلى تَصَوُّرِ طَبيعَتِها مِنَ الأَشياءِ الَّتي تُرَى. ويُشبِهُ أَن يَكونَ هذا الَّذي بَيَّنَهُ بالمِثالِ الَّذي أَتى به؛ وذلِكَ أَنَّ الشَّيءَ الَّذي هو بالتَّماسِ لا بالانتِظامِ هو المادَّةُ والمَوضوعُ. وذلِكَ كما أَنَّ في الأَشياءِ الَّتي تُرَى، وهي الأَشياءُ الَّتي تَتَرَكَّبُ، شَيءٌ ما يَكونُ لا بالانتِظامِ، بِمَنزِلَةِ البَيتِ؛ فإِنَّ المادَّةَ تُرَى مُجاوَرَةَ الأَشياءِ الَّتي مِنها يَكونُ البَيتُ. وذلِكَ أَنَّ الحِجارَةَ واللَّبِنَ حالُها كَحالِ المادَّةِ؛ أَي إِنَّ المادَّةَ نِسبَتُها في الأَشياءِ الأُخَرِ الباقِيَةِ كَنِسبَةِ هذِهِ. وقد يُمكِنُ أَن يَكونَ "هذا الشَّيءُ" مَكانَ قَولِهِ: إِنَّها جَوهَرٌ ما، فهذا ما يَقولُهُ الإِسكندرُ، ومعنى ما يَقولُهُ الإِسكندرُ، أَمّا في القَولِ الأَوّلِ، فإِنَّهُ لَمّا قالَ: إِنَّ المادّةَ هيَ الّتي يُظَنُّ بها أَنّها الشّيءُ المشارُ إِليهِ من طريقِ الحسّ، بيّنَ متى يُظَنُّ ذلكَ، فقالَ: وذلكَ يكونُ متى كانت موادُّ الشّيءِ الّذي منها تركّبَ الشّيءُ مماساً بعضُها لبعضٍ، مثلَ حالِ اللّبِنِ والحجارةِ في البيتِ؛ فإِنّهُ ليسَ يُظَنُّ أَنّ البيتَ شيءٌ غيرُ اللّبِنِ والحجارةِ. وأَمّا متى كانت موادُّ الشّيءِ مختلطةً[21]، فليسَ يُظَنُّ بها أَنّها الشّيءُ، وعلى هذا يكونُ إِنّما دلَّ بالنّظامِ على الاختلاطِ، ويدلُّ على هذا التّأويلِ ما يوجدُ في نسخةٍ أُخرى.

وأَمّا التّأويلُ الثّالثُ الّذي قالَهُ في قولِهِ: والمادّةُ هيَ هذا الشّيءُ من طريقِ ما يُرى، فهو أَنّهُ أَرادَ بهِ المادّةَ القريبةَ، فكأَنّهُ قالَ على هذا التّأويلِ: والمادّةُ القريبةُ للشّيءِ هيَ الّتي هيَ مادّةُ هذا الشّيءِ المرئيّةِ، وعلى هذا يكونُ معنى قولِهِ: وذلكَ أَنّ ما هو بالتّماسِ لا بالنّظامِ هوَ المادّةُ والموضوعُ، أَنّ الموادَّ القريبةَ هيَ الّتي تماسُّ بعضُها بعضاً؛ لأَنَّ الّتي اختلطت واتّحدت ليست هيَ مادّةً قريبةً، مثالُ ذلكَ: أَنّ

[21] كما في التفاعل الكيميائي حيث لا ترى المواد المكونة.

اللّحمَ والعظمَ وسائرَ الأعضاءِ المتشابهةِ الأجزاءِ الّتي تركّبت منها اليدُ هيَ المادّةُ القريبةُ لليدِ، وهيَ مماسةٌ بعضُها لبعضٍ، وأمّا الأسطقسّاتُ الأربعةُ الّتي هيَ مختلطةٌ فهيَ موادٌّ بعيدةٌ.

وأمّا التّأويلُ الرّابعُ الّذي تأوّلَهُ في هذا القولِ، فمعناهُ ما قالَهُ في المقالةِ الأولى من السّماعِ من أنّ المادّةَ الأولى إنّما تُفهَمُ وتُتصوّرُ بالنّسبةِ، أي إنّها الّتي نسبتُها من جميعِ الأشياءِ الموجودةِ بالفعلِ نسبةُ الموادِّ المحسوسةِ إلى الّتي هيَ موادٌّ لها، أعني مثلَ نسبةِ الخشبةِ إلى السّفينةِ. وعلى هذا التّأويلِ يكونُ معنى قولِهِ: "والمادّةُ هيَ هذا الشّيءُ من طريقِ ما يُرى"، أي إنَّ المادّةَ الأولى إنّما يُفهَمُ أنّها مادّةٌ لهذا الشّيءِ من طريقِ الموادِّ الّتي تُرَى، وذلكَ أنّ ما كانَ من الموادِّ متماساً لا متّحداً فهيَ الّتي تفهمُ هذا المعنى.

وهذهِ المعاني الّتي ذكرَها هذا الرّجلُ هيَ كلُّها إمّا معانٍ قد ذكرَها في غيرِ هذا الموضعِ، وإمّا معانٍ ليسَ يُستَفادُ منها معنىً لم يكن قبلُ مفهوماً من أمرِ المادّةِ، فإن أمكنَ أن يدلَّ هذا القولُ على معنىً خاصٍّ من أمرِ المادّةِ لم يتقدّم لهُ بهِ إخبارٌ فهو الأليقُ بهذا القولِ، ولا سيّما إن ساعدَ اللّفظُ.

والّذي يظهرُ لي في هذا القولِ أنّهُ إنّما قصدَ بهِ تعريفَ الفرقِ بينَ طبيعةِ المادّةِ في الوجودِ وطبيعةِ الصّورةِ العامّةِ وبخاصّةٍ الّتي هيَ الجنسُ؛ فإنّهُ قد يُظَنُّ أنّ المادّةَ الأولى لمّا كانت مشتركةً أنّ لها طبيعةَ الأمرِ الكلّيِّ المحمولِ على كثيرينَ، ولذلكَ ظنَّ قومٌ أنّ المادّةَ الأولى هيَ الجسمُ، ولو كانَ ذلكَ كذلكَ لكانت ذاتَ صورةٍ ولم تكن واحدةً بالعددِ بل واحدةً بالصّورةِ، وقد قيلَ في غيرِ ما موضعٍ إنّها واحدةٌ بالعددِ، وإن كانَ ذلكَ كذلكَ فقد يجبُ أن يُعرَفَ كيفَ يكونُ شيءٌ واحدٌ بالعددِ موجودٌ في كثيرينَ، وذلكَ شيءٌ غيرُ معقولٍ فيما هو بالفعلِ،

وأمّا فيما هو بالقوّةِ فعسى ما يُفهَمُ من كونِها واحدةً بالعددِ ومشتركةً لكثيرينَ هو أنّهُ ليسَ لها فصولٌ ينفصلُ بها ما يوجدُ منها في شخصٍ شخصٍ بعضُها عن بعضٍ، فإذَنْ لمّا عُدِمتِ الفصولُ الشّخصيّةُ الّتي بها توجدُ الكثرةُ بالعددِ قيلَ فيها إنّها واحدةٌ، ولأنّها عُدِمتِ الصّورةَ الّتي بها الشّيءُ واحدٌ بالعددِ قيلَ فيها إنّها مشتركةٌ لجميعِ الأشياءِ الكثيرةِ بالعددِ، ولم يُقَل ذلكَ فيها لأنّ لها صورةً مشتركةً كالحالِ في الجنسِ، فهيَ من جهةِ ما سُلِبَ عنها فصولُ الصُّوَرِ الشّخصيّةِ واحدةٌ بالعددِ لا من جهةِ أنّ لها صورةً شخصيّةً هيَ بها واحدةٌ بالعددِ، وهيَ أيضاً من جهةِ ما عُدِمتِ الصّورةَ الّتي بالفعلِ الشّخصيّةِ مشتركةٌ للأشياءِ الكثيرةِ، فإنَّ الصُّوَرَ المشتركةَ الّتي توجدُ لها الكلّيّاتُ هيَ موجودةٌ بالقوّةِ، ولذلكَ كانَ العلمُ بالشّيءِ من طريقِ ما هو كلٌّ علماً بالقوّةِ، فالاشتراكُ الّذي يفهمُهُ العقلُ في الصُّوَرِ المشتركةِ لهُ وجودٌ خارجَ النَّفْسِ بالقوّةِ، وأمّا هذا الاشتراكُ الّذي يفهمُهُ العقلُ في المادّةِ فهو عدمٌ محضٌ، إذ كانَ إنّما يفهمُهُ بسلبِ الصُّوَرِ الشّخصيّةِ عنها، فإذَنْ المادّةُ ليسَ لها وجودٌ خارجَ النَّفْسِ من جهةِ هذا التّصوُّرِ بالعقلِ لها، أعني كونَها مشتركةً لجميعِ الكائناتِ الفاسداتِ، إذ كانَ تصوّراً لها من جهةِ العدمِ، وإذا كانَ هذا هكذا، فالشّيءُ الّذي هيَ بهِ المادّةُ مخالفةٌ للعدمِ وموجودٌ من الموجوداتِ خارجَ النَّفْسِ إنّما هو كونُها موضوعاً للشّخصِ المحسوسِ الّذي يُرى، لا الشّيءُ الّذي يُعقَلُ منها، وهذا هو التّصوُّرُ التّامُّ للمادّةِ.

وهذا شيءٌ لم يذكرْهُ الحكيمُ في موضعٍ من المواضعِ، ولكنّهُ شيءٌ تعطيهِ أقاويلُهُ في المادّةِ، فإن كانَ هذا القولُ الّذي أتى بهِ في هذا المكانِ مطابقاً لهذا الّذي قلناهُ من أمرِ المادّةِ، فالّذي أتى بهِ هاهُنا هو الشّيءُ الّذي يُفهَمُ أيُّ وجودٍ هو وجودُ المادّةِ وهو خاصٌّ بهذا العلمِ.

وليسَ هو من علمِ الطّبيعةِ، ولا يُفهَمُ على الحقيقةِ وجودُ المادّةِ إلا بهذا المعنى الَّذي قلناه ههنا، وأنت إذا تأملت هذا المعنى غاية التَّأمل، وتأملت دلالات ألفاظه في هذا القول، لم يعسر عليك أن ترى تلك الألفاظ دالةً على هذا المعنى من غير أن تخرج عن ظاهرها خروجًا كثيرًا أكثر ممَّا خرج عنه مَن تأوَّل لهذا الموضع خمس تأويلاتٍ، بل أقلُّ درجاته أن يكون هذا التَّأويل من جهة احتمال اللفظ واحدًا منها، وإذا كان مساويًا لها في هذا الوجه وأشرفها في المعنى، فهو أفضل التَّفاسير الَّتي قيلت في هذا المعنى.

وعلى هذا يكون معنى قوله: "وهي هذا الشَّيء من طريق ما يرى"، أي: وهي الَّتي الوجود لها أو الإشارة إليها إنَّما هو من حيث هي تحسُّ، أي: من قبل الشَّيء الَّذي صارت به محسوسةً، وهذه هي الصُّورة، وذلك أنَّ المادَّة ليست محسوسةً بذاتها، وإنَّما هي محسوسةٌ بغيرها، أي: بالصُّورة، وليس لها وجودٌ إلا من قبل أنَّها محسوسةٌ بغيرها لا محسوسةٌ بذاتها، فإنَّها إنَّما هي موجودةٌ من قبل الشَّيء الَّذي به ترى وتحسُّ.

ولمَّا كان الوجود للهيولى إنَّما هو في إضافتها إلى هذا الوجود الَّذي من قبله ترى، وهو الصُّورة، قال: "وذلك أنَّ ما هو بالتَّماسِّ وليس هو بالنِّظام هو المادَّة والموضوع"، يريد:- والسَّبب في أنَّ الوجود لها إنَّما هو من قبل الشَّيء الَّذي به تحسُّ، أنَّ كلَّ ما طبيعته في التَّماسِّ والاتِّصال بغيره والاستكمال به، لا ما طبيعته في النِّظام المعقول منه، أي: في صورته المعقولة، فهي المادَّة والموضوع، وذلك أنَّ هذه الطَّبيعة لمَّا لم يكن لها صورةٌ لم يكن وجودها في المعنى المعقول منها، وكان وجودها إنَّما هو في الإضافة إلى الصُّورة، وكأنَّه أراد بهذا القول أن يعرِّف أنَّ طبيعتها إنَّما هي في الإضافة، وأنَّه ليس لها طبيعةٌ تخصُّها، فأخذ المماسَّة ههنا بدل

الإضافة، وذلك أنَّ كلَّ ما وجوده من قبل المماسَّة والاتِّصال بغيره، لا من قبل طبيعةٍ معقولةٍ منه هو بها موجودٌ بذاته، هو الهيولى.

ويحتمل أن يدلَّ هذا القول على معنىً هو أظهرها من جهة الألفاظ، وهو أنَّ المادَّة هي الَّتي يشار إليها من طريق الحسِّ، وذلك أنَّ الصُّورة ليس تدرك من طريق الحسِّ، وإنَّما تدرك من طريق فعلها، ولذلك إنَّما كان إدراكها للعقل، فقال: "وذلك أنَّ ما هو بالمماسَّة لا بالنِّظام هو الموضوع والهيولى"، يريد:- ولذلك كانت الأسطقسَّات والعناصر هي الأشياء الَّتي تتماسُّ، لا للنِّظام الحادث عن الأشياء المتماسَّة، وأراد بالنِّظام الصُّورة، وهذا القول على هذا المفهوم يكون خاصًّا بالموادِّ القريبة، وإنَّما حدَّها بالمماسَّة دون الاختلاط لأنَّه الأمر الَّذي يعمُّ الأسطقسَّات المختلطة وغير المختلطة، أعني أنَّ المختلطة تتماسُّ أولًا ثمَّ تختلط.

ولمَّا ذكر هذا الجوهر أخذ يذكر الصُّورة، فقال: "والطَّبيعة هي هذا الَّذي إليه إنِّيَّة وقنية"، يريد:- والجوهر الثَّاني هي الطَّبيعة الَّتي يتغيَّر إليها الجوهر الَّذي هو العنصر، وهي قنية وملكة، أي: صورة.

ثمَّ قال: "وأيضًا ثالث من هذه الَّذي لكلِّ واحدٍ واحدٍ بمنزلة سقراط وقلياس"، يريد:- والجوهر الثَّالث المركَّب من هذين الَّذي هو واحدٌ واحدٌ من الأشخاص بمنزلة زيدٍ وعمروٍ.

ثمَّ قال: "فإنَّ في شيءٍ شيءٌ معنى هذا الشَّيء ليس هو غير الجوهر المركَّب بمنزلة صورة البيت لولا الصِّناعة"، يريد:- وهو بيِّن أنَّ معنى الشَّيء الَّذي هو به موجودٌ بالفعل، وهو صورته، ليس هو مفارقٌ للهيولى الَّتي هو فيها بمنزلة صورة البيت، إلا ما يوجد من ذلك في الصِّناعة، ولذلك كان إدراكها للعقل، فإنَّ صورة المصنوع هي في النَّفس، وهي غير الهيولى الَّتي هي فيها خارج النَّفس،

وهذا هو أبين في ترجمةٍ أخرى، وهو قوله بدل هذا القول: "فإنَّ معنى هذا الَّذي ليس هو خارجًا من الجوهر المركَّب".

ولمَّا أتى بهذا القول كالموطِّئ للفحص هل توجد صورةٌ مفارقةٌ من الصُّور أم لا، قال: "لم يكن يوجد أيضًا كونٌ وفساد"، يريد:- إلا أنَّ الصُّور الصِّناعيَّة ليس لها كونٌ ولا فساد إذ هي أعراض، وهذا يوجد أبين أيضًا في ترجمةٍ أخرى، وهو قوله بدل هذا: "ولا يوجد أيضًا لهذه كونٌ وفساد"، وإنَّما قال ذلك لئلا يقول قائل إنَّه كما أنَّ الصُّور الَّتي في المصنوعات توجد في غير هيولى المصنوعات، فماذا الَّذي يمنع أن يكون الأمر كذلك في الصُّور الطَّبيعيَّة، لكن كيف ما كان الأمر فإنَّ الصُّور الصِّناعيَّة هي غير مفارقةٍ لأنَّها إمَّا في النَّفس وإمَّا في الهيولى.

ثمَّ قال: "إلا بنحوٍ آخر هي موجودةٌ أو ليست موجودةً بيتًا بغير هيولى وصحَّةً وكلَّ ما هو بصناعةٍ إلا أنَّه لعله فيما بالطَّبيعة"، يريد:- إلا أنَّه قد يسأل سائل هل يمكن أن يوجد في الصُّور ما هي مفارقة، وهو بيِّن أنَّه لا يمكن أن يوجد في الصُّور صورةٌ مفارقةٌ للهيولى ما عدى الأمر في الصُّور الطَّبيعيَّة، فإنَّ فيها يقع الظَّنُّ، فأمَّا الصُّور الصِّناعيَّة فليس يقع فيها هذا الشَّكُّ، لأنَّ صورة البيت هي إمَّا في اللَّبن وإمَّا في نفس البنَّاء، وكذلك صورة الصِّحَّة هي إما في نفس الطبيب وإما في الأخلاط. ويوجد بدل هذا في ترجمة أخرى تاليا لقوله "ولا يوجد لهذه كونٌ ولا فسادٌ" قوله "إلا أن البيت الذي بغير هيولى والصحة". وهذا يحتمل أن يريد به: إلا أن البيت الذي في غير هيولى، والصحة التي هي في غير هيولى هي في هيولى ما وهي النفس. ويحتمل أن يريد: إلا أن البيت وغير ذلك من الصور الصناعية هي التي يمكن أن توجد في هيولى غير الهيولى التي هي فيها موجودة بيتاً بالحقيقة. ثم قال في هذه الترجمة "وكل الذي بصناعة بنحوٍ آخر، أو

ليس اللهم إلا في التي بالطبيعة" يريد: ولذلك قد يسأل هل يمكن أن يوجد في الصور الصناعية ما هو مفارقٌ، أو ليس يمكن ذلك إلا في الصور الطبيعية؟

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٥

ولهذا السبب لم يسئ الذين وضعوا الصور أن هذه إن كانت بوجهٍ من الوجوه فهي كل ما كان موجوداً بالطبيعة، لكن من هذه النار، اللحم، العظم، الرأس، جميعها مادةٌ، ومن الجوهر هو الذي هو الأكثر جداً، وذلك الآخر والغير متجزئ.

ترجمة حديثة: ولهذا السبب، لم يخطئ أفلاطون حين قال إن المُثُل [الصور] هي للأشياء التي توجد بالطبيعة، هذا لو كانت المُثُل شيئًا آخر غير هذه الأشياء الطبيعية، مثل النار واللحم والرأس. فكل هذه الأشياء هي مادة، وخاصةً مادة لذلك الجوهر الأخير [أي الكائن المركب الكامل].

التّفْسِيرُ

قال الإسكندر إنه أشار بهذا إلى أفلاطون كما يوجد في بعض النسخ. قال ولم يقل إنهم أحسنوا بإطلاقٍ، وإنما قال لم يسئ الذي جعلها الأشياء الطبيعية. قال وهذا القول يكون أظهر هكذا: ولهذا السبب لم يسئ الذين وضعوا الصور إن كان لها وجودٌ بوجهٍ من الوجوه بأن أوجب كل ما كان منها بالطبيعة. قال وقد يمكن قوله أن يفهم هكذا: ولهذا السبب لم يسئ الذي وضع صورةً لهذه كل الأشياء التي هي بالطبيعة إن كان للصورة وجودٌ بوجهٍ من الوجوه. قال وقد يمكن أن يكون ما يفهم من ذلك أظهر إن نقلت لفظة موجودٍ من عند لفظة

الصور ورتبت مع قوله فهي، حتى يكون الكلام هكذا: ولهذا السبب لم يسئ الذي وضع الصور أن هذه هي جميع التي بالطبع إن كان للصور وجودٌ.

وجملة هذه التأويلات التي قالها الإسكندر ترجع إلى معنيين، أحدهما أن يكون أراد أنه لم يسئ الذين وضعوا صوراً مفارقةً لصور الأشياء الطبيعية من قبل أنهم لم يضعوا هذه الصور للأمور الصناعية إن كانت ههنا صورٌ مفارقةٌ بنحوٍ من أنحاء الوجود، أو يريد: أن لهذا السبب لم يسئ الذين قالوا إن صور الأشياء الطبيعية هي صورٌ مفارقةٌ من قبل أنهم لم يزعموا ذلك في الصور الصناعية، وذلك أن القولين متقاربان جداً، أي القول بأن للصور الطبيعية المحسوسة صوراً مفارقةً وهو الذي يقوله أفلاطون، أو القول بأن الصور الطبيعية هي صورٌ مفارقةٌ. والبحث عن هذا هو بحثٌ طبيعيٌّ لنا، أعني هل يوجد في الصور الطبيعية ما يفارق كما يفحص هو بعدُ عن ذلك، وأما البحث عن هل ههنا صورٌ مفارقةٌ غير الصور المحسوسة هي صور الأشياء المحسوسة فهو بحثٌ غير طبيعيٍّ، أي ليس هو بمتشوقٍ لنا بالطبع، وإنما هو بحثٌ واجبٌ بحسب ما قال به قائلٌ إذ أداه إليه قياسٌ من القياسات.

وقوله "لكن من هذه النار، اللحم، العظم، الرأس جميعها مادةٌ" يمكن أن نفهم منه فيما قال الإسكندر معنيين، أحدهما أنه ليس يظن هذا بجميع الصور الطبيعية لكن بعض الصور الطبيعية معلومٌ من أمرها أنها ليس تفارق المادة، مثل صورة النار، والعظم، والرأس، واللحم، فكأنه قال على هذا التأويل: لكن ما كان من هذه الصور مثل النار، واللحم، والعظم جميعها له مادةٌ وليس يمكن أن تفارقها. ويمكن أن نفهم من هذا القول أنه ليس يمكن أن يعتقد هذا في جميع الصور من قبل أن من صور الأشياء الطبيعية ما هي صورٌ لأشياء هي موادُ لغيرها، مثل النار وسائر الأسطقسات التي هي مادةٌ لغيرها، وكذلك اللحم والعظم

الذي هو مادةٌ للرأس، وهذا هو أظهر بحسب لفظه، أعني قوله "جميعها مادةٌ" إذ ليس يقدر فيه حرفٌ على هذا التأويل.

وقوله "ومن الجوهر هو الذي هو أكثر جداً وذلك الآخر والغير متجزئ" يمكن فيما قاله الإسكندر أيضاً أن يفهم منه معنيان، أحدهما أن يكون عنى بالذي هو أكثر جوهراً المركب من المادة والصورة، وعنى بالآخر والغير متجزئ المادة، فكأنه قال: والجوهر المجتمع هو أولى بأن يكون جوهراً من الجوهر الآخر الذي هو المشترك للجميع وهو الجسم، أو يكون أراد بالجوهر الأكثر في الجوهرية الجوهر المركب من الأسطقسات وبالآخر الأسطقسات، وعلى هذا تكون جميع هذه، أعني صورها وموادها، مادةٌ للجوهر الآخر. قالَ الإسكندرُ، والمعنى الذي في هذا الفصلِ يوجدُ أوضحَ في نسخةٍ أخرى، وهوَ قولهُ: "ولهذا السببِ لمْ يسئِ الذي وضعَ الصورَ أنها جميعَ التي هيَ بالطبعِ، إنْ كانَ توجدُ الصورُ بوجهٍ منَ الوجوهِ، إلا أنَّ لهذهِ، وذلكَ أنَّ النارَ واللحمَ والعظمَ والرأسَ كلها هيَ مادةٌ أخرةٌ للذي هوَ أولى أنْ يكونَ موجوداً". قالَ الإسكندرُ: وليسَ يمكنُ أنْ يكونَ عنى بالجوهرِ الآخرِ ههنا المادةَ. قلتُ: وإنما قالَ ذلكَ فيما أحسبُ، لأنَّ الحكيمَ إنما قايسَ في هذا القولِ بينَ الجواهرِ التي بالفعلِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٦

والعللُ المحركةُ إنما هيَ على أنها تقدمتْ فوجدتْ فقطْ، فأما اللاتي كالكلمةِ فمعاً، وذلكَ أنهُ إذا كانَ إنسانٌ صحيحاً فحينئذٍ الصحةُ موجودةٌ، وشكلُ كرةِ النحاسِ وكرةُ النحاسِ معاً.

ترجمة حديثة: أما العلل الفاعلة [المحركة]، فإنها توجد كأنها متقدمة [في الزمن]، وأما تلك التي هي بمثابة الصورة [الماهية]، فإنها توجد في نفس الآن [مع معلولها]. فعندما يكون الإنسان صحيحاً، تكون الصحة موجودة أيضاً في ذلك الحين. وصورة الكرة النحاسية [توجد] في نفس وقت [وجود] الكرة النحاسية.

التّفْسيرُ

إنهُ لما بيّنَ أنَّ العللَ اثنانِ: المادةُ والصورةُ، يريدُ -أيضاً- أنْ يأتيَ بالفرقِ بينَ هاتينِ والعلةِ المحركةِ والفاعلةِ، فهو يقولُ: إنَّ الفرقَ بينَ العلةِ الفاعلةِ والعلةِ التي هيَ الصورةُ أنَّ العلةَ الفاعلةَ والمحركةَ هيَ متقدمةٌ على الذي تكونهُ وتحركهُ، والعلةُ الصوريةُ والماديةُ فهيَ معَ الكونِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "فأما اللاتي بالكليةِ فمعاً". يريدُ: فأما العللُ التي هيَ سببٌ إنْ كانَ الشيءُ كلاً وواحداً فهيَ والشيءُ الذي بها صارَ كلاً معاً، إذْ كانتْ حالها منَ المجتمعِ حالَ الأجزاءِ منَ الكلِّ. ثمَّ أتى بمثالٍ فقالَ: "وذلكَ أنهُ إذا كانَ إنسانٌ صحيحاً فحينئذٍ الصحةُ موجودةٌ، وشكلُ كرةِ النحاسِ وكرةُ النحاسِ معاً". وهذا مفهومٌ بنفسهِ. يريدُ: أنَّ الصحةَ لا تتقدمُ الإنسانَ الصحيحَ إذْ كانتِ الصحةُ منَ الصحيحِ بمنزلةِ الصورةِ، وأما المصحُّ فإنهُ واجبٌ أنْ يتقدمَ الصحةَ، وكذلكَ شكلُ الكرةِ الذي هوَ كالصورةِ لها لا يتقدمُ الكرةَ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٧

وأما إنْ كانَ شيءٌ ما يبقى بآخرةٍ فقدْ ينبغي أنْ نبحثَ عنْ ذلكَ، وذلكَ أنَّ في بعضِ الأشياءِ فلا مانعَ يمنعُ، مثالُ ذلكَ إنْ كانتِ النفسُ حالها هذهِ الحالَ، لا كلها لكنِ العقلُ، وذلكَ أنَّ كلها لعلهُ لا يمكنُ.

ترجمة حديثة: ولكن يجب النظر فيما إذا كان شيء ما يبقى بعد [الفساد]. ففي بعض الحالات لا مانع من ذلك، كما لو كانت النفس شيئًا من هذا القبيل؛ ليس النفس كلها، بل العقل [فقط]، لأنه ربما يكون من المستحيل أن تبقى النفس بأكملها.

التّفْسيرُ

قالَ الإسكندرُ: يعني إنْ كانَ شيءٌ منْ هذهِ الصورِ يبقى بآخرةٍ بعدَ فسادِ المركبِ منْ كليهما، فقدْ ينبغي أنْ نبحثَ عنْ ذلكَ. وأضافَ إلى ذلكَ إخبارهُ منْ أينَ انجرتْ هذهِ المطالبةُ، وذلكَ أنهُ لما كانَ نفسُ الإنسانِ صورةَ الإنسانِ، وكانَ العقلُ وهوَ صورةٌ ما وقوةٌ للنفسِ يبقى بعدَ أنْ يفسدَ الإنسانُ، فقدْ يمكنَ أنْ تبقى صورةٌ ما هيولانيةٌ بعدَ أنْ فسدَ المركبُ منْ كليهما. فأما أنَّ النفسَ كلها تبقى فقدْ تبينَ أنَّ ذلكَ غيرُ ممكنٍ، وذلكَ أنَّ بعضَ قوى النفسِ وجودها إنما هوَ معَ المادةِ بمنزلةِ القوةِ الغاذيةِ، والقوةِ الحساسةِ، والقوةِ المتخيلةِ، والقوةِ الشهوانيةِ. ولا أيضاً هذا العقلُ الذي هوَ قوةٌ للنفسِ ويظنُّ أنهُ جزءٌ لها يمكنُ أنْ يبقى، وذلكَ أنَّ العقلَ الذي قالَ فيهِ في كتابِ النفسِ إنهُ يبقى -أعني العقلَ الذي منِ اكتسابٍ- ليسَ هوَ هذا العقلُ، ولا هوَ أيضاً جزءٌ للنفسِ، ولا هوَ أيضاً صورةٌ هيولانيةٌ كما تبينَ في تلكَ المقالاتِ. وأضافَ إلى قولهِ: "وذلكَ أنَّ

كلها لا تبقى"، قولهُ: "لعلهُ"، منْ قبلِ أنَّ البرهانَ على أمثالِ هذهِ ليسَ هوَ منْ حقِّ هذهِ الصناعةِ، ولا الكلامُ خاصٌّ بها، لكنْ منْ حقِّ العلمِ بالنفسِ.

وهذا الذي قالهُ الإسكندرُ هوَ رأيهُ في العقلِ، وهوَ أنهُ ليسَ ههنا عقلٌ يبقى إلا العقلُ المكتسبُ بآخرةٍ وهوَ الذي يسمى المستفادَ. وأما العقلُ الذي بالملكةِ والعقلُ الهيولانيُّ فكلاهما عندهُ فاسدٌ. وهذا العقلُ هوَ الذي أرادَ بقولهِ: "ولا أيضاً هذا العقلُ الذي هوَ قوةٌ للنفسِ ويظنُّ أنهُ جزءٌ لها يمكنُ أنْ يبقى"، ولذلكَ قالَ (الاسكندر): إنَّ العقلَ الذي قالَ فيهِ في كتابِ النفسِ إنهُ يبقى -أعني العقلَ الذي منِ اكتسابٍ- ليسَ هوَ هذا العقلُ، ولا هوَ جزءٌ للنفسِ. يريد: إنَّ العقلَ المكتسبَ الذي قالَ فيهِ أرسطوطاليسُ في كتابِ النفسِ إنهُ يبقى ليسَ هوَ العقلُ الذي هوَ ملكةٌ للنفسِ ولا جزءٌ لها.

وهذا ليسَ هوَ مذهبَ ثافرسطسَ ولا غيرهِ منْ قدماءِ المشائينَ، ولا مذهبَ ثامسطيوسَ، بلْ أكثرُ المفسرينَ كانوا يرونَ أنَّ العقلَ الهيولانيَّ باقٍ، وأنَّ العقلَ الفعالَ المفارقَ هوَ كالصورةِ في العقلِ الهيولانيِّ شبهَ المركبِ منَ المادةِ والصورةِ، وأنهُ الذي يخلقُ المعقولاتِ منْ جهةٍ ويقبلها منْ جهةٍ، أعني أنهُ يفعلها منْ جهةِ ما هوَ صورةٌ، ويقبلها منْ جهةِ العقلِ الهيولانيِّ.

ونحنُ فقدْ فحصنا عنِ المذهبينِ في كتابِ النفسِ وبيّنا أنَّ العقلَ الفعالَ هوَ كالصورةِ في العقلِ الهيولانيِّ، وأنهُ يفعلُ المعقولاتِ ويقبلها منْ جهةِ العقلِ الهيولانيِّ، وأنَّ العقلَ الهيولانيَّ ليس كائنٌ ولا فاسدٌ[22]. وبيّنا هنالكَ أنَّ هذا هوَ مذهبُ الحكيمِ، وأنَّ العقلَ الذي بالملكةِ فيهِ جزءٌ كائنٌ وجزءٌ فاسدٌ، وأنَّ الفاسدَ

[22] تم تصحيح الجملة بحسب الترجمة اللاتينية، وما نعرفه من قول ابن رشد أن العقل الهيولاني لا كائن ولا فاسد.

هوَ فعلهُ، وأما هوَ في ذاتهِ فليسَ بفاسدٍ، وأنهُ داخلٌ علينا منْ خارجٍ، وذلكَ أنهُ لوْ كانَ متكوناً لكانَ حدوثهُ تابعاً لتغيرٍ كما تبيَّنَ في مقالاتِ هذا العلمِ التي في الجوهرِ، حيثُ بيَّنَ أنَّهُ لو كانَ يحدثُ شيءٌ من غيرِ تغيُّرٍ لحدثَ شيءٌ من لا شيءٍ، ولذلكَ العقلُ الذي بالقوَّةِ هو لهذا العقلِ كالمكانِ لا كالهيولى. ولو كانَ فعلُ هذا العقلِ من حيثُ يتَّصلُ بالعقلِ الهيولانيِّ غيرَ كائنٍ لكانَ فعلُهُ جوهرَهُ ولم يكنْ في هذا الفعلِ مضطرًّا إلى اتِّصالِهِ بالعقلِ الهيولانيِّ، لكنْ لمَّا اتَّصلَ بالعقلِ الهيولانيِّ كانَ فعلُهُ من جهةِ ما يتَّصلُ بهِ غيرَ جوهرِهِ، وكانَ ما يفعلُهُ هو جوهرٌ لغيرِهِ لا لذاتِهِ، ولذلكَ أمكنَ أنْ يكونَ شيءٌ أزليٌّ يعقلُ ما هو كائنٌ فاسدٌ. فإنْ كانَ هذا العقلُ يتعرَّى عندَ بلوغِ الكمالِ الإنسانيِّ عنِ القوَّةِ فقد يجبُ أنْ يبطلَ منهُ هذا الفعلُ الذي هو غيرُهُ، فأمَّا أنْ نكونَ في تلكَ الحالِ غيرَ عاقلينَ أصلًا بهذا العقلِ، أو نكونَ بهِ عاقلينَ من حيثُ فعلُهُ جوهرُهُ. ومحالٌ أنْ نكونَ في وقتٍ منَ الأوقاتِ غيرَ عاقلينَ بهِ، فقد بقيَ أنْ نكونَ إذا برئَ هذا العقلُ منَ القوَّةِ، عاقلينَ بهِ، من حيثُ فعلُهُ جوهرُهُ، وهيَ السعادةُ القصوى.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٨

فظاهرٌ أنَّهُ لا حاجةَ بنا بوجهٍ منَ الوجوهِ بسببِ هذهِ أنْ تكونَ الصورُ موجودةً، وذلكَ أنَّ إنسانًا يولدُ إنسانًا الذي هو واحدٌ واحدٌ، إنسانًا منَ الناسِ، وعلى هذا المثالِ في الصناعاتِ، وذلكَ أنَّ الصناعةَ الطبيعيَّةَ هي كلمةُ الصحَّةِ.

ترجمة حديثة: إذن فمن الواضح أنه بسبب هذه [الحجج]، لا حاجة لوجود المُثُل. فالإنسان يلد إنسانًا، أي أن فردًا جزئيًا يلد فردًا [آخر]. وكذلك الحال في الصناعات، فإن صناعة الطب هي صورة [أو ماهية] الصحة.

التّفسيرُ

لَمَّا بيَّنَ أنَّ العللَ منها فاعلةٌ وهيَ المتقدّمةُ على الوجودِ، ومنها ما هيَ أجزاءُ الشيءِ الموجودِ وهيَ معهُ، يقولُ إنَّهُ ظاهرٌ أنَّهُ ليسَ يستدعي طلبُنا الأسبابَ الفاعلةَ للكائناتِ أنْ نقولَ بالصورِ التي قالَ بها أفلاطونُ، فإنَّهُ إذا كانَ الشيءُ إنَّما يكونُ منَ المواطئِ لهُ بالاسمِ فلا حاجةَ بنا بوجهٍ منَ الوجوهِ إلى أنْ تكونَ الصورُ موجودةً، فإنَّ الإنسانَ إنَّما يولدهُ إنسانٌ مثلُهُ، والفرسَ فرسٌ مثلُهُ واحدٌ لواحدٍ، وجزئيٌّ لجزئيٍّ لا كليٌّ لجزئيٍّ كما يقولُ القائلُ بالصورِ. وذلكَ أنَّ الأمرَ في الطبيعةِ في كونِ الشيءِ عنِ المواطئِ لهُ بالاسمِ هو كالأمرِ في الصناعةِ، وذلكَ أنَّ الصناعةَ الفاعلةَ للصحةِ وهيَ صناعةُ الطبِّ هي صورةُ الصحّةِ الموجودةِ في نفسِ الطبيبِ. وكما أنَّ الصانعَ ليسَ يحتاجُ عندما يفعلُ إلى مثالٍ ينظرُ إليهِ حتَّى يفعلَ، إذْ كانَ ما عندَهُ من صورةِ المصنوعِ كافيًا لهُ في الفعلِ من غيرِ أنْ يحتاجَ إلى مثالٍ ينظرُ إليهِ، كذلكَ الأمرُ في الطبعِ الفاعلِ إنَّما يفعلُ من جهةِ ما عندَهُ صورةُ المفعولِ بعينِها، ولذلكَ وجبَ أنْ يكونَ المواطئُ من المواطئِ.

وثامسطيوسُ يقولُ إنَّ هذا القولَ هو مقنعٌ في رفعِ الصورِ، إلَّا أنَّ صاحبَهُ أغفلَ كثرةَ ما يحدثُ منَ الحيوانِ من غيرِ مثلِهِ على كثرتِهِ، فإنَّا قد نرى جنسًا منَ الزنابيرِ يتولَّدُ من أبدانِ الخيلِ الميتةِ، ونرى النحلَ يتولَّدُ من أبدانِ البقرِ الميتةِ، ونرى الضفادعَ تتولَّدُ منَ العفنِ، ونرى الجرجسَ وهو نوعٌ منَ الذبابِ صغيرُ

الجثَّةِ يتولَّدُ منَ الخمرِ إذا فسدتْ، فإنَّا لسنا نجدُ الطبيعةَ تنشئُ هذهِ الأشياءَ ممَّا هو مثلُهُ في الصورةِ. ونحنُ نتيقَّنُ أنَّ في المنيِّ والبزرِ من كلِّ واحدٍ من الحيوانِ والنباتِ نسباً تخصُّهُ بها صارَ يتولَّدُ ما يتولَّدُ منهُ خاصَّةً منَ الحيوانِ والنباتِ دونَ غيرِهِ، حتَّى لا يكونَ من منيِّ الإنسانِ فرسٌ، ولا من منيِّ الفرسِ إنسانٌ، ولا من بزرِ نباتٍ منَ النباتِ نباتٌ غيرُهُ. فأينَ نظائرُ هذهِ النسبِ فيما يتولَّدُ منهُ هذا الحيوانُ لولا أنَّهُ قد جعلَ في الطبيعةِ قبلُ نسبٌ مستعدَّةٌ متهيِّئةٌ لإحداثِ أيِّ نوعٍ أمكنَ من أنواعِ الحيوانِ مع وجودِها عنصراً ملائماً لحدوثِ حيوانٍ ما عنهُ؟

قالَ (ثامسطيوس): ولا يغرنَّكَ الاحتقارُ لأشباهِ هذا من الحيوانِ، لكنْ أخطرْ ببالِكَ أنَّهُ يعجبُنا من الصانعِ حذقُهُ في عملِ ما يعملُهُ منَ الطينِ أكثرَ ممَّا يعملُهُ منَ الذهبِ والعاجِ، على أنَّكَ إنْ دقَّقتَ النظرَ في أمرِ الحيوانِ الذي هو أكبرُ من هذا وجدتَ ستسلكُ الطبيعةُ فيهِ هذا المسلكَ بعينِهِ، فلا بدَّ من أنْ تكونَ أنسابٌ وصورٌ قد جعلتْ في الطبيعةِ عليها تعملُ ما تعملُ من ذلكَ. فإنَّ الإنسانَ وإنْ كانَ إنَّما يتولَّدُ عن إنسانٍ فإنَّ الأبَ ليسَ لهُ صنعٌ في تركيبِهِ هذا الذي لا يمكنُ أنْ يكونَ بحالٍ أخرى هيَ أفضلُ من حالِهِ، وإنَّما يصيرُ بهذهِ الحالِ لما قد جعلَ في طبيعةِ كلِّ واحدٍ منَ الجواهرِ منَ النسبِ والصورِ لا بصنعٍ منَ الأبِ، لكنْ منَ النسبِ. والجسمُ ليسَ لهُ عملٌ في الجسمِ إلَّا في نهايتِهِ فقطْ، فأمَّا الطبيعةُ فتعملُ في جثَّةِ الجسمِ بأسرِهِ. وليسَ بعجبٍ أنْ تكونَ الطبيعةُ وهيَ لا تفهمُ سواقةَ ما تعملُهُ إلى الغرضِ المقصودِ إليهِ، إذْ كانتْ لا تدري ولا تفكِّرُ في فعلِ ما تفعلُ، وهذا ممَّا يدلُّكَ على أنَّها قد ألهمتْ إلهاماً تلكَ النسبَ من سببٍ هو أكرمُ منها وأشرفُ وأعلى مرتبةً، وهيَ النفسُ التي في الأرضِ التي يرى أفلاطونُ أنَّها حدثتْ عنِ الآلهةِ الثواني، ويرى أرسطوطاليسُ أنَّها حدثتْ عنِ الشمسِ والفلكِ المائلِ، ولذلكَ صارتْ تفعلُ ما تفعلُ مستاقةً نحو الغرضِ وهيَ

لا تفهمُ الغرضَ كما قد نرى القومَ الذين يلهمونَ أن يتكلموا الكلامَ ينبئونَ بهِ عما يكونُ وهم لا يفهمونَ ما يقولونَ. وجملةُ القولِ أنهُ لا بدَّ من أن يكونَ في الطبيعةِ أنسابٌ وصورٌ، إذ كانَ يحتاجُ في تولدِ الشيءِ إلى مثلهِ. وليسَ يوجدُ لجميع ما يتولدُ مثلٌ يتولدُ منهُ، لكنَّا متى احتجنا إلى صورةٍ من الصورِ كانَ منَّا فعلُ ما نعلمُ أنهُ لا تحدثُ بهِ وحدهُ تلكَ الصورةُ، فتحدثُ حينئذٍ تلكَ الصورةُ كأنَّها كانت كامنةً في شيءٍ آخرَ، وهيَ بالحقيقةِ كامنةً في الطبيعةِ المولدةِ.

فهذا جملةُ ما يقولهُ هذا الرجلُ في معاندةِ قولِ الحكيمِ. والظاهرُ من كلامِ هذا الرجلِ أنهُ لم يفهم كيفَ يكونُ الكونُ وما معنى قولنا أن المتكونَ يتكونُ عن مواطئَ لهُ بالحدِّ والجوهرِ، فإنهُ لما فهمَ أن المتكونَ إنما يخترعهُ اختراعاً مواطئٌ مثلهُ، أي يخلقُ صورتهُ ويثبتها في الهيولى كأنَّها شيءٌ آخرُ غيرَ الهيولى، لزمَ عنهُ أن يكونَ في الأمورِ الطبيعيةِ صورٌ تخترعُ الحيواناتِ والنباتَ المتولدةَ من العفونةِ، أعني صوراً تعطي المتنفسَ الخلقةَ والنفسَ. ويلزمُ في هذهِ الصورِ إن كانَ الفاعلُ هو المواطئُ أن تكونَ نفوساً إمَّا مفارقةً وإمَّا غيرَ مفارقةٍ. لكن إن كانت النفوسُ غيرَ المفارقةِ إنما هي في آلاتٍ خاصةٍ بها، وكانَ ليسَ يظهرُ لهذهِ الصورِ المولدةِ لصورِ الحيواناتِ المتولدةِ من العفونةِ آلاتٌ ولا موضوعاتٌ خاصةٌ، فهيَ مفارقةٌ، أو يقولُ قائلٌ إنَّها غيرُ مفارقةٍ، ولكن ليسَ يوجدُ لها من الآلاتِ إلا الآلةُ الأولى وهيَ الحرارةُ الحيوانيةُ. لكن إن كانت هذهِ بهذهِ الصفةِ فهيَ حادثةٌ، فعن أيِّ شيءٍ حدثَ أمثالُ هذهِ الصورِ؟ وكلُّ حادثٍ فعن المواطئِ، فلذلكَ يظنُّ أن هذا القولَ مضطرٌ إلى القولِ بالصورِ.

وليسَ يلزمُ هذا في الحيواناتِ المتولدةِ من العفونةِ بل وفي البزورِ، فإنهُ إذا قلنا أنهُ يجبُ أن يكونَ في البزورِ قوىً وصورٌ تشبهُ الأمورَ الصناعيةَ وهيَ الفاعلةُ لذواتِ البزورِ، وفرضناها حادثةً لزمَ أن يكونَ لها صورٌ أخرُ تحدثها، فيلزمُ أن

يكونَ ههنا ولا بدَّ صورٌ مفارقةٌ. ومن ههنا قالَ قومٌ إن الصورَ الجوهريةَ كلَّها تحدثُ عن صورةٍ مفارقةٍ من خارجٍ وهيَ التي يسميها قومٌ بواهبِ الصورِ، ويقولونَ إن هذا هو العقلُ الفعالُ. ويحتجونَ لذلكَ بأن يقولوا إن القوى الفاعلةَ إنما هي الكيفياتُ الأربعُ التي هي الحرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليبوسةُ، وأنهُ ليسَ في الهيولى شيءٌ يفعلُ غيرَ هذه، أعني إنما تفعلُ مثلها، وأمَّا الصورُ الجوهريةُ فليسَ تفعلُ بعضها في بعضٍ. فالنارُ مثلاً إذا فعلت ناراً مثلها من جسمٍ ثقيلٍ لم تفعل الصورَ الجوهريةَ التي فيها التي هي مثلاً الخفةُ في ذلكَ الجسمِ الثقيلِ الذي صيرتهُ ناراً خفةً مثلها، إذ قد صرحَ في كتابِ الكونِ والفسادِ وفي غيرِ موضعٍ أنهُ ليسَ في النارِ قوةٌ فاعلةٌ إلا الحرارةُ.

وإذا كانَ هذا هكذا، فحدوثُ صورةِ النارِ مثلاً في الجسمِ المحترقِ عن نارٍ أخرى مثلها يجبُ أن يكونَ ذلكَ على أحدِ وجهينِ: إمَّا أن يكونَ حدوثُ صورةِ النارِ في الجسمِ المحترقِ تابعاً لحدوثِ الحرارةِ الناريةِ فيهِ كما تتبعُ الأعراضُ في الحدوثِ الصورَ، وذلكَ شنعٌ، ويلزمُ على هذا أن تكونَ الصورةُ حادثةً عن لا صورةٍ. ويطردونَ هذا في النفسِ وفي جميعِ الصورِ الجوهريةِ ويقولونَ إنَّا لسنا نرى نفساً تحدثُ عن نفسٍ، وإنما تحدثُ عن لا نفسٍ، فإن كانَ الحدوثُ عن المواطئِ في الاسمِ فيجبُ أن يكونَ ههنا نفسٌ مفارقةٌ هي التي كونت هذهِ الأنفسَ. وهذا شيءٌ قد صرحَ بهِ تامسطيوسُ في كتابهِ في النفسِ في آخرِ المقالاتِ التي تكلمَ فيها في العقلِ، كما صرحَ بهِ ههنا حيثُ يقولُ إن هذهِ النفسَ هي التي يرى أفلاطونُ إنَّها وجدت عن الآلهةِ الثواني، ويرى أرسطوطاليسُ إنَّها وجدت عن الشمسِ والفلكِ المائلِ.

وهذهِ المسألةُ هي في غايةٍ من الصعوبةِ والعواصةِ، ونحنُ نقولُ في ذلكَ بحسبِ قوتنا واستطاعتنا، وبحسبِ المقدماتِ والأصولِ التي تقررت لدينا من مذهبِ

هذا الرجلِ الذي وجدنا مذهبهُ، كما يقولُ الإسكندرُ، أقلَّ المذاهبِ شكوكاً، وأشدَّها مطابقةً للوجودِ، وأكثرها موافقةً لهُ وملاومةً، وأبعدها عن التناقضِ. فنقولُ بأن كلَّ من أثبتَ سبباً فاعلاً وأثبتَ الكونَ نجدهم بالجملةِ انقسموا إلى مذهبينِ في ذلكَ في غايةِ التضادِّ وبينهما متوسطاتٌ.

فأما المذهبانِ اللذانِ في هذا المعنى في غايةِ التضادِّ، فمذهبُ أهلِ الكمونِ، والثاني مذهبُ أهلِ الإبداعِ والاختراعِ. أما مذهبُ أهلِ الكمونِ فهم القائلونَ إن كلَّ شيءٍ في كلِّ شيءٍ، وأن الكونَ إنما هو خروجُ الأشياءِ بعضها من بعضٍ، وأن الفاعلَ إنما احتيجَ إليهِ في الكونِ لإخراجِ بعضها من بعضٍ وتمييزِ بعضها من بعضٍ، وبينَ أن الفاعلَ عندَ هؤلاءِ ليسَ شيئاً أكثرَ من محركٍ. وأما مذهبُ أهلِ الاختراعِ والإبداعِ فهم الذين يقولونَ إن الفاعلَ هو الذي يبدعُ الموجودَ بجملتهِ ويخترعهُ اختراعاً، وأنهُ ليسَ من شرطِ فعلهِ وجودُ مادةٍ فيها يفعلُ بل هو المخترعُ للكلِ، وهذا هو الرأيُ المشهورُ عند المتكلمينَ من أهلِ ملتنا ومن أهلِ ملةِ النصارى، حتى لقد كان يحيى النحويُ النصرانيُ يعتقدُ أنه ليس ههنا إمكانٌ إلا في الفاعلِ فقط، على ما حكى عنه أبو نصرٍ في الموجوداتِ المتغيرةِ. وأما الأوساطُ التي بين هذينِ الرأيينِ، فيشبهُ أن ترجعَ إلى رأيينِ ينقسمُ أحدهما إلى اثنينِ فتكونُ ثلاثةً. والذي يشملُ هذهِ الآراءَ الثلاثةَ أنهم يضعونَ الكونِ تغيراً في الجوهرِ، وأنه ليس يتكونُ عندهم شيءٌ من لا شيءٍ؛ أعني أنه لا بدَّ في الكونِ عندهم من موضوعٍ، وأن المتكونَ إنما يحدثُ عن ما هو من جنسهِ بالصورةِ.

فالرأيُ الواحدُ منها هو رأيُ من يرى أن الفاعلَ هو الذي يخترعُ الصورةَ ويبدعها ويثبتها في الهيولى، وهؤلاءِ منهم من يرى أن الفاعلَ الذي بهذهِ الصفةِ ليس هو في هيولى أصلاً، وهو الذي يسمونهُ واهبَ الصورِ، وابنُ سينا من هؤلاءِ. ومنهم من يرى أن الفاعلَ الذي بهذهِ الصفةِ يوجدُ بحالتينِ؛ إما مفارقاً للهيولى،

وإما غيرَ مفارقٍ، فالغيرُ مفارقٍ عندهم مثلُ النارِ تفعلُ ناراً، والإنسانُ يولدُ إنساناً، والمفارقُ هو المولدُ للحيوانِ والنباتِ الذي لا يوجدُ عن حيوانٍ مثلِهِ ولا عن بذرٍ مثلِهِ، وهذا هو مذهبُ ثامسطيوس، ولعلهُ مذهبُ أبي نصرٍ فيما يظهرُ من قولهِ في الفلسفتينِ، وإن كان شكَّ في إدخالِ هذا الفاعلِ في الحيوانِ المتناسلِ.

وأما المذهبُ الثالثُ فهو الذي أخذناهُ عن أرسطوطاليس، وهو أن الفاعلَ إنما يفعلُ المركبَ من المادةِ والصورةِ، وذلك بأن يحركَ المادةَ ويغيرها حتى يخرجَ ما فيها من القوةِ على الصورةِ إلى الفعلِ. وهذا الرأيُ فيهِ شبهٌ من رأيِ من يرى أن الفاعلَ إنما يفعلُ اجتماعاً وانتظاماً للأشياءِ المتفرقةِ، وهو مذهبُ أبندقليس، وقد كنا أغفلنا هذا المذهبَ في الفاعلِ عند ذكرِ مذاهبِ الناسِ؛ إلا أن الفاعلَ عند أرسطوطاليس ليس هو جامعٌ بين شيئينِ بالحقيقةِ، وإنما هو مخرجُ ما بالقوةِ إلى الفعلِ، فكأنهُ جامعٌ بين القوةِ والفعلِ؛ أعني الهيولى والصورةَ من جهةِ إخراجِ القوةِ إلى الفعلِ من غيرِ أن يبطلَ الموضوعَ القابلَ للقوةِ، فيصيرُ حينئذٍ في المركبِ شيئانِ متعددانِ، وهو المادةُ والصورةُ. وهو يشبهُ الاختراعَ أيضاً من جهةِ أنه يصيرُ ما كان بالقوةِ إلى الفعلِ، ويفارقُ الاختراعَ بأنه ليس يأتي بالصورةِ من لا صورةٍ، وكذلك فيهِ شبهٌ من الكمونِ. وكلُّ من قالَ بالاختراعِ أو الكمونِ أو الجمعِ والتفريقِ فإنما أمّوا هذا المعنى فوقفوا دونهُ.

فمعنى قولِ أرسطوطاليس أن المواطئَ يكونُ من المواطئِ أو قريبٍ من المواطئِ، ليس معناهُ أن المواطئَ يفعلُ بذاتهِ وصورتهِ صورةَ المواطئِ لهُ، وإنما معناهُ أنه يخرجُ صورةَ المواطئِ لهُ من القوةِ إلى الفعلِ، وليس هو فاعلٌ بأن يوردَ على الهيولى شيئاً من خارجٍ أو شيئاً هو خارجاً عنها. والحالُ في الجوهرِ في ذلكَ هو كالحالِ في سائرِ الأعراضِ؛ فإنه ليس يوردُ الحارَّ على الجسمِ المستحرِّ حرارةً من خارجٍ، وإنما يصيرُ الحارَّ بالقوةِ حاراً بالفعلِ. وكذلك الأمرُ في العظمِ التابعِ

للكونِ، أعني أن العظمَ إذا انتقلَ عند الكونِ من كميةٍ إلى كميةٍ لم ينتقلَ من قبلِ كميةٍ واردةٍ عليه من خارجٍ، وكذلك الحركةُ في المكانِ ليس هي شيءٌ وردَ من خارجٍ عن المحركِ. ولذلك ليس يلزمُ أن يكونَ الفاعلُ ولا بدَّ مواطئٌ هو هو من جميعِ الوجوهِ، فالمولدُ للنفسِ ليس معناهُ أنه يثبتُ نفساً في الهيولى، وإنما معناهُ أنه يخرجُ ما كان نفساً بالقوةِ إلى أن يصيرَ نفساً بالفعلِ، ولذلك نجدُ النارَ تتكونُ عن الحركةِ كما تتكونُ عن نارٍ مثلها.

ومعنى النسبِ والصورِ الموجودةِ في المكونات للحيواناتِ هو أنها تخرجُ النسبَ والصورَ التي في الهيولى من القوةِ إلى الفعلِ. وكلُّ مخرجٍ شيئاً من القوةِ إلى الفعلِ فيلزمُ أن يوجدَ فيهِ بوجهٍ ما ذلكَ المعنى الذي أخرجه، لا أنه هو هو من جميعِ الوجوهِ، فالقوى التي في البذورِ، وهي التي تفعلُ أشياءَ متنفسةً، ليست أشياءَ متنفسةً بالفعلِ، وإنما هي متنفسةٌ بالقوةِ، كما يقالُ في البيتِ الذي في نفسِ البناءِ أنه بيتٌ بالقوةِ لا بالفعلِ. ولذلك يشبهُ أرسطوطاليس هذهِ القوى بالقوى الصناعيةِ، ويقولُ في كتابِ الحيوانِ إن هذهِ القوى هي إلهيةٌ إذ كان فيها قوةٌ على إعطاءِ الحياةِ، وهي شبيهةٌ بالقوى التي تسمى عقولاً لكونها سواقةً إلى الغايةِ. ولما كانت هذهِ البذورُ إنما تفعلُ ذلكَ بالحرارةِ التي فيها، والحرارةُ بما هي حرارةٌ ليس تفعلُ إلا تسخيناً أو تيبساً أو تصليباً، لا شكلاً ولا صورةً متنفسةً، يقولُ أرسطوطاليس في كتابِ الحيوانِ إن هذهِ الحرارةَ ليست ناراً ولا هي من نارٍ، إذ كانت النارُ هي مفسدةٌ للحيوانِ لا مكونةٌ لهُ، وهذهِ الحرارةُ مكونةٌ لهُ، ولذلك هذهِ الحرارةُ هي شبيهةٌ بالحرارةِ الصناعيةِ، أعني التي تقدرها الصناعةُ لفعلٍ من الأفعالِ التي تفعلها، وذلك يتبينُ في كلِّ ما كان من الصنائعِ يفعلُ بحرارةٍ ما. وهذه الحرارةُ ذاتُ صورةٍ بها صارتْ محفوظةَ التقديرِ ضرورةً، وهذه الصورةُ ليستْ نفساً بالفعلِ ولكنْ نفساً بالقوةِ، وهي التي يشبهُها أرسطوطاليسُ بالصناعةِ

وبالعقلِ، ولذلك يسمى هذه الحرارةَ حرارةً نفسيةً وليس يقولُ فيها إنها متنفسةٌ. وهذه الحرارةُ ذاتُ الصورةِ هي في البزورِ متولدةٌ عن ذي البزورِ والشمسِ، ولذلك يقولُ أرسطوطاليسُ إن الإنسانَ يولدهُ إنسانٌ مثلهُ والشمسُ. وهي متولدةٌ في الأرضِ والماءِ من قبلِ حرارةِ الشمسِ الممتزجةِ بحرارةِ سائرِ الكواكبِ، ولذلك كانت الشمسُ وسائرُ الكواكبِ هي مبدأَ الحياةِ لكلِّ حيٍّ بالطبيعةِ. فحرارةُ الشمسِ والكواكبِ المتولدةِ في الماءِ والأرضِ هي المكونةُ للحيواناتِ المتولدةِ من العفونةِ، وبالجملةِ لكلِّ ما يكونُ من غيرِ بزرٍ، لا أن هناك نفساً بالفعلِ حدثتْ عن الفلكِ المائلِ والشمسِ كما يحكي عنه ثامسطيوسُ. وهذا كلهُ قد تبين في كتابِ الحيوانِ، وإنما نسبَ هذا الفعلُ للشمسِ لأنها أظهرُ الكواكبِ فعلاً في ذلك. فالحرارةُ المتولدةُ عن حراراتِ الكواكبِ المولدةِ لنوعٍ نوعٍ من أنواعِ الحيواناتِ، وهي التي هي بالقوةِ ذلك النوعُ من الحيوانِ، التقديرُ الموجودُ في حرارةٍ حرارةٍ منها إنما هو من قبلِ مقاديرِ حركاتِ الكواكبِ وأحوالِ بعضِها عند بعضٍ في القربِ والبعدِ. وهذا التقديرُ هو صادرٌ عن المهنةِ الإلهيةِ العقليةِ التي هي شبيهة بالصورةِ الواحدةِ للصناعةِ الواحدةِ الرئيسيةِ التي تحتها صنائعُ شتى.

فعلى هذا ينبغي أن يفهمَ أن الطبيعةَ إذا كانت تفعلُ فعلاً في غايةِ النظامِ من غيرِ أن تكونَ عاقلةً أنها ملهمةٌ من قوىً فاعلةٍ هي أشرفُ منها وهي المسمى عقلاً. وهذه النسبُ والقوى الحادثةُ في الأسطقساتِ عن حركاتِ الشمسِ وسائرِ الكواكبِ هي التي ظنَّ بها أفلاطونُ أنها الصورُ وإياها أمَّ، وهي التي نظرَ إليها كما ينظرُ إلى الشيءِ من بعيدٍ فقال بالصورِ. والذي يعتمدهُ أرسطوطاليسُ في أن الفاعلَ ليس يخترعُ الصورةَ هو أنه لو اخترعَها لكان شيءٌ من لا شيءٍ، ولذلك ليس للصورةِ عنده كونٌ ولا فسادٌ إلا بالعرضِ، أعني من قبلِ كونِ المركبِ

وفسادِه. وهذا الأصلُ هو الذي إذا لزمهُ الإنسانُ عند توفيةِ النظرِ في هذه الأشياءِ ولم يغفلهُ لم يعرضْ له فيها شيءٌ من هذه الأغاليطِ.

فتوهمُ اختراعِ الصورِ هو الذي صيرَ من صيرَ إلى القولِ بالصورِ وإلى القولِ بواهبِ الصورِ، وإفراطُ هذا التوهمِ هو الذي صيرَ المتكلمينَ من أهلِ الملِ الثلاثِ الموجودةِ اليومَ إلى القولِ بأنه يمكنُ أن يحدثَ شيءٌ من لا شيءٍ، وذلك أنه إن جازَ الاختراعُ على الصورةِ جازَ الاختراعُ على الكلِّ. ولما اعتقدَ المتكلمونَ من أهلِ ملتنا أن الفاعلَ إنما يفعلُ بالاختراعِ والإبداعِ من لا شيءٍ، ولم يعاينوا فيما هاهنا من الأمورِ الفاعلةِ بعضِها في بعضٍ شيئاً بهذه الصفةِ، قالوا إن هاهنا فاعلاً واحداً لجميعِ الموجوداتِ كلها هو المباشرُ لها من غيرِ وسطٍ، وأن فعلَ هذا الفاعلِ الواحدِ يتعلقُ في آنٍ واحدٍ بأفعالٍ متضادةٍ ومتفقةٍ لا نهايةَ لها، فجحدوا أن تكونَ النارُ تحرقُ والماءُ يروي والخبزُ يشبعُ، قالوا لأن هذه الأشياءَ تحتاجُ إلى مبدعٍ ومخترعٍ والجسمُ لا يبدعُ الجسمَ ولا يخترعُ في الجسمِ حالاً من أحوالِه، حتى قالوا إن تحريكَ الإنسانِ الحجرَ بالاعتمادِ عليه والدفعِ له ليس هو الدافعُ لكنَّ ذلك الفاعلَ هو المخترعُ للحركةِ، فإن الاعتمادَ على الحجرِ لا يخترعُ منه حركةً لم تكنْ، وجحدوا لمكانِ هذا وجودَ القوةِ. والخطأُ في هذا كلهِ لائحٌ لمن كان له بعضُ ارتياضٍ في هذا العلمِ أي العلمِ الإلهيِّ.

ومن أعجبِ ما عرضَ لهؤلاءِ القومِ أن قالوا إن الفاعلَ لا يقدرُ على إعدامِ الشيءِ، قالوا لأن فعلَ الفاعلِ إنما يتعلقُ بالإيجادِ والاختراعِ لا بالإعدامِ، فانظرْ كيف امتنعَ عندهم نقلةُ الفاعلِ للموجودِ من الوجودِ إلى العدمِ، ولم يمتنعْ عندهم نقلتهُ من العدمِ إلى الوجودِ. فإن قيلَ بأيِّ جهةٍ يتعلقُ فعلُ الفاعلِ عندكم بالإعدامِ؟ قلنا بالوجهِ الذي يتعلقُ به في الإيجادِ، وهو إخراجُ ما بالقوةِ إلى الفعلِ، فإن الكائنَ بالفعلِ هو فاسدٌ بالقوةِ، وكلُّ قوةٍ فإنما تصيرُ إلى الفعلِ من قبلِ مخرجٍ

لها هو بالفعلِ. فلو لم تكن القوةُ موجودةً لما كان هاهنا فاعلٌ أصلاً، ولو لم يكن الفاعلُ موجوداً لما كان هاهنا شيءٌ هو بالفعلِ أصلاً، ولذلك قيلَ إن جميعَ النسبِ والصورِ هي موجودةٌ بالقوةِ في المادةِ الأولى وهي بالفعلِ في المحركِ الأولِ بنحوٍ من الأنحاءِ شبيهٍ بوجودِ المصنوعِ بالفعلِ في نفسِ الصانعِ. فلنرجعْ إلى ما كنا فيه من الشرحِ.

الفصل الرابع: في عدد الأنحاء التي يمكن أن تُعتبر بها مبادئ الأمور المحسوسة واحدة، وفي أيها يكون هذا الاعتبار في حده الأدنى

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ١٩

والعللُ والمبادئُ هي لأشياءَ مختلفةٍ، وهي كما للإنسانِ أنْ يقولَ على طريقِ الكليةِ واحدةٌ بأعيانِها، فجميعُها على طريقِ التناسبِ، وللإنسانِ أنْ يتشككَ: أترى مبادئَ وأسطقساتِ الجواهرِ، والمضافاتِ، وكلِّ واحدٍ منَ المقولاتِ على هذا المثالِ واحدةٌ بأعيانِها؟ إلا أنَّهُ شنيعٌ إنْ كانتْ مبادئُ واحدةٌ بأعيانِها، وذلكَ أنَّ المضافَ والجوهرَ يكونانِ موجودينِ من أشياءَ واحدةٍ بأعيانِها، مما ليسَ يكونُ هذا موجوداً، وذلكَ أنَّهُ يوجدُ خارجاً منَ الجوهرِ، وتلكَ الأُخَرُ الباقيةُ هي شيءٌ عامٌّ وأسطقسٌ منَ التي هو أسطقسٌ لها، وأيضاً ولا الجوهرُ أسطقسٌ للأشياءِ التي منَ المضافِ، ولا أيضاً شيءٌ من هذهِ للجوهرِ.

ترجمة حديثة: إن العلل والمبادئ، من وجهة نظر معينة، تكون مختلفة باختلاف الأشياء، ولكن من وجهة نظر أخرى، لو تكلم المرء بالعموم وبحسب النسبة، فإنها تكون واحدة للجميع. فقد يتساءل المرء عما إذا كانت مبادئ وعناصر الجواهر هي نفسها مبادئ وعناصر المضافات [الأشياء النسبية]. وكذلك في كل مقولة أخرى. ولكن من العبث أن تكون [المبادئ] واحدة للجميع، لأنه سينتج عن ذلك أن الجوهر والمضاف يتكونان من نفس الأشياء. فماذا سيكون هذا الشيء [المشترك]؟ فليس هناك شيء مشترك خارج الجوهر والمقولات الأخرى. والعنصر أسبق من الأشياء التي هو عنصر لها. ولكن الجوهر ليس عنصراً للمضافات، ولا أي من هذه [المضافات] عنصراً للجوهر.

التّفْسيرُ:

قالَ: إنَّ هذا الشكَ قد كانَ أتى بهِ في أولِ هذهِ الصناعةِ، وهو ههنا يعيدُهُ ليحلَّهُ، وهذا الشكُ هو: هل مبادئُ المقولاتِ العشرةِ وأسطقساتُها أسطقسٌ واحدٌ بعينِهِ أم أسطقساتٌ مختلفةٌ؟ وهو يبتدئُ أولاً، فيضعُ الوجهَ الذي هي بهِ واحدةٌ، فهو يقولُ: إنَّ العللَ والمبادئَ التي للمقولاتِ العشرِ، وإنْ كانتْ عللاً لأشياءَ مختلفةٍ، فللإنسانِ أنْ يضعَ أنَّها واحدةٌ بطريقِ التناسبِ. ولما كانَ هذا إنما يظهرُ إذا تبينَ أنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ واحدةً بإطلاقٍ، ولا مختلفةً بإطلاقٍ، أخذَ يذكرُ ما يلزمُ منَ المحالاتِ عنْ وضعِها بإحدى هاتينِ الصفتينِ، فقالَ: "وللإنسانِ أنْ يتشككَ" إلى قولِهِ "واحدةٌ بأعيانِها"، يريدُ: وإنما كانتْ واحدةً بالتناسبِ لا واحدةً بتواطؤٍ؛ لأنَّ للإنسانِ أنْ يتشككَ ويقولَ: هل أسطقساتُ الجوهرِ هي بعينِها أسطقساتُ المضافِ، وأسطقساتُ سائرِ المقولاتِ، أم هي مختلفةٌ؟ ثم أخذَ يذكرُ ما يلزمُ منَ المحالِ الشنيعِ عنْ وضعِها واحدةً بعينِها، فقالَ:

"إلا أنَّهُ من الشنيعِ إنْ كانتْ مبادئُ واحدةٌ بأعيانِها، وذلكَ أنَّ المضافَ والجوهرَ يكونانِ موجودينِ من أشياءَ واحدةٍ بأعيانِها"، يريدُ: أنَّهُ يلزمُ أنْ يكونَ الجوهرُ والمضافُ داخلينِ تحتَ جنسٍ واحدٍ، وإنما خصَّ المضافَ؛ لأنَّهُ أضعفُ وجوداً من سائرِ المقولاتِ حتى ظنَّ قومٌ أنَّهُ منَ المعقولاتِ الثواني. ثم أخذَ يذكرُ ما يلزمُ منَ المحالِ عنْ وضعِها بهذهِ الصفةِ، فقالَ: "مما ليسَ يكونُ هذا موجوداً، وذلكَ أنَّهُ يوجدُ خارجاً منَ الجوهرِ، وتلكَ الأُخَرُ الباقيةُ هو شيءٌ عامٌّ وأسطقسٌ منَ التي هو أسطقسٌ لها"، يريدُ: وذلكَ أنَّ وضعَها كلِّها لها جنسٌ واحدٌ يلزمُ أنْ توجدَ طبيعةٌ عامةٌ هي غيرُ كلِّ واحدةٍ منَ المقولاتِ العشرةِ، وهي الطبيعةُ المشتركةُ. ولما كانَ لقائلٍ أنْ يقولَ: إنَّهُ وإنْ لم تكنْ هذهِ الطبيعةُ خارجةً عنِ المقولاتِ العشرِ، فقد يمكنُ أنْ تكونَ واحدةً منها، وهي الجوهرُ؛ إذ كانَ قد يظنُّ أنَّ الجوهرَ هو مبدأُ سائرِ المقولاتِ وأسطقسُها؛ إذ كانتْ كلُّها إنما توجدُ في الجوهرِ، والجوهرُ هو المتقدمُ عليها بالحدِّ وبغيرِ ذلكَ من أنحاءِ التقدمِ على ما سلفَ، والأسطقسُ هو المتقدمُ بالحدِّ، قالَ: "ولا الجوهرُ أسطقسٌ للأشياءِ التي منَ المضافِ، ولا أيضاً شيءٌ من هذهِ للجوهرِ"، يريدُ: لكنْ ليسَ يمكنُ أنْ يوضعَ أنَّ الجوهرَ هو أسطقسٌ للمضافِ، ولا أيضاً لشيءٍ من سائرِ المقولاتِ. وسكتَ عنِ المحالِ اللازمِ عنْ هذا الوضعِ لظهورِهِ، وذلكَ أنَّهُ منَ الظاهرِ أنَّ أسطقساتِ الجوهرِ يلزمُ أنْ تكونَ جوهراً، وأسطقساتِ المضافِ مضافاً، ولو كانَ الجوهرُ هو أسطقساتِ المضافِ وسائرِ الباقيةِ منِ المقولاتِ العشرِ، للزمَ أنْ تكونَ كلُّها جوهراً؛ لأنَّ ما أسطقساتُهُ جوهرٌ جوهرٌ، وكذلكَ ليسَ يمكنُ أنْ يضعَ أحدٌ واحدةً من سائرِ المقولاتِ التي ليستْ بجوهرٍ أسطقساً لجميعِها، كأنكَ قلتَ: المضافَ، فإنهُ يلزمَ أنْ تكونَ كلُّها منَ المضافِ حتى الجوهرُ، وأيضاً لما كانَ الشيءُ قد يحلُّ إلى أسطقساتِهِ، لزمَ أنْ يكونَ الجوهرُ يحلُّ في وقتٍ ما إلى

المضافِ، والمضافُ إلى الجوهرِ، وهذا لازمٌ في الجنسِ الذي هو عنصرٌ، لا في الذي هو صورةٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٠

وَأَيْضًا، كيف يُمْكن أنْ تكون أُسْطُقْسات جميعها واحدةً بأعيانها، وذلك أنّهُ ولا واحدٌ من الأُسْطُقْسات يُمْكن أنْ يكون موجودًا، والّذي هو مركّبٌ من الأُسْطُقْسات واحدٌ، بمنزلة ما أنْ آ تكون هي بعض (با).

ترجمة حديثة: وأيضًا، كيف يمكن أن تكون عناصر كل الأشياء واحدة؟ فليس من الممكن أن يكون أي عنصر هو نفسه الشيء المركب من العناصر، كما أن المركب (با) ليس هو (ب) ولا (أ).

التّفْسيرُ:

ظاهر هذا القول أنّه ليس يُمْكن أنْ تكون أُسْطُقْسات المقولات العشر أُسْطُقْسًا واحدًا بعينه، وذلك أنّه يلزم هذا الوضع أنْ يكون الأُسْطُقْس والمّركب من الأُسْطُقْس شيئًا واحدًا بعينه. والإِسْكَنْدر يقول: إنّ هذه الحجّة هي جدليّة، فإنّه ليس يلزم إنْ كان الأُسْطُقْس من طبيعة الشّيء الّذي هو له أُسْطُقْس أنْ يكون هو والشّيء الّذي هو له أُسْطُقْس شيئًا واحدًا بعينه، وذلك أن الأُسْطُقْس هو والشّيء الّذي هو له أُسْطُقْس من طبيعة واحدة، لكنّ الأُسْطُقْس هو في تلك الطّبيعة بسيطٌ، والّذي من الأُسْطُقْس مركّبٌ. فهذا القول ليس يلزم إلّا أنْ يوضع أن الأُسْطُقْس هو واحدٌ منها، وأنّه أُسْطُقْس لجميعها، فحينئذٍ يلزم أنْ

يكون الأُسْطُقْس وما منه الأُسْطُقْس شيئًا واحدًا بعينه. وهذا ليس يعطيه ظاهر هذا القول. ولذلك يقول الْإِسْكَنْدر: لعلّه أراد بهذا القول أنّه إنْ كان أُسْطُقْس جميع المقولات شيئًا موجودًا غير المقولات وجب أنْ يكون له أيضًا أُسْطُقْس؛ لأنّ كلّ موجودٍ له أُسْطُقْس؛ فإمّا أنْ يكون لذلك الأُسْطُقْس أُسْطُقْس، وإمّا أنْ يكون الأُسْطُقْس والّذي من الأُسْطُقْس شيئًا واحدًا بعينه.

وهذا الّذي ذكره الْإِسْكَنْدر أيضًا حجّةٌ جدليّةٌ، وذلك أنّه ليس يلزم كلّ موجودٍ أنْ يكون من أُسْطُقْس، إذ كان كلّ موجودٍ إمّا أُسْطُقْسًا وإمّا من أُسْطُقْسٍ، إلّا أنْ يوضع أنّ كلّ موجودٍ بالفعل يجب أنْ يكون من أُسْطُقْسات. فإنْ كانت جميع الأُسْطُقْسات بالفعل لزم أنْ يكون لكلّ أُسْطُقْسٍ أُسْطُقْس؛ فإمّا أنْ يمرّ ذلك إلى غير نهايةٍ، وإمّا أنْ يوضع الأُسْطُقْس والّذي منه الأُسْطُقْس شيئًا واحدًا بعينه. وهذا يحلّ بأنْ يوضع أن الأشياء الّتي بالفعل منها ما أُسْطُقْساتها بالفعل، ومنها ما هي بالقوّة، وهذه هي حال الأجسام البسيطة الّتي هي أُسْطُقْسات المركّبة.

وأمّا ثامِسْطِيوس، فإنّا نجده يفسّر هذا الفصل على معنًى آخر، وذلك أنّه يقول: إنْ كان للمقولات العشر أُسْطُقْسٌ واحدٌ وعُنصر هو غيرها، فلا يخلو أنْ يكون خارجًا منها - أي: محمولًا عليها - أو داخلًا فيها - أي: كلّ واحدٍ من المقولات محمولٌ عليه. فإنْ كان خارجًا منها لزم أنْ يكون ههنا شيءٌ يتقدّم على الجوهر وعلى سائر المقولات، وإنْ كان داخلًا فيها لزم أنْ يكون المركّب يحمل على البسيط، أي: يصدق حمل المركّب على الّذي ركّب منه؛ فيكون الشّيء يحمل على عُنصره، فيكون هو وإيّاه واحدًا بهذا المعنَى حتّى يصدق المقطع على الحرف المصوّت وغير المصوّت، اللّذين هما أُسْطُقْسا المقطع، وكلّ واحدٍ منهما بعض المقطع، وهو الّذي أراد بقوله: "بمنزلة ما أنْ آ تكون بعض با"، أي: بمنزلة قولنا:

(أ)الّذي هو غير المصوّت، وكذلك الحال في الألفاظ مع المقاطع. وقد نجد الْإِسْكَنْدر يفسّر هذا القول فيما بعد بهذا التّفْسيرُ. ونجد أيضًا في بعض النّسخ بدل قوله: "وَأَيْضًا كَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ أُسْطُقْسَاتُ جَمِيعِهَا وَاحِدَةً بِأَعْيَانِهَا" قوله: "وَأَيْضًا كَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يُقَال: هي هي بأعيانها تكون أُسْطُقْسات لجميعها" يريد: أنّه إذا كان اسم الموجود يدلّ منها على عُنصرٍ مشتركٍ لها، فهو بعينه يدلّ على واحدٍ واحدٍ منها؛ فهي عَناصِر أنْفسها.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢١

ولاَ أيضاً منَ الأسطقساتِ المعقولةِ بمنزلةِ الواحدِ والموجودِ، وذلكَ أنَّ هذينِ يوجدانِ لكلِّ واحدٍ منَ المركباتِ، وليسَ شيءٌ منها لاَ جوهراً ولاَ مضافاً أيضاً لكنْ مضطرٌّ.

ترجمة حديثة: وبالتأكيد، ليس أي من المعقولات مثل [الواحد] أو [الموجود] عنصراً. فهذه المعقولات موجودة في كل واحد من المركبات. وعليه، لن يكون أي منهما جوهراً ولا مضافاً، مع أن ذلك ضروري ليكون عنصراً.

التّفْسيرُ:

لَمَّا بيَّنَ أنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ يكونَ للمقولاتِ العشرِ عنصرٌ واحدٌ على أنَّهُ شيءٌ محسوسٌ، يريدُ أنْ يبيّنَ أنَّهُ ليسَ يوجدُ لها عنصرٌ واحدٌ على أنَّهُ منَ المعقولاتِ الكليةِ لاَ منَ المحسوساتِ، بلِ الواحدُ والموجودُ؛ أيْ أنَّهُ ليسَ لقائلٍ أنْ يقولَ إنَّ الواحدَ والموجودَ هوَ جنسُ هذهِ وعنصرُها، وأنَّهُ شيءٌ خارجٌ عنها، وهذا هوَ

الذي دلَّ عليه بقولِه: "ولاَ أيضاً منَ الأسطقساتِ المعقولةِ بمنزلةِ الواحدِ والموجودِ". وأمَّا قولُه: "وذلكَ أنَّ هذينِ موجودانِ لكلِّ واحدٍ منَ المركباتِ"، فإنَّ الإسكندرَ يفسِّرُه على معنيينِ: أحدهُما، وذلكَ أنَّ الموجودَ والواحدَ يدلانِ على المركباتِ كما يدلانِ على البسائطِ، فإنْ كانَ الأسطقسُ هوَ الواحدَ والموجودَ، فليسَ يكونُ البسيطُ أولى بأنْ يقالَ إنَّهُ أسطقسُ المركبِ منْ أنْ يقالَ إنَّ المركبَ أسطقسُ البسيطِ، وذلكَ أنَّ كلَّ واحدٍ منهما هوَ واحدٌ وموجودٌ. والتأويلُ الثاني أنَّهُ يلزمُ أنْ يكونَ المركبُ والبسيطُ شيئاً واحداً إذْ كانَ يقالُ عليها اسمُ الواحدِ بمعنىً واحدٍ.

وأمَّا قولُه: "وليسَ شيءٌ منها لاَ جوهراً ولاَ مضافاً لكنْ مضطرٌّ"، فإنَّ الإسكندرَ يقولُ إنَّهُ ينبغي أنْ يضافَ هذا القولُ إلى ما قبلهُ، وهوَ قولُه: "وأيضاً كيفَ يمكنُ أنْ يقالَ هيَ هيَ بأعيانِها تكونُ أسطقساتٍ لجميعِها؟"، وذلكَ أنَّهُ ولاَ واحدٌ منَ الأسطقساتِ يمكنُ أنْ يكونَ هوَ والمركبَ شيئاً واحداً بعينهِ بمنزلةِ الباءِ وهيَ وباءٌ شيءٌ واحدٌ بعينهِ. قالَ: وذلكَ أنَّ قولَه: "وذلكَ أنَّهُ ولاَ شيءٌ يكونُ منها لاَ الجوهرُ ولاَ المضافُ" هوَ تابعٌ لهذا القولِ، وذلكَ أنَّ كلامَهُ هوَ في الأسطقساتِ. ويقولُ إنَّ معنى قولِه: "وليسَ شيءٌ منها لاَ جوهراً ولاَ مضافاً لكنْ مضطرٌّ"، وإنْ كانَ الواحدُ والموجودُ أسطقساً للجوهرِ والمضافِ، وكانَ الأسطقسُ ليسَ هوَ وما هوَ لهُ أسطقسٌ واحدٌ، فالجوهرُ والمضافُ وسائرُ المقولاتِ ليسَ هيَ واحداً ولاَ موجوداً، وإنْ لمْ يكنْ شيءٌ منها واحداً ولاَ موجوداً، أيْ إنِ ارتفعَ عنهُ أنَّهُ واحدٌ لمْ يكنْ واحدٌ منها شيئاً موجوداً، لاَ الجوهرُ ولاَ المضافُ ولاَ باقي المقولاتِ، لأنَّ غيرَ الموجودِ هوَ معدومٌ، لكنْ مضطرٌّ أنْ يكونَ اسمُ الواحدِ يصدقُ على جميعِها.

قالَ: وقدْ يمكنُ أنْ يكونَ قولهُ: "وذلكَ أنَّهُ ولاَ شيءٌ منها يكونُ لاَ جوهرٌ ولاَ مضافٌ"، إنَّما قالهُ في الواحدِ والموجودِ إنْ قالَ إنسانٌ إنَّ شيئاً منْ هذينِ هوَ أسطقسٌ، وذلكَ أنَّ هذينِ قدْ يحتاجانِ لكيما لاَ يكونا هما والأشياءُ التي تكونُ منهما شيئاً واحداً بعينهِ إلى ألاَّ يكونا في واحدٍ منْ هذهِ الأجناسِ، وكلُّ واحدٍ منْ هذهِ الأجناسِ واحدٌ وموجودٌ، ولهذا السببِ لاَ الواحدُ يكونُ على مثلِ هذا منَ الحالِ، أعني كالواحدِ الذي في هذهِ، ولاَ الموجودُ، إلاَّ أنَّهُ غيرُ ممكنٍ أنْ يكونَ الواحدُ والموجودُ خارجاً عنِ الأجناسِ العشرةِ، لكنْ يجبُ ضرورةً إنْ كانَ شيءٌ موجوداً واحداً أنْ يكونَ في هذهِ، وذلكَ أنَّهُ إنْ كانتِ الأشياءُ التي منَ الأسطقساتِ هيَ الجوهرَ والكميةَ والكيفيةَ أوْ شيءٌ منْ تلكَ الأخرِ الباقيةِ، وكانتِ الأسطقساتُ أشياءَ غيرَها، فإنَّهُ ولاَ شيءٌ منْ هذهِ يكونُ موجوداً، لاَ الجوهرُ ولاَ الكميةُ ولاَ شيءٌ منْ تلكَ الأشياءِ الباقيةِ، لكنْ ذلكَ لازمٌ ضرورةً، وذلكَ أنَّهُ قدْ يجبُ ضرورةً أنْ تكونَ الأسطقساتُ منَ الأمورِ الموجودةِ، فإنْ كانَ شيءٌ منها موجوداً وواحداً فقدْ يجبُ ضرورةً أنْ يكونَ هذا داخلاً تحتَ واحدٍ منَ المقولاتِ.

فهذا هوَ ما قالهُ الإسكندرُ في هذا الفصلِ. وتلخيصُ ما يقولهُ في هذا الفصلِ والذي قبلهُ أنَّهُ إنْ كانتِ المقولاتُ العشرُ تشتركُ في شيءٍ واحدٍ هوَ عنصرُها وأسطقسُها كأنَّكَ قلتَ الواحدُ والموجودُ، وكانَ الواحدُ والموجودُ ليسَ يدلانِ إلاَّ على المقولاتِ العشرِ، فقدْ يجبُ ألاَّ تكونَ أسطقساتُ هذهِ المقولاتِ إلاَّ المقولاتِ العشرَ، وذلكَ شنيعٌ محالٌ لأنَّهُ يلزمُ أنْ يكونَ الأسطقسُ والمركبُ منهُ شيئاً واحداً. وأيضاً فإنَّ الواحدَ والموجودَ هما منَ الأمورِ الكليةِ التي ليسَ لها وجودٌ خارجَ النفسِ. وبالجملةِ، كأنَّ الواحدَ والموجودَ لاَ يدلانِ على كلِّ واحدٍ منَ المركباتِ، أعني المقولاتِ العشرَ، فكلُّ واحدٍ منَ المقولاتِ غيرُ موجودٍ لأنَّ

ما لاَ يدلُّ عليه الموجودُ يدلُّ عليه غيرُ الموجودِ، فلاَ يوجدُ ههنا لاَ جوهرٌ ولاَ كميةٌ ولاَ كيفيةٌ، لكنْ مضطرٌّ أنْ توجدَ، فليسَ الواحدُ والموجودُ طبيعةً واحدةً مشتركةً لهذهِ هيَ غيرُ كلِّ واحدٍ منَ المقولاتِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٢

فليستْ إذنْ أسطقساتُ جميعِها أشياءَ واحدةً بأعيانِها وتكونُ كما نقولُ هيَ واحدةٌ على نحوٍ ما وعلى نحوٍ ما ليسَ هيَ بمنزلةِ أسطقساتِ الأجسامِ المحسوسةِ لعلَّه إمَّا كالصورةِ فالحارُّ وإمَّا على نحوٍ آخرَ فالباردُ العدمُ وإمَّا المادةُ فما هوَ بالقوةِ هذانِ أولٌ بذاتِه، وأمَّا الجوهرُ فهذهِ الأشياءُ والتي منْ هذهِ وهيَ التي هذهِ المبادئُ لها وإنْ كانَ شيءٌ يكونُ واحداً منَ الحارِّ والباردِ بمنزلةِ اللحمِ والعظمِ وذلكَ أنَّ ما تكونُ قدْ يجبُ ضرورةً أنْ يكونَ شيئاً آخرَ غيرَ تلكَ، فأمَّا لهذهِ فهذهِ هيَ أسطقساتٌ ومبادئُ وأمَّا لآخرَ فآخرُ، وأمَّا أنْ يقالَ هكذا فيها كلِّها فليسَ لها لكنْ تساوي المقايسةِ بمنزلةِ أنْ قالَ إنسانٌ إنَّ المبادئَ ثلاثةٌ أيْ الصورةُ والعدمُ والهيولى إلاَّ أنَّ كلَّ واحدٍ منْ هذهِ هوَ مختلفٌ في كلِّ واحدٍ منَ الأجناسِ في اللونِ أبيضُ أسودُ سطحٌ بسيطٌ ضوءٌ ظلمةٌ هواءٌ ومنْ هذهِ نهارٌ وليلٌ.

ترجمة حديثة: إذن، ليست عناصر كل الأشياء واحدة. أو (كما قلنا) هي [واحدة] من وجهٍ ما، وليست [واحدة] من وجهٍ آخر. فمثلاً في الأجسام المحسوسة، يكون الحار بمثابة الصورة، ومن وجه آخر يكون البارد بمثابة العدم. أما المادة، فهي ما كانت هذين أولاً بالقوة. وأما الجواهر، فهي تارةً هذه [المبادئ]، وتارةً الأشياء التي تتكون منها والتي هذه هي مبادؤها؛ أو إذا تكون

شيء واحد من البارد والحار، كاللحم أو العظم، فمن الضروري قطعاً أن يكون ذلك الشيء المصنوع شيئاً آخر غيرهما. فلهذه الأشياء إذن تكون العناصر والمبادئ واحدة، ولكنها لأشياء أخرى تكون مختلفة. ولا يصح القول بأنها [عناصر ومبادئ] كل الأشياء على هذا النحو، بل على سبيل التشابه (بالقياس)، كما لو قال قائل إن المبادئ ثلاثة: الصورة، والعدم، والمادة. ولكن كل واحد من هذه يكون شيئاً مختلفاً في كل جنسٍ من الأجناس. فمثلاً في الألوان [المبادئ] هي: الأبيض، والأسود، والسطح. وفي النور [المبادئ] هي: النور، والظلمة، والهواء؛ ومن هذه يتكون النهار والليل.

التّفْسيرُ:

ولمَّا أتى بالمحالاتِ اللازمةِ عنْ وضعِ مبادئِ المقولاتِ العشرِ طبيعةً واحدةً بعينِها أيْ مقولةً بتواطؤٍ قالَ: فليستْ إذنْ أسطقساتُ جميعِها واحدةً بعينِها يريدُ:- فقدْ تبيَّنَ أنَّه ليسَ أسطقساتُ المقولاتِ العشرِ شيئاً واحداً بعينِه حتَّى يكونَ اسمُ الموجودِ مقولاً بتواطؤٍ، ولمَّا تبيَّنَ لهُ أنَّه ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ أسطقساتُها واحداً بإطلاقٍ وكانَ أيضاً منَ المعروفِ بنفسِه أنَّه ليسَ تكونُ مبادئُها مختلفةً بإطلاقٍ لكنْ مقولاتُ الأعراضِ متقوّمةً بمقولةِ الجوهرِ وبعضُها أيضاً متقدّمٌ على بعضٍ أتى بالوجهِ الثالثِ الذي هوَ الصحيحُ وهوَ الذي وضعَهُ أوّلاً وهوَ كونُ مبادئِها واحدةً بطريقِ التناسبِ فقالَ: "وتكونُ كما نقولُ هيَ واحدةٌ على نحوٍ ما وعلى نحوٍ ما ليسَ" يريدُ:- وإذا تبيَّنَ أنَّها ليستْ واحدةً بإطلاقٍ ولا مختلفةً بإطلاقٍ فتكونُ واحدةً بجهةٍ ما وغيرَ واحدةٍ بجهةٍ أخرى وهذا هوَ الواحدُ بطريقِ التناسبِ.

ثمَّ أتى بمثالٍ يتبيَّنُ فيهِ ما هيَ أسطقساتُ الجواهرِ التي تقالُ بتناسبٍ في جميعِ المقولاتِ فقالَ: "بمنزلةِ أسطقساتِ الأجسامِ المحسوسةِ لعلَّه إمَّا كالصورةِ فالحارُّ

وإمَّا على نحوٍ آخرَ فالباردُ العدمُ وإمَّا المادةُ فما هوَ بالقوةِ هذانِ أولٌ وبذاتِه" يريدُ:- مثالُ ذلكَ أنَّ المبادئَ في الجوهرِ قدْ تبيَّنَ أنَّها ثلاثةٌ الضدَّانِ والموضوعُ، والضدَّانِ أحدهُما كالصورةِ والملكةِ والآخرُ كالعدمِ، أمَّا الذي كالصورةِ فكالحرارةِ التي هيَ صورةُ بعضِ الأسطقساتِ أعني النارَ والهواءَ إذْ كانتْ هذهِ الكيفياتُ هيَ المحدثةَ لها، وأمَّا التي كالعدمِ فكالبرودةِ التي هيَ صورةٌ أيضاً بعضِ الأسطقساتِ أعني الأرضَ والماءَ، وأمَّا الموضوعُ فالذي هوَ بالقوةِ هذانِ الضدَّانِ أوَّلاً وبذاتِه. والإسكندرُ يقولُ إنَّه قدْ جعلَ العدمَ ههنا بوجهٍ ما داخلاً في الجوهرِ إذْ كانَ الباردُ هوَ الذي عدمُ الحرارةِ، والبرودةُ في الأجسامِ الباردةِ هيَ المحدثةُ لجوهرِها فهيَ فيها جواهرُ بخلافِ الأمورِ التي هيَ فيها أعراضٌ، أعني أنَّ البرودةَ والحرارةَ ليستْ جواهرَ في الأشياءِ التي لا تحدثُ أنواعَها الحرارةُ والبرودةُ وإنَّما تحدثُ أنواعَها قوىً أخرُ بمنزلةِ النفسِ في المتنفِّسةِ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الجوهرُ فهذهِ الأشياءُ والتي منْ هذهِ وهيَ التي هذهِ المبادئُ لها" يريدُ:- وإذا كانتْ هذهِ مبادئَ الجوهرِ وكانتْ مبادئُ الجوهرِ جوهراً فالجوهرُ ينطلقُ على هذهِ الأشياءِ الثلاثةِ أعني على الضدَّينِ والهيولى وعلى المركَّبِ منها وهوَ الشيءُ الذي هذهِ لهُ مبادئُ ومبادئُه هيَ هذهِ الثلاثةُ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ شيءٌ يكونُ واحداً منَ الحارِّ والباردِ بمنزلةِ اللحمِ والعظمِ وذلكَ أنَّ ما تكونُ قدْ يجبُ ضرورةً أنْ يكونَ شيئاً آخرَ غيرَ تلكَ"، يريدُ:- وإنْ كانتْ جواهرُ أخرُ تتولدُ منْ هذهِ الأجسامِ البسيطةِ فواجبٌ أنْ تكونَ صورُها غيرَ صورِ هذهِ لأنَّ المتكوِّنَ يجبُ أنْ يكونَ غيرَ الشيءِ الذي منهُ تكوَّنَ لكونِ صورتِه غيرَ صورةِ الذي منهُ تكوَّنَ، وكأنَّه أرادَ أنْ يعرِّفَ أنَّ المبادئَ القريبةَ ليستْ في جميعِ الجواهرِ طبيعةً واحدةً بلْ صورُ البسائطِ غيرُ صورِ المركَّباتِ وهيولاها القريبةُ غيرُ هيولاها لكنَّها واحدةٌ بالتناسبِ، وذلكَ أنَّها في البسائطِ

الهيولى الأولى والصورُ المتضادَّةُ الجوهريةُ وفي المركَّبِ منَ البسائطِ القوةُ التي في البسائطِ على قبولِ الصورِ المركَّبةِ منَ الصورِ القريبةِ والتماميةِ، وهذهِ الصورُ فبهذا الوجهِ يصحُّ أنْ يقالَ إنَّ مبادئَ الجواهرِ المحسوسةِ هيَ واحدةٌ.

ولمَّا كانَ أيضاً قدْ يوجدُ في سائرِ المقولاتِ ما يشبهُ هذهِ المبادئَ التي في الجوهرِ وليستْ هيَ هيَ بأعيانِها قالَ: "فأمَّا لهذهِ فهذهِ هيَ أسطقساتٌ ومبادئُ وأمَّا لآخرَ فآخرُ"، يريدُ:- فأمَّا للجواهرِ فهذهِ الجواهرُ التي عددْناها هيَ لها أسطقساتٌ ومبادئُ وأمَّا ما عدا الجواهرَ منَ الأمورِ الأخرِ فأسطقساتُها أمورٌ أخرُ شبيهةٌ بها.

ثم قالَ: "وأمَّا أَنْ يُقالَ هكذا فيها كلِّها فليسَ لها، لكنْ تَساوى المقايسةُ"، يُريدُ:- وأمَّا أَنْ يُقالَ فيها كلِّها هكذا، أعْني أنَّ هذه الثَّلاثةَ الَّتي في الجوهرِ هي مبادئُ سائرِ المقولاتِ بأعيانِها، أي القريبةُ، فليسَ ذلكَ بموجودٍ لها، لكنْ إنَّما توجَدُ لها هذه المبادئُ على جهةِ المقايسةِ والنِّسبةِ، أي يوجَدُ في كلِّ واحدٍ من مقولاتِ الأعراضِ من المبادئِ ما نسبتُها إليها نسبةُ مبادئِ الجوهرِ إلى الجوهرِ، لا أنَّ طبائعَها هي واحدةٌ.

ثمَّ أخذَ يُمثِّلُ كيفَ هذه المقايسةُ كلِّيَّةٌ لجميعِها، فقالَ: "بمنزلةِ أنْ قالَ إنسانٌ إنَّ المبادئَ ثلاثةٌ، أي الصُّورةُ والعدمُ والهَيولى، إلَّا أنَّ كلَّ واحدٍ من هذه مُختلفٌ في كلِّ واحدٍ من الأجناسِ"، يُريدُ:- ومعْنى قولِنا إنَّ مبادئَها واحدةٌ بالتَّناسُبِ هو مثلُ أنْ نقولَ إنَّ الصُّورةَ والهَيولى والعدمَ هي مبادئُ المقولاتِ العشرِ، لكنَّ الصُّورةَ والعدمَ والهَيولى الَّتي للجوهرِ غيرُ الصُّورةِ والعدمِ والهَيولى الَّتي لمقولةٍ مقولةٍ، والَّتي لواحدةٍ منها غيرُ الَّتي للأخرى.

ثمَّ أتى بمثالِ هذه المبادئِ في الكيفيَّةِ، فقالَ "في اللَّونِ: أبيضُ، أسودُ، سطحٌ بسيطٌ، ضوءٌ، ظلمةٌ، هواءٌ، ومن هذه نهارٌ وليلٌ"؛ يُريدُ:- مثالُ ذلكَ أنَّ مبادئَ الألوانِ على طريقِ الصُّورةِ والعدمِ هي الأبيضُ والأسودُ، وعلى طريقِ الهَيولى القابلةِ السَّطحُ البسيطُ الَّذي هو بالقوَّةِ جميعُ الألوانِ، ومبادئُ اللَّيلِ والنَّهارِ على طريقِ الصُّورةِ والعدمِ الضَّوءُ والظَّلامُ، وعلى طريقِ الهَيولى القابلةِ الهواءُ الَّذي هو بالقوَّةِ مُضيءٌ ومُظلِمٌ. وينبغي أنْ يُفهَمَ أنَّ هذا إنَّما هو في المبادئِ القريبةِ، وأمَّا في البعيدةِ فيُمكِنُ أنْ يُقالَ إنَّ مبادئَ الجوهرِ هي مبادئُ لجميعِها.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٣

ولمَّا كانَ ليسَ الأسبابُ هي الموجودةَ فقطْ في الَّتي تكونُ، لكنْ والَّتي من خارجٍ بمنزلةِ المُحرِّكِ، فظاهرٌ أنَّ المبدأَ والأسْطُقْسَ هما غيرانِ، وهما كلاهما مُختلفانِ. فأمَّا ما يُحرِّكُ أو يُوقِفُ فمِنْ حيثُ هو كمبدأٍ ما، فإذًا أمَّا الأسْطُقْساتُ بمساواةِ المقايسةِ فثلاثةٌ، وأمَّا العللُ والمبادئُ فأربعةٌ، وآخَرُ لآخَرَ هو علَّةٌ أولى أيضًا على أنَّهُ مُحرِّكٌ آخَرُ لآخَرَ، صحَّةٌ، مرضٌ، بدنٌ، الَّذي يُحرِّكُ طِبٌّ، صورةٌ، لا ترتيبَ كهذا الَّذي يُحرِّكُ صناعةُ البِناءِ.

ترجمة حديثة: وبما أن العلل ليست فقط تلك التي تكون داخلةً في الشيء (الحالّة فيه)، بل أيضاً تلك التي هي خارجةٌ عنه، كالشيء الذي يحرّك، فمن الواضح أن المبدأ شيء والعنصر شيء آخر، لكنهما كلاهما علتان. وينقسم المبدأ إلى هذه [الأقسام]، أما ما هو كمحرِّك أو مُوقِف فهو مبدأ وجوهر ما. ولهذا فإن العناصر على سبيل التشابه (بالقياس) ثلاثة، أما العلل والمبادئ فأربعة،

وتكون مختلفة باختلاف الموضوعات. والعلة الأولى، كالمحرِّك، تختلف باختلاف الأشياء: [ففي حالة الجسم، المبادئ هي] الصحة، والمرض، والجسم؛ والمحرِّك هو صنعة الطب. و[في حالة البناء، المبادئ هي] الصورة، وعدم الترتيب هذا، والطوب؛ والمحرِّك هو صنعة البناء. وإلى هذه [الأقسام] ينقسم المبدأ.

التّفْسيرُ:

لَمَّا تكلَّمَ في المبادئِ الَّتي هي أجزاءٌ من الشَّيءِ، وهي المادَّةُ والصُّورةُ، وقالَ إنَّ العدمَ بنحوٍ ما هو صورةٌ، يُريدُ أنْ يتكلَّمَ في المبدأِ الَّذي من خارجٍ وهو المُحرِّكُ، فقالَ: "ولَمَّا كانَ ليسَ الأسبابُ هي الموجودةَ فقطْ في الَّتي تكونُ، لكنَّ الَّتي من خارجٍ بمنزلةِ المُحرِّكِ، فظاهرٌ أنَّ المبدأَ والأسْطُقْسَ هما غيرانِ، وهما كلاهما مُختلفانِ"؛ يُريدُ:- ولَمَّا كانتِ الأسبابُ ليسَ جميعُها هي الأسبابَ الَّتي يتركَّبُ منها الشَّيءُ وهي كالأجزاءِ لهُ، بل وهاهنا أيضًا أسبابٌ من خارجٍ أحدُها مُحرِّكٌ، وكانَ اسمُ المبدأِ أحقَّ بالمُحرِّكِ، والأسْطُقْسِ أحقَّ بالأسبابِ الَّتي هي داخلَ الشَّيءِ، فبيَّنَ أنَّ الأسْطُقْسَ والمبدأَ سببانِ مُتغايرانِ وهما كلاهما مُختلفانِ، وإنَّما قالَ هذا لأنَّ اسمَ السَّببِ ينطلقُ على الَّتي من داخلٍ وخارجٍ، وأمَّا المبدأُ فعلى الَّتي من خارجٍ، وأمَّا الأسْطُقْسُ فعلى الَّتي في داخلِ الشَّيءِ. وهذا هو كما قالَ في أوَّلِ السَّماعِ الطَّبيعيِّ: لَمَّا كانتْ حالُ العلمِ واليقينِ في جميعِ الصَّنائعِ الَّتي لها مبادئُ وعللٌ وأسْطُقْساتٌ، أعْني أنَّهُ أرادَ بالمبادئِ العللَ المُحرِّكةَ، وبالأسبابِ ما يعُمُّ الأربعةَ، وبالأسْطُقْساتِ الَّتي في الشَّيءِ.

ولَمَّا كانَ الفاعلُ أخصَّ من المُحرِّكِ، وذلكَ أنَّ الفاعلَ هو المُحرِّكُ المُحدِثُ للأثرِ كما تبيَّنَ في كتابِ الكونِ والفسادِ، وأمَّا المُحرِّكُ المقولُ بخصوصٍ فهو الَّذي لا يُحدِثُ كيفيَّةً أثريَّةً، فكلُّ فاعلٍ مُحرِّكٌ وليسَ كلُّ مُحرِّكٍ فاعلًا، قالَ: وأما

المحرّكُ المقولُ بخصوصٍ فهو الذي لا يحدثُ كيفيةً أثريةً، فكلُّ فاعلٍ محرّكٌ وليسَ كلُّ محرّكٍ فاعلاً. قالَ: "فأمّا ما يحرّكُ أو يوقفُ فمْن حيثُ هو كمبدأٍ ما" يريدُ: فأمّا ما يحرّكُ منَ الأسبابِ فمْن حيثُ هو كمبدأٍ ما. يريدُ إنّ المحرّكَ والأسطقسَ إنْ أطلقَ عليهما اسمُ المبدأِ، فالمبدأُ يدلُّ على المحرّكِ بخصوصٍ. ونجدُ في ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا: "فظاهرٌ أنّ المبدأَ والأسطقسَ هو آخرُ، والعللُ كلاهما" يريدُ: فظاهرٌ أنّ ما يدلُّ عليه اسمُ المبدأِ والأسطقسِ متغايرانِ، وأنّ اسمَ العلّةِ يقالُ على كليهما. ثمّ قالَ بدلَ قولِهِ: "فأمّا ما يحرّكُ أو يوقفُ فمْن حيثُ هو كمبدأٍ ما"، قولهُ: "والمبدأُ ينقسمُ إلى هذينِ كالذي يحرّكُ أو يقفُ إذْ هو كمبدأٍ ما". وبدلَ هذهِ في ترجمةٍ ثالثةٍ: "ويتجزأ المبدأُ في هذهِ، فأمّا الذي يحرّكُ فهو مبدأٌ"، وهو بيّنٌ أنّهُ إنّما قصدَ بهذا القولِ أنْ يعلمَ أنّ اسمَ المبدأِ قدْ يشملهما.

ثمّ قالَ: "فأمّا الأسطقساتُ بمساواةِ المقايسةِ فثلاثةٌ، وأمّا العللُ والمبادئُ فأربعةٌ، وآخرُ لآخرٍ هو علةٌ أولى أيضاً على أنّهُ يحرّكُ آخرُ لآخرٍ، صحةٌ، مرضٌ، بدنٌ، الذي يحرّكُ طبٌّ، صورةٌ لا ترتيبَ كهذا الذي يحرّكُ صناعةُ البناءِ". وفي أخرى: "فأمّا العللُ والأوائلُ فأربعةٌ، إلّا أنّهُ آخرُ لآخرٍ، والعلةُ الأولى كالمحرّكِ آخرُ لآخرٍ كالصحةِ والسقمِ والجسمِ والطبِّ الذي يحرّكُهُ، وإنْ كانَ بلا نظامٍ مثلَ هذا اللبنِ المحرّكِ البنايةِ" يريدُ: فقدْ تبيّنَ أنّ المبادئَ والعللَ أربعةٌ، والشيءُ الذي هو مبدأٌ وآخرُ غيرُ الشيءِ الذي هو لهُ مبدأٌ، والمحرّكُ الذي هو آخرُ غيرُ المتحرّكِ عنهُ.

ثمّ أتى بمثالِ السببِ الذي منْ خارجٍ فقالَ: "صحةٌ، مرضٌ، بدنٌ، الذي يحرّكُ طبٌّ"؛ يريدُ: إنّ مثالَ السببِ الذي هو غيرُ المسبّبِ، الطبُّ الذي يحرّكُ إلى الصحةِ أو إلى المرضِ، فإنّ الطبَّ هو آخرُ غيرُ الصحةِ والمرضِ.

ولمّا كانتْ صورةُ الصحةِ ليستْ في نفسِ الطبيبِ في مادةٍ كما هيَ صورةُ الصحةِ، ولذلكَ ليسَ تفعلُ صورةُ البرءِ الذي في نفسِ الطبيبِ فعلَ البرءِ؛ لأنّهُ لو كانَ ذلكَ كذلكَ لكانَ الطبيبُ بما عندهُ منْ صورةِ البرءِ صحيحاً. قالَ: "وإنْ كانَ بلا نظامٍ مثلَ هذا البرءِ المحرّكِ البنايةِ"؛ يريدُ: أنّهُ إنْ كانَ البرءُ المحرّكُ ليسَ لهُ نظامُ البرءِ الذي في البدنِ، ولا صورةُ البنايةِ لها نظامُ صورةِ البيتِ، أيْ ليسَ لصورةِ البرءِ الذي في النفسِ فعلُ برءٍ مثلُ فعلِ البرءِ الذي في البدنِ، وهو الذي دلَّ عليه في الترجمةِ الأخرى بقولهِ: "صورةٌ لا ترتيبَ كهذا الذي يحرّكُ صناعةُ البناءِ"، أيْ إنّ الصورةَ التي في النفسِ هيَ صورةٌ لا ترتيبَ لها، أيْ لا فعلَ لها مثلَ التي منْ خارجِ النفسِ، مثلَ صورةِ البناءِ (في النفس) التي تحرّكُ إلى صورةِ المبنى، فإنّهُ ليسَ لها فعلُ صورةِ البناءِ (في الخارج).

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٤

فأمّا المحرّكُ الذي في الأشياءِ الطبيعيّةِ فالإنسانُ للإنسانِ، وأمّا فيما هو منَ الرويةِ فالصورةُ أو ضدّها، فتوجدُ الأسبابُ بنحوٍ ما ثلاثةً، وأمّا هكذا فأربعةً، وذلكَ أنّ الطبَّ هو بنحوٍ ما صحةٌ، وصناعةُ البناءِ هيَ صورةُ البيتِ، وإنسانٌ يولدُ إنساناً، وأيضاً ما هو منْ خارجٍ غيرُ هذهِ الذي هو أولٌ لجميعها.

ترجمة حديثة: وبما أن المحرِّك في الأمور الطبيعية هو الإنسان، وفي الأمور التي تصدر عن الذهن (الصناعية) هو الصورة نفسها أو ضدها، فإن العلل من وجهٍ ما ستكون ثلاثاً، ومن وجهٍ آخر أربعاً. فالصحة على نحو ما هي صنعة

الطب، وصورة البيت هي صنعة البناء، والإنسان يلد الإنسان. وإضافة إلى كل هذا، هناك أيضاً المحرِّك الأول للجميع.

التّفْسيرُ

إنهُ لما بينَ أنَّ الأسبابَ أربعةٌ يريدُ:- أنَّ يخبرَ أنها ترجعُ بوجهٍ ما إلى ثلاثة، فهو يقولُ إنهُ إذا كانَ كلُّ شيءٍ فإنما يتولدُ عنِ المواطئِ لهُ في الاسمِ، مثلَ أنَّ الإنسانَ يولدُ إنسانًا في الأمورِ الطبيعيةِ، ومثلَ أنَّ الصورةَ الصناعيةَ تولدُ صورةً مثلها أوْ ضدها في الأمورِ الصناعيةِ. فهو بيّنَ أنهُ سترجعُ العللُ الأربعةُ بنوعٍ ما إلى ثلاثةٍ، إذْ كانَ الفاعلُ والمفعولُ هوَ واحدٌ بالصورةِ، وهيَ أيضًا بنوعٍ آخرَ أربعةٌ، وإنما عادتْ إلى ثلاثةٍ لأنَّ الطبَّ هوَ بنوعٍ ما برءٌ، وصورةُ البيتِ بنوعٍ ما بيتٌ، وبزرُ الإنسانِ بنوعٍ ما إنسانٌ.

ولما كانَ المحركُ الأقصى للجميعِ، أعني الأولَ، الحالُ فيهِ بوجهٍ ما كالحالِ في المحركِ القريبِ، وكانَ المحركُ الأولُ يحركُ إلى جميعِ الصورِ، فبيّنَ أنَّ المحركَ الأولَ صورتهُ بنوعٍ ما جميعُ الصورِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وأيضًا ما هوَ خارجٌ عنْ هذهِ الذي هوَ الأولُ لجميعها".

وأما الإسكندرُ فإنهُ يقولُ إنهُ إنما زادَ هذا القولَ ليعرفَ أنَّ ههنا مبدأً آخرَ خارجٌ عنِ المتحركاتِ، مشتركٌ لجميعِ المحركاتِ، فإنَّ هذا المبدأَ من جهةِ أنهُ مشتركٌ فليسَ يلزمُ فيهِ منْ حيثُ أنهُ مشتركٌ وبعيدٌ أنْ يكونَ مواطئًا، ولأنَّ المحركَ الأولَ كما تبينَ إنما يحركُ على جهةِ الاستكمالِ، وما هوَ هكذا فليسَ يلزمُ أنْ يكونَ مواطئًا.

والحقُّ أنَّ المبدأَ الأولَ يجبُ ألا يكونَ فيهِ مواطأةٌ بالمعنى الذي في المبدأِ الخاصِ، وأنْ يكونَ فيهِ مواطأةٌ بجهةٍ أخرى عامةٍ.

وثامسطيوس قالَ إنهُ إنما ذكرَ المحركَ الأولَ لينبهَ بذلكَ على أنهُ غيرُ هذهِ المحركاتِ القريبةِ، وأنهُ المطلوبُ في هذا القولِ. وهذا لعمري ظاهرٌ منْ كلامهِ.

والإسكندرُ يقولُ إنَّ قولَ القائلِ المواطئُ يكونُ عنِ المواطئِ إنما يصحُّ في الأسبابِ الفاعلةِ القريبةِ، وفي التي تكونُ بالذاتِ لا عنِ الاتفاقِ، وهيَ الأشياءُ التي تتكونُ عنْ أسبابٍ فاعلةٍ كانتْ لموضعِ شيءٍ آخرَ بالقصدِ الأولِ. وقدْ تقدمَ منْ قولهِ إنَّ الحيواناتِ التي تتولدُ عنِ العفونةِ هيَ عندهُ منْ هذا الجنسِ، وفي قولهِ نظرٌ يجبُ أنْ يفردَ بالفحصِ عنهُ. قالَ: والذي يتشككُ بهِ على المقدمةِ القائلةِ إنَّ المواطئَ يكونُ بالذاتِ عنْ مواطئَ، بأنَّ السوطَ ليسَ فيهِ شيءٌ مما يحدثهُ في ظهرِ المجلودِ، هوَ شبيهٌ بالقولِ إنَّ المنشارَ ليسَ فيهِ صورةُ القطعِ والتقسيمِ اللذينِ يحدثهما في الخشبِ، وذلكَ أنَّ أمثالَ هذهِ هيَ آلاتٌ لا أسبابٌ فاعلةٌ، وكلامهُ إنما هوَ في الأسبابِ الفاعلةِ، ولذلكَ يقولُ إنَّ التقسيمَ الذي يفعلهُ المنشارُ هوَ في نفسِ الناشرِ، والتلديغَ الذي يفعلهُ السوطُ هوَ في نفسِ الضاربِ بالسوطِ. فهو يقولُ إنَّ هذهِ المقدمةَ تصحُّ بثلاثةِ شروطٍ: بأنْ تكونَ في الفاعلِ لا في الآلةِ، وفي القريبِ لا في البعيدِ، وفي الفاعلِ الذي يفعلُ بالذاتِ لا بالعرضِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٥

ولما كانَ قدْ توجدُ أشياءُ هيَ مفارقةٌ، وأشياءُ هيَ غيرُ مفارقةٍ، فتلكَ هيَ جواهرُ، ومنْ قبلِ هذا توجدُ هذهِ أسبابًا كأنها منْ قبلِ أنْ خلوا منَ الجواهرِ لا

توجدُ تأثيرها وحركاتها، ومنْ بعدِ ذلكَ تكونُ هذهِ النفسُ لعلةٍ والبدنُ أوِ العقلُ أوِ الشهوةُ في الجسمِ.

ترجمة حديثة: وبما أن بعض الأشياء مفارقة وبعضها غير مفارقة، فإن تلك [المفارقة] هي الجواهر. ولهذا السبب، تكون هذه [الجواهر] علل كل الأشياء؛ إذ بدون الجواهر لا توجد الانفعالات والحركات. ثم ستكون هذه [الجواهر] ربما النفس والبدن، أو العقل والشهوة والبدن.

التّفْسيرُ

لَمَّا بيّنَ أنّهُ يمكنُ أنْ يُقالَ إنَّ عللَ المقولاتِ هي واحدةٌ بطريقِ التّناسبِ، يُريدُ: أنْ يُبيّنَ أيضًا أنَّ الجوهرَ بوجهٍ ما هو علةٌ لجميعِها؛ وذلكَ أنَّ الهيولىٰ التي في الجوهرِ هي الهيولىٰ لجميعِ هيولىٰ المقولاتِ وهي سببُها. وكذلكَ الأضدادُ التي في الجوهرِ هي السببُ في سائرِ الأضدادِ الموجودةِ في سائرِ المقولاتِ. وكونُ الجوهرِ سببًا لجميعِ المقولاتِ قد بيّنَهُ في مقالاتِ الجوهرِ، وهو يُذكّرُ بذلكَ تذكارًا ما.

فقولُهُ: "ولَمَّا كانَ قد توجَدُ أشياءُ هي مفارقةٌ وأشياءُ هي غيرُ مفارقةٍ، فتلكَ هي جواهرُ"، فإنّهُ يُعنَي بالمفارقِ ههنا الجواهرَ القائمةَ بذاتِها، أعني الموضوعَ للمقولاتِ التسعِ. ويُعنَي بغيرِ المفارقِ المقولاتِ التسعَ. فهو يقولُ إنّهُ لَمّا كانتِ المقولاتُ منها مفارقةٌ ومنها غيرُ مفارقةٍ، فغيرُ المفارقةِ هي غيرُ جواهرَ، والمفارقةُ هي جواهرُ. وهذا شيءٌ قد بيّنَهُ في مقالاتِ الجوهرِ؛ وذلكَ أنّهُ قد بيّنَ أنَّ الجوهرَ مأخوذٌ في حدِّها، وليستْ هي مأخوذةً في حدِّ الجوهرِ، ولذلكَ وجبَ أنْ يكونَ الجوهرُ علّتَها.

ولمّا ذكرَ أنّها ليستْ جواهرَ، أتىٰ بالعلةِ في ذلكَ فقالَ: "ومِن قبلِ هذا توجَدُ هذهِ أسبابًا كأنّها من قبلِ أنَّ خلوًّا من الجواهرِ لا توجَدُ تأثيراتُها وحركاتُها". يُريدُ: ومِن قبلِ كونِ الأعراضِ غيرَ مفارقةٍ للجوهرِ، توجَدُ الجواهرُ أسبابًا لها. وإنّما كانتْ غيرَ مفارقةٍ من قبلِ أنّهُ لا توجَدُ سائرُ الأعراضِ خلوًّا من الجواهرِ؛ وذلكَ أنّها في الحقيقةِ تأثيراتُ الجواهرِ وحركاتُها. وهو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "مِن قبلِ أنَّ خلوًّا من الجواهرِ لا توجَدُ تأثيراتُها وحركاتُها". يُريدُ: أنّها إنّما تُنسبُ في الوجودِ إلىٰ الجوهرِ، أيْ أنّها أوصافٌ للجوهرِ لا أوصافٌ لذاتِها. وهذا المعنىٰ هو الذي دلَّ عليه في الترجمةِ الثانيةِ بقولِهِ: "ولهذهِ العللِ عللُ الجميعِ هي هذهِ؛ لأنَّ الانفعالاتِ والحركاتِ ليستْ من غيرِ الجواهرِ". يُريدُ: ولهذهِ العللِ التي ذكرنا عللُ الجميعِ هي الجواهرُ، أعني أنَّ كونَ الانفعالاتِ والحركاتِ لا يمكنُ وجودُها من غيرِ الجوهرِ. وينبغي أنْ تعلمَ أنَّ الجواهرَ نوعانِ: جوهرٌ قائمٌ بذاتِهِ ليسَ يمكنُ فيهِ أنْ يخلوَ من الأعراضِ، وهذا هو الجوهرُ الحاملُ للأعراضِ. وجوهرٌ قائمٌ بذاتِهِ وهو خلوٌّ من جميعِ الأعراضِ. والأوّلُ هو المحسوسُ، وهذا هو المعقولُ.

وأمّا قولُهُ: "ومِن بعدِ ذلكَ تكونُ هذهِ النفسُ لعلّهُ والبدنُ أو العقلُ أو الشهوةُ في الجسمِ"، فإنّما قالَهُ لأنَّ الجواهرَ منها طبيعيةٌ ومنها متنفسةٌ، وكانَ يظهرُ من أمرِ المتنفسةِ أنّها مبدأٌ للجواهرِ الطبيعيةِ. فكأنّهُ قالَ: ومِن بعدِ هذا القولِ نقولُ إنَّ الجوهرَ الأولَ لجميعِ الجواهرِ لعلّهُ هو نفسٌ وبدنٌ أو العقلُ من النفسِ والشهوةِ فقط. وإنّما أشارَ بهذا إلىٰ الأجرامِ السماويةِ؛ وذلكَ أنّهُ لمّا كانتْ مبدأً للمتنفسةِ وغيرِ المتنفسةِ، وجبَ أنْ تكونَ متنفسةً ضرورةً، وأنْ تكونَ مبادئُها البدنَ والنفسَ. وإنّما قالَ: "لعلّهُ"؛ لأنّهُ لم يتبينْ بعدُ بيانًا تامًّا.

وأمّا الإسكندرُ فيقولُ إنّهُ لمّا أخبرَ أنَّ الأسبابَ التي هي أسبابُ الجواهرِ هي التي يجبُ أنْ تكونَ أسبابًا للجميعِ، لكونِ الجواهرِ أسبابًا للجميعِ، أضافَ إلىٰ ذلكَ

ذكرَ النفسِ والبدنِ، إمّا لأنَّ هذينِ هما الأسبابُ للحيوانِ، أو لأنّهُ يعتقدُ أنَّ هذينِ خاصّةً هي جواهرُ مفارقةٌ. وذلكَ أنّهُ لهذا السببِ لم يذكرْ لا المادةَ ولا الطبيعةَ أيضًا، إذْ كانتْ هذهِ الجواهرُ غيرَ مفارقةٍ. قالَ: ولهذا السببِ أضافَ إلىٰ قولِهِ: "لعلّهُ" من قبلِ أنَّ قومًا ظنُّوا أنَّ النفسَ هي مفارقةٌ، وإنْ كانتِ النفسُ عندَهُ ليستِ المفارقةَ، لكنَّ الصورةَ الأولىٰ بالقياسِ إلىٰ النفسِ هي المفارقةُ. وقالَ يُريدُ بهذا كلّهِ أمرَ الأجرامِ السماويةِ. قالَ: وعلىٰ هذا التأويلِ يُريدُ (بالعقلِ) المحركَ الأولَ للأجرامِ السماويةِ، و(بالشهوةِ) النفسَ التي في الأجرامِ السماويةِ، أعني المتحركةَ علىٰ استدارةٍ. وهذا كلّهُ قريبٌ بعضُهُ من بعضٍ. والظاهرُ من هذا القولِ بالجملةِ أنّهُ لمّا ذكرَ أنَّ الجواهرَ هي مبدأُ سائرِ الموجوداتِ، ذكرَ أنَّ مبادئَ الجوهرِ هي النفسُ والجسمُ والعقلُ والشهوةُ والجسمُ. وأضربَ عن الصورِ الطبيعيةِ والمادةِ الأولىٰ، إذْ كانَ يظهرُ من أمرِ هذهِ أنّها معلولةٌ عن الجواهرِ المتنفسةِ، لكونِ الجواهرِ المتنفسةِ متقدمةً عليها في الوجودِ، أو لكونِها ليستْ جواهرَ بالفعلِ كالحالِ في النفسِ والبدنِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٦

وأيضاً بنحوٍ آخرَ المبادئُ على طريقِ التناسبِ واحدةٌ بأعيانِها بمنزلةِ القوةِ والفعلِ، إلا أنَّ هذينِ هما لأشياءَ مختلفةٍ مختلفانِ، وعلى جهاتٍ مختلفةٍ. وذلكَ أنَّ في شيءٍ شيءٍ يوجدُ شيءٌ واحدٌ بعينهِ حيناً بالفعلِ، وأما حيناً فبالقوةِ؛ بمنزلةِ الخمرِ، أو اللحمِ، أو إنسانٍ. وتقعُ هذهِ أيضاً في العللِ التي قيلتْ، وذلكَ أنَّ الصورةَ توجدُ بالفعلِ إنْ كانتْ مفارقةً، والذي من كليهما، والعدمُ بمنزلةِ الظلمةِ، أو المريضِ، وبالقوةِ الهيولى، وهذا هو شيءٌ يمكنُ أنْ يكونَ كليهما. وعلى نحوٍ آخرَ

مختلفٍ بالفعلِ والقوةِ التي ليسَ فيها هيولى واحدةٌ، والتي صورتُها ليستْ واحدةً بعينِها لكنْ مختلفةً، بمنزلةِ ما الأسطقساتُ سببٌ للإنسانِ؛ أي النارُ والأرضُ كالهيولى، والصورةُ الخاصةُ أيضاً، وآخرُ من خارجٍ بمنزلةِ الأبِ، وخارجاً من هذهِ الشمسُ والفلكُ المائلُ، إذْ ليسَ هيولى ولا صورةً أيضاً، ولا عدماً، ولا مساوياً في النوعِ أيضاً، بل محركٌ.

وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا الفصلِ: وأيضاً بنوعٍ ما ملائمٌ فالأوائلُ هي هي كالفعلِ والقوةِ، إلا أنَّ هذهِ واحدةٌ بعينِها، وآخرُ لآخرَ وبنوعٍ آخرَ؛ فإنَّ في بعضِ الأشياءِ ربما كانَ الشيءُ الواحدُ بالفعلِ، وربما كانَ بالقوةِ؛ كالخمرِ، أو اللحمِ، أو الإنسانِ. وتقعُ هذهِ أيضاً في العللِ التي قدْ قيلتْ؛ أما بالفعلِ فالصورةُ إنْ كانتْ مفارقةً، والذي من كليهما، وأما العدمُ فبمنزلةِ الظلمةِ، أو المريضِ، وأما بالقوةِ فالعنصرُ، فإنَّ هذا هو الذي يقوى أنْ يكونَ الاثنينِ. وبنوعٍ آخرَ فإنَّ الفعلَ والقوةَ مختلفانِ في التي ليسَ لها عنصرٌ واحدٌ، والتي ليسَ لها صورةٌ واحدةٌ، بل أخرى وأخرى؛ كعلةِ الإنسانِ الأسطقساتُ النارُ والأرضُ كالعنصرِ، والصورةِ الخاصيةِ، وأيضاً شيءٌ آخرُ من خارجٍ كالأبِ، وغيرُ هذهِ هما الشمسُ والفلكُ المنحرفُ، وليستْ لا عنصراً، ولا صورةً، ولا عدماً، ولا مساوياً بالصورةِ، بل محركةً.

وجدتُ هذا الفصلَ الذي نقلتُهُ أولاً في نسخةِ الإسكندرِ، ومختلطاً بكلامِ الإسكندرِ؛ فنقلتُهُ ونظمتُهُ على جهةِ الظنِّ لا على جهةِ القطعِ، ثم أثبتُّهُ بعينِهِ من ترجمةٍ أخرى على جهةِ الاحتياطِ.

ترجمة حديثة: كذلك، وبطريقة أخرى، تكون المبادئ واحدة على سبيل التشابه (بالقياس)، كالفعل والقوة. ولكن هذه أيضاً تكون في أشياء مختلفة شيئاً

مختلفاً وبطريقة أخرى. ففي بعض الحالات، يكون الشيء نفسه تارةً بالفعل وتارةً بالقوة، مثل الخمر أو اللحم أو الإنسان. وتندرج هذه ضمن العلل المذكورة سابقاً. فالفعل هو الصورة، إذا كانت مفارقة، والعدم أيضاً [يندرج تحته]، مثل الظلمة أو المرض. أما القوة فهي المادة، فهذه هي ما يمكن أن يصبح كليهما (أي الصورة وضدها). ولكن يختلف الفعل عن القوة بطريقة أخرى في الأشياء التي ليست لها نفس المادة، والتي ليست لها نفس الصورة بل صورة مختلفة. ومثال ذلك علة الإنسان، فعناصره هي النار والأرض كمادة، وصورته الخاصة، وشيء آخر خارجي كالأب، وإضافة إلى هذه، الشمس ودائرة البروج (الفلك المائل)، وهذه ليست مادة ولا صورة ولا عدماً ولا من نفس النوع، بل هي محركات.

التّفْسيرُ

لما بينَ أنهُ قدْ يمكنُ أنْ يقالَ أنهُ يمكنُ أنْ يوجدَ لجميعِ المقولاتِ عللٌ واحدةٌ بطريقِ التناسبِ، وهي العللُ التي لها من جهةِ الصورةِ والهيولى والعدمِ، يريدُ أنْ يبينَ أنهُ قدْ يوجدُ لها من جهةِ الفعلِ والقوةِ هذا المعنى بعينِهِ؛ حتى يقالَ إنَّ مبادئَ جميعِ الأشياءِ هي الفعلُ والقوةُ، وأنَّ هذينِ هما أيضاً راجعانِ إلى الصورةِ والهيولى.

فقولُهُ: "وأيضاً بنوعٍ آخرَ المبادئُ على طريقِ التناسبِ واحدةٌ بأعيانِها بمنزلةِ الفعلِ والقوةِ" يريدُ: وأيضاً قدْ توجدُ مبادئُ جميعِ المقولاتِ واحدةً بالتناسبِ على جهةٍ غيرِ الجهةِ المتقدمةِ، وهي جهةُ القوةِ والفعلِ. يريدُ أنهُ يمكنُ لنا أنْ نقولَ إنَّ القوةَ والفعلَ هي مبادئُ المقولاتِ العشرِ، كما نقولُ المادةُ والصورةُ والعدمُ.

ثم قالَ: "إلا أنَّ هذينِ هما لأشياءَ مختلفةٍ مختلفانِ، وعلى جهاتٍ مختلفةٍ" يريدُ: إلا أنَّ القوةَ والفعلَ من جهةِ وجودِهما لأشياءَ مختلفةٍ يجبُ أنْ يكونا مختلفينِ،

ومنسوباً إليهما الموجوداتُ بجهاتٍ مختلفةٍ، أي إنَّ الفعلَ والقوةَ اللذينِ هما مبدأُ الجوهرِ غيرُ القوةِ والفعلِ اللذينِ هما مبدأُ الكيفيةِ، وكذلكَ الأمرُ في واحدٍ واحدٍ من سائرِ المقولاتِ. وإنما كانَ هذانِ مبدأينِ لجميعِ المقولاتِ لأنَّ كلَّ واحدٍ من الأشياءِ يوجدُ تارةً قوةً وتارةً فعلاً، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وذلكَ أنَّ في شيءٍ شيءٍ يوجدُ شيءٌ واحدٌ بعينِهِ حيناً بالفعلِ، وأمَّا حيناً فبالقوةِ، بمنزلةِ الخمرِ، أو اللحمِ، أو الإنسانِ"؛ يريدُ: وإنَّما كانَ هذانِ عامَّينِ لجميعِ الموجوداتِ، لأنَّ في كلِّ شيءٍ شيءٍ من الموجوداتِ يوجدُ الشيءُ الواحدُ منها تارةً بالفعلِ وتارةً بالقوةِ، مثلَ الخمرِ، فإنَّها توجدُ حيناً خمراً بالفعلِ، وحيناً خمراً بالقوةِ، وكذلكَ اللحمُ يوجدُ لحماً بالقوةِ حيناً، وحيناً لحماً بالفعلِ، وكذلكَ الحالُ في الإنسانِ.

ثمَّ قالَ: "وتقعُ هذهِ أيضاً في العللِ التي قيلتْ، وذلكَ أنَّ الصورةَ توجدُ بالفعلِ إنْ كانتْ مفارقةً، والذي من كليهما، والعدمُ بمنزلةِ الظلمةِ، أو المريضِ" يريدُ: وذلكَ أنَّ الفعلَ يرجعُ إلى الصورةِ التي هيَ مفارقةٌ، أو إلى المجموعِ من الهيولى والصورةِ، والعدمُ بمنزلةِ الظلمةِ التي هيَ من الهواءِ ومن عدمِ الضوءِ، وبمنزلةِ المرضِ الذي هوَ من البدنِ وعدمِ الصحةِ.

ثمَّ قالَ: "وبالقوةِ الهيولى، وهذا شيءٌ يمكنُ أنْ يكونَ كليهما"؛ يريدُ: والقوةُ ترجعُ إلى الهيولى، وهيَ التي يمكنُ أنْ تصيرَ المجموعَ منها ومن الصورةِ، أعني المركبَ؛ وذلكَ أنَّ القوةَ التي في الهيولى إنَّما هيَ على الشخصِ المركبِ منها ومن الصورةِ.

ثمَّ قالَ: "وعلى نحوٍ آخرَ مختلفٍ بالفعلِ والقوةِ التي ليسَ فيها هيولى واحدةٌ، والتي صورتُها ليستْ واحدةً بعينِها لكنْ مختلفةٌ" يريدُ: وقدْ تختلفُ الأشياءُ الفاعلةُ

بعضُها في بعضٍ بالقوةِ والفعلِ من قبلِ اختلافِها في الهيولى والصورةِ، وبنحوٍ آخرَ غيرِ الذي بهِ تختلفُ الأشياءُ المنفعلةُ.

ثمَّ قالَ: "بمنزلةِ ما الأسطقساتُ سببُ الإنسانِ، إلى قولِهِ: والفلكِ المائلِ"؛ يريدُ: مثالُ ذلكَ أنَّ الإنسانَ هيولاهُ الأسطقساتُ الأربعةُ، والمحركُ القريبُ لهُ الأبُ، والبعيدُ الشمسُ والفلكُ المائلُ، فأمَّا الإنسانُ فهيولاهُ وهيولى الأبِ وصورتُهما واحدةٌ، وأمَّا الشمسُ والفلكُ المائلُ فليستْ هيولاهُما وهيولى الإنسانِ ولا صورتُها واحدةً، وكأنَّهُ أرادَ بهذا أنْ يبينَ أنَّهُ كما أنَّ الأشياءَ المنفعلةَ تختلفُ في القوةِ والفعلِ من قبلِ اختلافِ صورِها وموادِّها، كذلكَ الأشياءُ الفاعلةُ تخالفُ المنفعلةَ أيضاً بالقوةِ والفعلِ من قبلِ اختلافِ هيولاها وصورِها.

ولمَّا كانتْ أسبابُ الأشياءِ الفاعلةِ غيرَ أسبابِ الأشياءِ المنفعلةِ، أعني التي هيَ جزءٌ من الشيءِ، قالَ في الأبِ والشمسِ والفلكِ: "إذْ ليسَ هيولى ولا صورةً ولا عدماً ولا مساوياً في النوعِ أيضاً بلْ محركٌ"، يعني بذلكَ الشمسَ والفلكَ المائلَ، وذلكَ أنَّهما ليسا للإنسانِ صورةً ولا هيولى، وإنَّما قالَ: "ولا مساوياً في النوعِ"؛ لأنَّ المحركَ القريبَ هوَ مساوٍ في النوعِ وهوَ الأبُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٧

وأيضاً ينبغي أنْ ينظرَ أنهُ قدْ توجدُ أشياءُ لنا أنْ نقولَها على طريقِ الكليةِ وأشياءُ لنا ذلكَ فيها، والمبادئُ الأولُ لجميعِها هيَ ما هوَ بالفعلِ، هذا هوَ المتقدمُ وآخرُ بالقوةِ، وتلكَ الكليةُ ليسَ هيَ، وذلكَ أنَّ الذي للشخصِ هوَ المبدأُ الشخصيُّ، وذلكَ أنَّ الإنسانَ للإنسانِ بالكليةِ، إلا أنهُ ليسَ ولا واحدٌ إلا قيلوسٌ لا قيلوسٌ،

ولكَ أنتَ أبوكَ، وهذا الباءُ لهذا الباءِ، وأما بالكليةِ فبِ لبٍّ الذي على الإطلاقِ.. هوَ بنوعٍ مبسوطٍ؛ لأنَّ صورَ الجواهرِ أخرُ عللِ الأشياءِ الأخرِ وأسطقساتٌ كما قيلَ، التي ليسَ في جنسٍ واحدٍ منْ الألوانِ والأضدادِ والجواهرِ والكميةِ ما خلا التي تلاومُ والتي في صورةٍ واحدةٍ وتختلفُ بالصورِ، إلا أنَّ كلَّ واحدٍ منْ المنفردةِ أخرُ والعنصرُ والصورةُ والذي حركَ وإنْ لمْ تكنْ شيئاً واحداً بالقولِ الكليِّ.

ترجمة حديثة: علاوة على ذلك، يجب أن نرى أي قولٍ ممكن وأي قولٍ غير ممكن. فالمبادئ الأولى للكل على هذا النحو هي ما هو أول بالفعل، وآخر ما هو أول بالقوة. أما تلك [المبادئ] التي نقول إنها كلية، فليست [مبادئ بهذا المعنى]، فمبدأ الجزئيات هو جزئي. فالإنسان [الكلي] هو مبدأ الإنسان [الكلي]، ولكن لا وجود لمثل هذا [الإنسان الكلي]. بل بيليوس هو [مبدأ] أخيل، وأبوك هو [مبدأك] أنت. وهذا الحرف [ب] هو مبدأ هذا المقطع [با]، وحرف [ب] بشكل عام هو مبدأ المقطع [با] على الإطلاق. ثم تأتي هذه الصور التي هي [صور] الجواهر. ولكن للأشياء الأخرى علل وعناصر أخرى، كما قيل، أي لتلك التي لا تنتمي إلى نفس الجنس، كالألوان والأصوات والجواهر والكميات، إلا [أن تكون مبادئها واحدة] على سبيل التناسب. وكذلك مبادئ الأشياء التي في نفس النوع تكون مختلفة، ليس من حيث النوع، بل لأن ما يخص الجزئيات يكون مختلفاً: فمادتك وصورتك ومحرّكك تختلف عن مادتي وصورتي ومحرّكي. أما بالقول الكلي (بالتعريف الكلي)، فهي واحدة.

التّفسيرُ:

لما بينَ أنَّ المبادئَ هيَ واحدةٌ بطريقِ التناسبِ لجميعِ المقولاتِ العشرِ يريدُ أنْ يبينَ أنَّ المبادئَ إذا نسبتْ إلى الأشياءِ التي هيَ لها مبادئُ أمكنَ أنْ تنسبَ بنحوينِ: أحدهُما على طريقِ الكليةِ، والآخرُ على طريقِ الجزئيةِ، ويعرفُ أنَّ النسبةَ الحقيقيةَ هيَ نسبةُ بعضِها إلى بعضٍ على طريقِ الجزئيةِ، إذْ كانتْ الكلياتُ أموراً غيرَ موجودةٍ خارجَ النفسِ، وإنما هيَ أمورٌ تجتمعُ في الذهنِ منْ الجزئياتِ.

فقولهُ: "وأيضاً ينبغي أنْ ينظرَ أنهُ قدْ توجدُ أشياءُ لنا أنْ نقولهَا على طريقِ الكليةِ وأشياءُ لنا ذلكَ فيها على طريقِ الجزئيةِ"، يريدُ: وينبغي أنْ يكونَ معروفاً لنا عندَ هذا النظرِ الذي نحنُ بسبيلهِ أنَّ هذهِ الأسبابَ لنا أنْ نقولهَا معَ مسبباتِها على طريقِ الكليةِ، ولنا أنْ نقولهَا على طريقِ الجزئيةِ. مثالُ ذلكَ: أنَّ لنا أنْ نقولَ أنَّ دمَ الطمثِ هوَ هيولى الإنسانِ، وأنَّ الإنسانَ هوَ مولدٌ للإنسانِ، ولنا أنْ نقولَ أنَّ زيداً هوَ مولدُ عمراً الذي هوَ ابنهُ، وأنَّ دمَ الطمثِ الذي لهذهِ المرأةِ هوَ هيولى هذا الشخصِ المشارِ إليهِ.

ولما عرفَ أنَّ المبادئَ تقالُ بهذينِ النحوينِ، عرفَ أنَّ النحوَ الحقيقيَّ منهما هوَ الجزئيُّ، فقالَ: "والمبادئُ الأولُ طبيعتُها ما هوَ بالفعلِ، هذا هوَ المتقدمُ وآخرُ بالقوةِ"، يريدُ: والمبادئُ الحقيقيةُ هيَ التي هيَ جوهرُها أنها شيءٌ موجودٌ بالفعلِ خارجَ النفسِ ومشارٌ إليهِ، والآخرُ الذي هوَ بالقوةِ مشارٌ إليهِ، والأولُ متقدمٌ على هذا، وهذا التقدمُ كما يقولُ الإسكندرُ هوَ التقدمُ الذي في الوجودِ لا التقدمُ الذي في الذهنِ، فإنَّ الكلياتِ هيَ متقدمةٌ في الذهنِ على الجزئياتِ، إذْ كانَ بارتفاعِها ترتفعُ الجزئياتُ، فلذلكَ قدْ يظنُّ أنَّ الكلياتِ هيَ جواهرُ، ولمكانِ هذا اتبعَ قولهُ هذا بأنْ قالَ: "فتلكَ الكليةُ ليسَ هيَ، وذلكَ أنَّ الذي للشخصِ هوَ المبدأُ الجزئيُّ الشخصيُّ"، يريدُ: والمبدأُ الكليُّ ليسَ موجوداً خارجَ النفسِ، وإنما

الموجودُ الشخصيُّ، وذلكَ أنَّ هذا الشخصَ المشارَ إليهِ إنما تولدَ عنْ شخصٍ مشارٍ إليهِ ولمْ يتولدْ الإنسانُ الكليُّ عنْ الإنسانِ الكليِّ.

قالَ: "وذلكَ أنَّ الإنسانَ للإنسانِ بالكليةِ، إلا أنهُ ليسَ ولا واحدٌ إلا قيلوسٌ لقيلوسٌ، ولكَ أنتَ أبوكَ، وهذا الباءُ لهذا الباءِ، وأما بالكليةِ فبِ لبِّ الذي على الإطلاقِ"، يريدُ: وذلكَ أنهُ قدْ يقالُ على طريقِ الكليةِ أنَّ الإنسانَ يولدُ الإنسانَ، إلا أنهُ ليسَ ولا واحدٌ منْ الكلياتِ يولدُ ولا يتولدُ على ما تبينَ قبلُ، بلْ زيدٌ لعمروٍ وأبوكَ لكَ، وهذا الباءُ لهذا الباءِ، وإنْ كانَ قدْ يقالُ أنَّ الباءَ التي بإطلاقٍ هيَ مولدةٌ للباءِ التي بإطلاقٍ، يريدُ: بالباءِ التي هيَ أسطقسُ الباءِ الغيرِ مصوتةِ، وبالباءِ المركبةِ المصوتةِ.

[وباقي هذا الفصلِ وجدتهُ ناقصاً منهُ كلامُ أرسطوطاليسَ في شرحِ الإسكندرِ وأتممتهُ منْ الترجمةِ الثانيةِ]، وهوَ قولهُ: "وأما بالكليةِ فبِ لبِّ الذي على الإطلاقِ وبنوعٍ مبسوطٍ؛ لأنَّ صورَ الجواهرِ أخرُ علِ الأشياءِ الأخرِ وأسطقساتٌ كما قيلَ، التي ليسَ في جنسٍ واحدٍ منْ الألوانِ والأضدادِ والجواهرِ والكميةِ"، يريدُ: أنهُ إذا اعتبرتْ العللُ والمعلولاتُ بطريقِ الكليةِ وجدتْ صورُ الجواهرِ المختلفةِ بالجنسِ عللاً لأشياءَ مختلفةٍ بالجنسِ، وأسطقساتٍ مختلفةٍ بالجنسِ لأشياءَ مختلفةٍ بالجنسِ، مثلَ علِ الأشياءِ التي هيَ في أجناسٍ مختلفةٍ، مثلَ علِ الألوانِ والأضدادِ والجواهرِ، فإنها مختلفةٌ بالجنسِ، وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ العللَ إما أنْ تكونَ متفقةً بالنوعِ مختلفةً بالعددِ مثلَ علةِ زيدٍ وعمروٍ، وإما أنْ تكونَ متفقةً بالجنسِ مختلفةً بالنوعِ مثلَ علةِ الإنسانِ والفرسِ، وإما أنْ تكونَ متفقةً بالجنسِ الواحدِ بالتناسبِ مختلفةً بالجنسِ المقولِ بتواطؤٍ مثلَ مخالفةِ علِ الجواهرِ لعللِ الكميةِ، والكميةِ للكيفيةِ.

وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا وبعدَ هذا: "لأنَّ فعلَ الجواهرِ عللٌ أخرُ لآخرَ، واسطقساتٌ أخرُ كما قد قيلَ للذي ليسَ في جنسٍ واحدٍ بعينهِ للألوانِ للأضدادِ للجواهرِ للكميةِ"؛ وقولهُ: "ما خلا التي تلاومَ والتي في صورةٍ واحدةٍ وتختلفُ بالصورِ"، إنما هوَ استثناءٌ منَ الجواهرِ التي عللها مختلفةٌ بالجنسِ، وهيَ الأشياءُ التي عللها مختلفةٌ بالنوعِ وهيَ في جنسٍ واحدٍ، وذلكَ أنَّ عللَ هذهِ هيَ واحدةٌ بالصورةِ الجنسيةِ مختلفةٌ بالصورةِ النوعيةِ.

وبدلَ هذا في ترجمةٍ أخرى: "سوى التي بمساواةِ المقايسةِ، والأخرى التي في نوعٍ واحدٍ بعينهِ لا بالنوعِ، لكنَّ التوحيدَ هوَ آخرُ"؛ وقولهُ: "التي في صورةٍ واحدةٍ" يعني بهِ الصورةَ الجنسيةَ، وقولهُ: "وتختلفُ بالصورِ" يعني بهِ الصورةَ النوعيةَ أي بالأنواعِ الآخرةِ.

وإنما أرادَ أنَّ عللَ الجواهرِ والجواهرِ التي تختلفُ يختلفُ منها ما يختلفُ بالجنسِ على نحوٍ قريبٍ من اختلافِ عللِ المقولاتِ العشرِ، ولا يقولُ فيها إنها واحدةٌ ما خلا أن يقولَ فيها إنها واحدةٌ بالتناسبِ، وما خلا ما كانَ منها متفقاً في جنسٍ واحدٍ وصورةٍ واحدةٍ؛ لأنَّ هذهِ هيَ متفقةٌ في الصورةِ الجنسيةِ مختلفةٌ بالصورةِ النوعيةِ.

وقولهُ: "إلا أنَّ كلَّ واحدٍ منَ المنفردةِ آخرُ" يريدُ: إلا أنَّ الأشياءَ التي عللها واحدةٌ بالنوعِ هيَ أيضاً مختلفةٌ بالعددِ وهيَ الأمورُ المنفردةُ أي الأشخاصُ، فإنَّ هذهِ كلَّ واحدٍ منها إنما هوَ آخرُ غيرَ صاحبهِ بالعددِ، وهذا يفهمُ منهُ أنَّ ههنا أيضاً أشياءً متفقةً عللها بالنوعِ.

وقولهُ: "والعنصرُ والصورةُ والذي حرَّكَ وإن لم تكنْ شيئاً واحداً بالقولِ الكليِّ" يريدُ: وقولنا إنَّ العنصرَ والصورةَ والمحرِّكَ هيَ مبادئُ جميعِ الأشياءِ غيرُ واحدةٍ فهيَ واحدةٌ بالقولِ الكليِّ.

وبدلَ هذا في ترجمةٍ أخرى: "فإنَّ هيولاكَ والصحةَ والذي حرَّكَ والتي لي وهيَ بقولٍ كليٍّ" أي هيَ مبادئُ جميعِ الأشياءِ الموجودةِ، فإنهُ وإن كانَ قولنا فيها مبادئَ مقولاً على معانٍ مختلفةٍ غيرِ واحدةٍ فإنها واحدةٌ لجميعِ الأشياءِ على طريقِ الكليةِ المقولةِ بتناسبٍ، فكأنَّهُ قالَ فإنها وإن لم تكنْ واحدةً بالطبعِ فهيَ واحدةٌ بالقولِ الكليِّ وهوَ الذي يرسمُ بهِ المبدأَ والعلةَ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٨

فأما أن يطلبَ أيها مبادئُ واسطقساتُ الجوهرِ والمضافِ والكميةِ أترى هيَ واحدةٌ بعينها أو مختلفةٌ، فظاهرٌ أنها التي تقالُ على أنحاءٍ كثيرةٍ لكلِّ واحدٍ، وإذا قسمتْ ليستْ واحدةً بعينها لكنْ مختلفةٌ، ما خلا أنها هكذا لكلها أيضاً، أما هكذا فهيَ واحدةٌ بأعيانها بمساواةِ المقايسةِ، صورةٌ، محرِّكٌ، وهكذا أيضاً عللُ الجواهرِ كأشباهها كلها من قبلِ أنها ترتفعُ إذا ارتفعتْ تلكَ، وأيضاً أولٌ في الكمالِ، وهكذا آخرُ أولاً كلَّ التي هيَ متضادةٌ إنَّ هذهِ لا كالأجناسِ تقالُ ولا على أنحاءٍ كثيرةٍ، وأيضاً هيولاتها.

ترجمة حديثة: أما البحث في ماهية مبادئ أو عناصر الجواهر، والمضاف (العلاقات)، والكيفيات، وهل هي نفسها أم مختلفة، فمن الواضح أنه بما أنها تُقال على أنحاء متعددة، فإن مبادئ كل واحد منها [تُقال على أنحاء متعددة]

أيضاً. ولكن إذا تم تحليلها، فهي ليست نفسها، بل مختلفة، إلا أنها من وجهٍ ما تكون نفسها. فهي نفسها على سبيل التشابه (بالقياس)، لأنها: المادة، والصورة، والعدم، والمحرِّك. وعلى هذا النحو، فإن علل الجواهر هي كأنها علل كل الأشياء، لأنه إذا زالت [الجواهر]، زالت معها [الأعراض]. إضافة إلى ذلك، هناك ما هو أول بالفعل. وبطريقة أخرى، تكون المبادئ الأولى أشياء أخرى، وهي أي متضادات لا تقال كأجناس ولا على أنحاء متعددة، وكذلك المادة.

التّفْسيرُ:

لما كانَ قد طلبَ هل مبادئُ المقولاتِ العشرةِ واحدةٌ بأعيانها أو هيَ مختلفةٌ، وبيَّنَ الجهةَ التي هيَ بها واحدةٌ والتي هيَ بها مختلفةٌ، وبيَّنَ أيضاً أنَّ مبادئُ الجوهرِ بوجهٍ ما هيَ مبادئُ لباقي المقولاتِ، يريدُ أن يجملَ ذلكَ ههنا ويذكّرَ بهِ، فهو يقولُ أما طلبنا هل مبادئُ الجوهرِ واحدةٌ بأعيانها أو مختلفةٌ فظاهرٌ أنها مختلفةٌ إذ كانَ اسمُ المبدأِ يدلُّ على أنحاءٍ كثيرةٍ يدلُّ في كلِّ واحدٍ منها على نحوٍ غيرِ الذي يدلُّ في الآخرِ، لكنْ ليسَ ينبغي أن يفهمَ من هذا دلالةُ الاسمِ المشتركِ المحضِ الاشتراكِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "فظاهرٌ أنها تقالُ على أنحاءٍ كثيرةٍ لكلِّ واحدٍ"، وفي الترجمةِ الثانيةِ بدلَ هذا قولهِ: "فبينَ أنها تقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ كليةٍ، ولكلِّ واحدٍ منها" وزادَ في هذهِ الترجمةِ "كليةٍ" إذ كانتْ هذهِ هيَ حالُ دلالاتِ الأسماءِ، أعني أنها تدلُّ على المعاني الكليةِ في المطلوباتِ، فإنَّ الجزئيَّ لا يقومُ عليه برهانٌ، وإنْ كانَ هوَ الموجودَ بالحقيقةِ.

ثمَّ أكدَ هذا المعنى فقالَ: "وإذا قسمتْ ليستْ واحدةً بأعيانِها لكنْ مختلفةٌ"، يريدُ:- ويظهرُ منْ أنهُ إذا قسمَ اسمُ المبدأِ، أعني إلى الصورةِ والعدمِ والهيولى والمحركِ، لمْ يوجدْ يدلُّ في كلِّ واحدٍ منها على معنىً واحدٍ، بلْ على معنىً مختلفٍ،

أعني أنَّ الصورةَ في الجوهرِ غيرُها في سائرِ المقولاتِ، وكذلكَ العدمُ والهيولى والمحركُ.

ولما لَمْ يكنْ هذا الاختلافُ اختلافاً تاماً، أعني أنهُ لَمْ تكنْ أسماؤُها والمبادئُ تقالُ عليها باشتراكٍ محضٍ، قالَ: "ما خلا أنها هكذا لكلّها أيضاً، أما هكذا فهيَ واحدةٌ بأعيانِها بمساواةِ المقايسةِ، صورةٌ محركٌ"؛ يريدُ:- ما خلا أنها واحدةٌ بالمناسبةِ والمقايسةِ، أيْ يوجدُ في كلِّ واحدٍ منَ المقولاتِ ما نسبتُهُ إلى مقولةٍ مقولةٍ نسبةً واحدةً، مثالُ ذلكَ أنَّ نسبةَ صورةِ الجوهرِ إلى الجوهرِ هيَ نسبةُ صورةِ الكيفِ إلى الكيفِ، وصورةَ الكمِّ إلى الكمِّ، وإنْ كانتِ الصورةُ في واحدٍ واحدٍ منها ليستْ تدلُّ على معنىً واحدٍ، وكذلكَ الأمرُ في العدمِ الموجودِ في كلِّ واحدٍ منها، وفي الهيولى وفي المحركِ، فاسمُ الهيولى والعدمِ والصورةِ والمحركِ يقالُ عليها بتناسبٍ، وهوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ "محركٌ" وأظنُّ أنهُ نقصَ قولُهُ: صورةٌ، عدمٌ، هيولى، محركٌ، وذلكَ بينٌ في الترجمةِ الثانيةِ وهوَ قولُهُ: "وإذا قسمتْ فليستْ شيئاً واحداً بلْ آخرَ وآخرَ، إلا أنهُ بنوعٍ ما وبنوعٍ تكونُ للجميعِ شيئاً واحداً، وبالذي يلائمُ لأنَّ عنصرَ، صورةٍ، عدمٍ، الذي يحركُ" يريدُ:- إنَّ مبادئَ تجتمعُ في هذهِ الأشياءِ الثلاثةِ، والاسمُ ليسَ مقولاً عليها باشتراكٍ محضٍ ولا بتواطؤٍ، بلْ بتناسبٍ.

ثمَّ قالَ: "وهكذا عللُ الجواهرِ كأشباهِها كلِّها منْ قبلِ أنها ترتفعُ إذا ارتفعتْ تلكَ"، يريدُ:- وأيضاً قدْ توجدُ عللُ الجواهرِ علةً للعللِ الموجودةِ في سائرِ المقولاتِ الشبيهةِ بعللِ الجواهرِ بدليلِ أنهُ إذا ارتفعتْ عللُ الجواهرِ ارتفعتْ عللُ سائرِ المقولاتِ، فهيولى الجوهرِ هيَ علةُ هيولى سائرِ المقولاتِ، وكذلكَ الأمرُ في الصورةِ والعدمِ الذي في الجوهرِ والمحركِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه في الترجمةِ الثانيةِ بقولِهِ: "وهذا النوعُ الذي للجواهرِ كعللِ الجميعِ لأنها تبيدُ إذا بادتْ تلكَ" وإنما أرادَ أنَّ بهذا الوجهِ يصحُّ أنْ يقالَ إنَّ عللَ الجوهرِ هيَ عللٌ لجميعِ المقولاتِ،

وهذا هوَ الذي أرادَ تبيينَهُ على القصدِ الأولِ، لأنهُ إذا تبينَ لهُ أنَّ عللَ الجواهرِ هيَ عللُ سائرِ الموجوداتِ، وتبينتْ عللُ أجناسِ الجواهرِ ما هيَ، أعني الفاسدَ وغيرَ الفاسدِ، تبينتْ عللُ الموجوداتِ القصوى بما هيَ موجوداتٌ، وهوَ الذي قصدَهُ في هذهِ المقالةِ ولذلكَ جعلَ فحصَهُ عنْ مبدأِ الجوهرِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضاً أولٌ في الكمالِ وهكذا آخرُ أولاً كلُّ التي هيَ متضادةٌ، إنَّ هذهِ لا كالأجناسِ تقالُ ولا على أنحاءٍ كثيرةٍ" فقولُهُ: "وأيضاً أولٌ في الكمالِ" يريدُ:- بالأولِ في الكمالِ العلةَ القريبةَ التي بها يستكملُ الشيءُ ويحصلُ وجودُهُ، وهيَ العلةُ الفاعلةُ لكلِّ واحدٍ القريبةُ منهُ، يريدُ إنَّ هذهِ العلةَ تقالُ على جميعِها أيضاً على طريقِ التناسبِ، وقولُهُ: "وهكذا آخرُ أولاً كلُّ التي هيَ متضادةٌ" يريدُ:- وبنوعٍ آخرَ يقالُ فيها إنَّ الأضدادَ مقدمةٌ على جميعِها، أيْ أنها مبادئُ جميعِها بنوعٍ غيرِ النوعِ الذي بهِ تقالُ الأجناسُ التي أسماؤُها متواطئةٌ، وغيرِ النوعِ الذي تقالُ عليه الأسماءُ المشتركةُ، أيْ إنَّ قولَنا إنَّ مبدأَ جميعِها هما الضدانِ والهيولى ليسَ منَ المتواطئةِ أسماؤُها ولا منَ المشتركةِ أسماؤُها، ولكنْ منَ التي تقالُ بتناسبٍ. وهذا كأنهُ أبينُ في ترجمةٍ أخرى وهوَ قولُهُ: "وأيضاً المقدمُ بالتمامِ وبنوعٍ آخرَ مقدمةٌ جميعُ الأضدادِ التي لا تقالُ كالأجناسِ ولا تقالُ بأنواعٍ كثيرةٍ وإنما هيَ هيَ شيءٌ واحدٌ".

والإسكندرُ يقولُ: يحتملُ أنْ يكونَ قولُهُ: "وهذهِ لا كالأجناسِ تقالُ ولا على أنحاءٍ كثيرةٍ وأيضاً هيولاتُها" أرادَ بهِ الأسبابَ الشخصيةَ التي هيَ أسبابٌ بالحقيقةِ للمسبباتِ الشخصيةِ التي هيَ مسبباتٌ بالحقيقةِ، وأرادَ بهذا أنَّ هذهِ تختلفُ بالعددِ لا بالجنسِ ولا بالنوعِ، لأنَّ التي هيَ مختلفةٌ بالجنسِ أسبابُها مختلفةٌ بالجنسِ، والتي هيَ مختلفةٌ بالنوعِ أسبابُها مختلفةٌ بالنوعِ، والتي هيَ مختلفةٌ بالشخصِ، أيْ بالعددِ، فإنَّ أسبابَها مختلفةٌ أيضاً بالعددِ. ويكونُ على هذا دلَّ

بقولِهِ: "وبنوعٍ آخرَ مقدمةٌ جميعُ الأضدادِ" وذلكَ أنَّ التقدمَ الشخصيَّ غيرُ التقدمِ الكليِّ في نوعٍ نوعٍ، لأنَّ الأشخاصَ لا تقالُ كما تقالُ الأجناسُ ولا كما تقالُ الأنواعُ، وكأنهُ قصدَ بهذا أنْ يبينَ أنَّ الأسبابَ الشخصيةَ التي في جنسٍ جنسٍ هيَ مختلفةٌ.

الجزء الثاني: في الجوهر غير المتحرك

الفصل الأول: في ضرورة وجود جوهر ما غير متحرك، أبدي، وموجود دائمًا بالفعل. وأيضًا، في أن الفعل أسبق من القوة

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٢٩

أما أيما هيَ مبادئُ المحسوساتِ، وكمْ تكونُ، وكيفَ هيَ واحدةٌ بأعيانِها ومختلفةٌ، فقدْ قيلَ. ولما كانتِ الجواهرُ ثلاثةً، وكانَ اثنانِ طبيعيينِ، وكانَ الواحدُ غيرَ متحركٍ، فقدْ ينبغي أنْ نتكلمَ في هذا ونخبرَ أنهُ قدْ يجبُ ضرورةً أنْ يوجدَ جوهرٌ ما سرمديٌ غيرُ متحركٍ. وذلكَ أنَّ الجواهرَ هيَ متقدمةٌ لجميعِ الموجوداتِ، فإنْ كانتِ الجواهرُ بأسرِها فاسدةً فجميعُ الموجوداتِ هيَ فاسدةٌ، إلّا أنهُ غيرُ ممكنٍ أنْ تكونَ الحركةُ حدثتْ حدوثًا أوْ تفسدَ فسادًا، وذلكَ أنهُ قدْ كانَ دائمًا، ولا الزمانُ أيضًا، إذْ لا يمكنُ معنى الأكثرِ تقدمًا والأكثرِ تأخرًا إذا لمْ يكنِ الزمانُ والحركةُ، إذًا على هذا الوجهِ متصلةٌ كما أنَّ الزمانَ أيضًا، وذلكَ أنهُ إما أنْ يكونَ واحدًا بعينِهِ وإما تأثيرًا ما وانفعالًا للحركةِ، وليسَ توجدُ حركةٌ متصلةٌ إلّا التي في المكانِ، ومنْ هذهِ المستديرةُ.

ترجمة حديثة: قيل سابقًا ما هي مبادئ المحسوسات، وكم عددها، وبأي نحو تكون هي نفسها أو مختلفة. ولكن بما أن الجواهر ثلاثة أنواع: اثنان منها طبيعيان (محسوسان)، والآخر غير متحرك، فيجب علينا الآن أن نبحث في هذا الأخير، إذ من الضروري وجود جوهر ما أبدي وغير متحرك. ذلك أن الجواهر هي أول الموجودات، فلو كانت كلها قابلة للفساد، لكانت كل الأشياء قابلة للفساد. ولكن يستحيل أن تكون الحركة قد استُحدثت (حدثت بعد أن لم تكن) أو أن تفسد، لأنها كانت موجودة دائمًا. وكذلك الزمان، إذ يستحيل وجود [قبل] و[بعد] في غياب الزمان. والحركةُ متصلةٌ كاتصال الزمان، فهما إما الشيء نفسه، أو أن الزمان هو عَرَضٌ من أعراض الحركة. وليس هناك من حركة متصلة سوى الحركة في المكان، وتحديدًا الحركة الدائرية.

التّفسيرُ

قولُهُ "أما أيما هيَ مبادئُ المحسوساتِ" يشيرُ بهِ إلى الهيولى والصورةِ والعدمِ والمحركِ، وقولُهُ "وكمْ عددُها" ذكرَ بهِ بما قالَ إنها ثلاثةٌ بوجهٍ وأربعةٌ بوجهٍ، وقولُهُ "وكيفَ هيَ واحدةٌ بأعيانِها ومختلفةٌ" يشيرُ بهِ إلى ما قيلَ إنها واحدةٌ بالتناسبِ مختلفةٌ بالطبيعةِ. وأما هلْ عنى هنا بالمحسوساتِ التي تكلمَ في مبادئِها الكائنةِ الفاسدةِ فقطْ، أوِ الكائنةِ والسرمديةِ؟ فإنَّ الإسكندرَ يقولُ إنَّ قولَهُ المتقدمَ، وإنْ كانَ في الجواهرِ غيرِ السرمديةِ، فهو يشملُ الجوهرينِ جميعًا السرمديَ وغيرَ السرمديِ، وذلكَ أنَّ الجوهرَ السرمديَ يوجدُ فيهِ أيضًا عللٌ تقالُ على التناسبِ مع عللِ الكائنِ الفاسدِ، وذلكَ أنهُ يوجدُ فيهِ القوةُ إذْ كانَ متحركًا في المكانِ، لكنِ القوةُ التي في الأينِ لا التي في الجوهرِ. قالَ: "وذلكَ أنَّ الذي يلفى لهُ في الأينِ هو شبيهٌ بالضديةِ"، وذلكَ أنهُ يوجدُ في الأينِ مرةً بالقوةِ ومرةً بالفعلِ،

ويستدلُّ على هذا بأنَّ أرسطوطاليسَ جعلَ القسمةَ في هذا القولِ إلى الجوهرِ المتحركِ وإلى غيرِ المتحركِ حينَ قالَ: "ولما كانتِ الجواهرُ ثلاثةً وكانَ اثنانِ طبيعيينِ وكانَ الواحدُ غيرَ متحركٍ فقدْ ينبغي أنْ نتكلمَ في هذا ونخبرَ أنهُ قدْ يجبُ ضرورةً أنْ يوجدَ جوهرٌ ما سرمديٌ غيرُ متحركٍ"، إلّا أنَّ قولَهُ "ونخبرَ أنهُ قدْ يجبُ ضرورةً أنْ يوجدَ جوهرٌ ما سرمديٌ غيرُ متحركٍ" دليلٌ على أنهُ وضعَ وجودَ هذا الجوهرِ في القسمةِ وضعًا حينَ قالَ "وكانَ الواحدُ غيرَ متحركٍ"، إلّا أنْ يكونَ إنما وضعَهُ في القسمةِ على ما كانَ الجميعُ منَ القدماءِ يعتقدونَ أنَّ ههنا جوهرًا غيرَ متحركٍ؛ لأنَّ مثلَ هذا فعلَ في أولِ هذهِ المقالةِ.

والذي ينبغي أنْ نعتمدَ عليه في التصورِ هو أنَّ الجوهرَ صنفانِ: صنفٌ غيرُ سرمديٍ، وسرمديٌ على ما تبينَ في العلمِ الطبيعيِ، وأنَّ غرضَهُ في هذهِ المقالةِ إنما هو الفحصُ عنِ الجوهرِ الذي هو مبدأٌ للجوهرِ السرمديِ، إذْ كانتْ قدْ تبينتْ مبادئُ الجوهرِ الكائنِ الفاسدِ في العلمِ الطبيعيِ، لكنْ لما كانَ تكلمُهُ في هذا العلمِ في مبادئِ الجوهرِ بإطلاقٍ، وجبَ عليه أنْ يجعلَ النظرَ فيهِ في قسمينِ: أحدُهما في مبادئِ الجوهرِ غيرِ السرمديِ، والآخرُ في مبادئِ السرمديِ. ولذلكَ قسمَ هذهِ المقالةَ أولًا إلى قسمينِ: القسمُ الأولُ تكلمَ فيهِ في مبادئِ الجوهرِ غيرِ السرمديِ وما يشتركُ فيهِ مع السرمديِ، ووضعَ ذلكَ وضعًا منَ العلمِ الطبيعيِ، والقسمُ الثاني تكلمَ فيهِ في مبادئِ الجوهرِ السرمديِ التي تخصُّهُ بما هو سرمديٌ. ولما كانتْ مبادئُ الجوهرِ جوهرًا، وجبَ أنْ يتكلمَ في الجوهرِ الذي هو مبدأُ الجوهرِ السرمديِ المتحركِ، ويبينَ منْ أمرِ هذا الجوهرِ أنهُ غيرُ متحركٍ وسرمديٌ، لكنَّ أرسطوطاليسَ أحبَّ أنْ يضعَ التعليمَ على جهةِ الأشهرِ والأبسطِ، فوضعَ ما وضعَهُ الناسُ وهو أنَّ ههنا جوهرًا غيرَ متحركٍ مبدأً للمتحركِ، ثمَّ طلبَ مبادئَ وجودِ

هذا الجوهرِ بمقدماتٍ منْ هذا العلمِ ومنَ العلمِ الطبيعيِ فقالَ: "وذلكَ أنَّ الجواهرَ متقدمةٌ لجميعِ الموجوداتِ"، وهذهِ المقدمةُ قدْ تبينتْ فيما سلفَ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانتِ الجواهرُ بأجمعِها فاسدةً فجميعُ الموجوداتِ هيَ فاسدةٌ" يريدُ:- أنهُ إذا أنزلنا أنَّ عللَ جميعِ الموجوداتِ هيَ الجواهرُ، وأنزلنا أنَّ الجواهرَ كائنةٌ فاسدةٌ، فسيلزمُ ضرورةً أنْ تكونَ جميعُ الموجوداتِ كائنةً فاسدةً؛ لأنَّ كلَّ ما عللُها كائنةٌ فاسدةٌ فهيَ كائنةٌ فاسدةٌ، فيأتلفُ القياسُ هكذا: الجواهرُ عللُ جميعِ الموجوداتِ، وإذا كانتْ عللُ جميعِ الأشياءِ كائنةً فاسدةً فجميعُ الأشياءِ كائنةٌ فاسدةٌ، فينتجُ أنَّ الجواهرَ إنْ كانتْ كائنةً فاسدةً أنَّ جميعَ الموجوداتِ كائنةٌ فاسدةٌ. ولما وضعَ أنهُ إنْ كانتْ جميعُ الجواهرِ كائنةً فاسدةً أنَّ جميعَ الموجوداتِ تكونُ كائنةً فاسدةً، استثنى مقابلَ هذا التالي فقالَ: "إلّا أنهُ غيرُ ممكنٍ أنْ تكونَ الحركةُ حدثتْ حدوثًا أوْ تفسدَ فسادًا" يريدُ:- إلّا أنهُ غيرُ ممكنٍ أنْ تكونَ جميعُ الموجوداتِ كائنةً بعدَ أنْ لمْ يكنْ منها شيءٌ موجودٌ أصلًا، ولا فاسدةً فسادًا لا يبقى منها شيءٌ أصلًا، وذلكَ أنَّ الحركةَ غيرُ ممكنٍ أنْ تعقلَ أنَّها حدثتْ حدوثًا بعدَ أنْ لمْ يكنْ شيءٌ متحرّكٌ أصلًا، ولا أنَّها تفسدُ فسادًا لا يبقى معهُ شيءٌ متحرّكٌ أصلًا. ثمَّ قالَ: "وذلكَ أنَّهُ قدْ كانتْ دائمًا"، يريدُ: وذلكَ أنَّهُ قدْ تبيّنَ في العلمِ الطبيعيِّ أنَّها دائمةٌ لمْ تزلْ ولا تزالُ. ثمَّ قالَ: "ولا الزمانُ أيضًا"، يريدُ: ولا الزمنُ أيضًا منَ الموجوداتِ التي يمكنُ أنْ يتخيّلَ كائنًا بعدَ أنْ لمْ يكنْ زمنٌ أصلًا، ولا فاسدًا فسادًا لا يبقى معهُ زمنٌ أصلًا. ثمَّ أتى بالسببِ في هذا فقالَ: "إذْ لا يمكنُ معنى الأكثرِ تقدّمًا والأكثرِ تأخّرًا إنْ لمْ يكنِ الزمنُ"، يريدُ: إذْ لا يمكنُ إنسانٌ أنْ يفهمَ معنى الحادثِ والفاسدِ ما لمْ يفهمْ معنى المتقدّمِ والمتأخّرِ، ولا يفهمُ معنى التقدّمِ والتأخّرِ ولا أكثرِ تقدّمًا وتأخّرًا إلّا يفهمَ الماضي والمستقبلَ اللذينِ هما أجزاءُ الزمانِ. وذلكَ أنَّهُ إنْ كانَ الحادثُ هوَ الذي وجدَ

بعدَ أنْ لمْ يكنْ، والذي عدمهُ قبلَ وجودهِ، والقبلُ والبعدُ منْ فصولِ الزمنِ، فالزمنُ إذًا متى فرضَ حادثًا كانَ في زمنٍ، فقبلَ الزمنِ إذًا زمنٌ، وكذلكَ بعدَ كلِّ زمانٍ زمنٌ، وبالجملةِ متى رفعنا الزمنَ بطلَ معنى الحدوثِ والفسادِ.

ثمَّ قالَ: "والحركةُ إذًا على هذا الوجهِ متّصلةٌ كما أنَّ الزمنَ، وذلكَ أنَّهُ إمّا أنْ كانَ واحدًا بعينهِ وإمّا تأثيرًا ما وانفعالًا للحركةِ"، يريدُ: ويلزمُ منْ كونِ الزمنِ متّصلًا وأزليًّا وواحدًا أنْ تكونَ أيضًا الحركةُ الأزليّةُ متّصلةً وواحدةً، وذلكَ أنَّهُ إمّا أنْ يكونَ الزمنُ والحركةُ شيئًا واحدًا بعينهِ وإمّا أنْ يكونَ عارضًا منْ عوارضِ الحركةِ وانفعالًا منْ انفعالاتِها، وذلكَ أنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ يتوهّمَ زمنٌ ما لمْ يتوهّمِ الحركةُ.

ثمَّ قالَ: وليسَ توجدُ حركةٌ متّصلةٌ إلّا التي في المكانِ، ومنْ هذهِ المستديرةُ، يريدُ: وهذهِ الحركةُ المتّصلةُ التي إمّا أنْ تكونَ هيَ هيَ الزمنَ أوْ يكونَ الزمنُ تابعًا منْ توابعِها ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ إلّا الحركةَ في المكانِ، إذْ كانَ الاتّصالُ إنّما يلفى لهذهِ الحركةِ، ومنْ هذهِ للمستديرةِ لا للمستقيمةِ. وهذا كلّهُ قدْ تبيّنَ في السماعِ الطبيعيِّ، وإنّما يضعهُ ههنا وضعًا ويذكّرُ بهِ تذكيرًا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٠

إلّا أنَّهُ إنْ كانَ جوهرٌ محرّكٌ أوْ فاعلٌ وليسَ يفعلُ شيئًا لا يكونُ تحريكٌ، وذلكَ أنَّهُ قدْ يمكنُ أنْ يكونَ ما هوَ بمعنى القوّةِ إلّا يفعلُ، وإلّا فلا جدوى إذًا وضعنا جواهرَ سرمديّةً بمنزلةِ الذينَ قالوا بالصورِ إنْ لمْ يكنْ فيها مبدأٌ ما يمكنهُ أنْ يغيّرَ، إلّا أنَّهُ لا يكفي ولا هذا ولا شيءٌ آخرُ أيضًا هوَ خارجٌ عنِ الصورةِ، وذلكَ

أنَّهُ إنْ لَمْ يكنْ لوْ لَمْ تكنْ حركةٌ ولا أنْ فعلَ وكانَ جوهرهُ قوّةً، وذلكَ أنَّهُ لا يكونُ تحريكٌ سرمديٌّ، وذلكَ أنَّهُ قدْ يمكنُ ما هوَ بالقوّةِ ألا يكونَ موجودًا، فيجبُ إذًا أنْ يكونَ مثلُ هذا المبدأِ جوهرٌ هوَ فعلٌ. وأيضًا ينبغي أنْ تكونَ هذهِ الجواهرُ موجودةً خلّوًا منَ المادّةِ إذْ كانَ قدْ يجبُ أنْ تكونَ سرمديّةً إنْ كانَ أيضًا شيءٌ آخرُ سرمديٌّ فهوَ فعلٌ، على أنَّ ههنا موضعَ شكٍّ، وذلكَ أنَّهُ قدْ يظنُّ بكلِّ شيءٍ يفعلُ أنَّ لهُ قوّةً يمكنهُ بها، وليسَ كلُّ ما يمكنهُ بالقوّةِ قدْ يفعلُ، فإذًا القوّةُ زعمتمْ أقدمُ، إلّا أنَّهُ إنْ كانَ هذا هكذا فلا شيءَ منَ الموجوداتِ يكونُ موجودًا إذْ كانَ قدْ يجوزُ أنْ يمكنَ فيهِ أنْ يوجدَ وألا يكونَ هوَ موجودًا، على أنَّهُ بحسبِ ما يقولُ المتكلّمونَ في الإلهيّاتِ الذينَ يولّدونَ العالمَ منَ الليلِ، والمتكلّمونَ في الطبيعيّاتِ وهمِ القائلونَ أنَّ الأمورَ كلَّها كانتْ معًا، لا يمكنُ أنْ تكونَ هيَ بعينِها بجميعِها، وإلّا فكيفَ تتحرّكُ إنْ لَمْ يكنْ لها بالفعلِ علّةٌ؟ وذلكَ أنَّ المادّةَ الموضوعةَ للنجّارِ لا يمكنُ أنْ تحرّكَ نفسَها لكنِ النجارةُ، ولا دمَ الحيضِ ولا الأرضَ لكنِ البزورُ والمني، ولهذا السببِ قومٌ يضعونَ الفعلَ دائمًا بمنزلةِ أفلاطونَ ولوقبسَ، وذلكَ أنَّهما يقولانِ إنَّ الحركةَ وجودٌ ما، لكنْ لَمْ ذلكَ وأيّما هيَ هذهِ فلمْ يخبروا ولا بالعلّةِ، وذلكَ أنَّهُ ولا شيءَ منَ الأشياءِ يتحرّكُ لكنْ ينبغي أنْ يوجدَ دائمًا شيءٌ كما هوَ الآنَ، إمّا بالطبعِ فهكذا وإمّا قسرًا وإمّا منْ آخرَ ومنْ بعدُ، فأيّما هيَ الأولى؟ وذلكَ أنَّ الفرقَ في ذلكَ كثيرٌ جدًّا.

ترجمة حديثة: ولكن، إذا كان هناك شيء مُحرِّك أو فاعل، ولكنه لا يفعل شيئًا (بالفعل)، فلن تكون هناك حركة؛ إذ من الممكن لما هو بالقوة (أي لديه القدرة) ألا يفعل. فلا فائدة إذن، حتى لو افترضنا وجود جواهر أبدية، كما يفعل أصحاب الصُّوَر (الأفلاطونيون)، ما لم يكن فيها مبدأ قادر على إحداث التغيير. فذلك [المبدأ] لن يكون كافيًا، ولا أي جوهر آخر غير الصُّوَر.

لأنه إذا لم يفعل، فلن تكون هناك حركة. وكذلك [لن تكون هناك حركة أبدية] إذا كان فاعلاً، ولكن جوهره بالقوة، لأنه حينئذٍ لن تكون الحركة أبدية؛ فما هو بالقوة، يمكن ألا يكون. إذن، يجب بالضرورة أن يوجد مبدأ يكون جوهره فعلاً محضًا. ويجب أيضًا أن تكون هذه الجواهر مفارِقة للمادة، إذ يجب أن تكون سرمدية، ما دام أن هناك شيئًا سرمديًا. إذن، هي بالفعل.

ولكن هنا تظهر شبهة، إذ يبدو أن كل ما هو فاعل فهو قادرٌ أيضًا، ولكن ليس كل ما هو قادرٌ يكون فاعلاً، ولهذا قد تكون القوة أسبق.

ولكن لو كان الأمر كذلك، لما وُجد شيء من الموجودات، لأنه من الممكن أن يكون الشيء قادرًا على الوجود، ولكنه ليس موجودًا بعد. ولو كان الأمر كما يقول المتكلمون (أصحاب الأساطير) الذين يولدون كل شيء من الليل، أو كما يقول الطبيعيون إن [كل الأشياء كانت معًا]، فسيقع نفس المحال. فكيف ستتحرك الأشياء إن لم تكن هناك علة بالفل"؟ فالمادة (الهيولى) نفسها لن تحرك نفسها، بل الصنعة هي التي تحركها؛ ولا دم الحيض ولا الأرض [يحركان نفسيهما]، بل البذور وسلالة الإنسان.

ولهذا السبب، جعل البعضُ الفعل دائمًا، مثل لوقيبوس وأفلاطون، إذ قالوا إن الحركة دائمة. ولكنهم لم يقولوا لماذا هي كذلك، ولا أي نوع من الحركة هي، ولا بيّنوا السبب ولا الكيفية. فليس هناك شيء يتحرك عشوائيًا، بل يجب أن يكون هناك شيء موجود مسبقًا دائمًا، كما هو الحال الآن: فإما أن يتحرك الشيء على هذا النحو بالطبيعة، أو على نحو آخر بفعل العقل أو أي شيء آخر. ومن ثم، فإن تحديد ما هو الأول له أهمية قصوى.

قولُه: "إلَّا أنَّه إنْ كانَ جوهرٌ محرِّكٌ أو فاعلٌ وليسَ يفعلُ شيئًا لا يكونُ تحريكٌ"؛ يريدُ:- إنَّه إذا كانتْ ههنا حركةٌ سرمديةٌ وكانَ كلُّ حركةٍ لها محرِّكٌ على ما تبينَ في العلومِ الطبيعيةِ، فواجبٌ أنْ يكونَ لهذهِ الحركةِ محرِّكٌ هو فعلٌ محضٌ ليسَ يشوبُه قوةٌ أصلًا، أيْ ليسَ يوجدُ في وقتٍ منَ الأوقاتِ محرِّكًا بالقوةِ؛ لأنَّه إنْ كانَ جوهرٌ محرِّكٌ أو فاعلٌ ليسَ هو فعلٌ محضٌ بلْ كانَ تشوبُه القوةُ فقدْ لا يكونُ منهُ تحريكٌ في وقتٍ منَ الأوقاتِ.

ثمَّ أتى بالسببِ في هذا فقالَ: "وذلكَ أنَّه قدْ يمكنُ أنْ يكونَ ما هو بمعنى القوةِ ألَّا يفعلَ" يريدُ:- وذلكَ أنَّ كلَّ محرِّكٍ تشوبُ القوةُ جوهرَه فقدْ يمكنُ في وقتٍ منَ الأوقاتِ ألَّا يحرِّكَ؛ لأنَّه إنَّما يحرِّكُ بمحرِّكٍ آخرَ مخرجٍ لهُ منَ القوةِ إلى الفعلِ، فقدْ يمكنُ في ذلكَ المحرِّكِ ألَّا يحضرَه.

ثمَّ قالَ: "وإلَّا فلا جدوى إذًا وضعنا جواهرَ سرمديةً بمنزلةِ الذينَ قالوا بالصورِ إنْ لمْ يكنْ فيها مبدأٌ ما يمكنُه أنْ يغيرَ"؛ يريدُ:- فقدْ تبينَ أنَّ ههنا جوهرًا سرمديًّا وهو يحرِّكُ دائمًا، ولذلكَ لا فائدةَ في أنْ نضعَ جوهرًا سرمديًّا ليسَ فيهِ مبدأُ تحريكٍ كما وضعَ ذلكَ القائلونَ بالصورِ، فإنَّ هذا الجوهرَ ما كانَ يكونُ لهُ فعلٌ ولا جدوى في وجودِ حركةٍ سرمديةٍ.

ثمَّ قالَ: "إلَّا أنَّه لا يكفي هذا ولا شيءٌ آخرُ خارجٌ عنِ الصورةِ، وذلكَ أنَّه إنْ لمْ يكنْ لو لمْ تكنْ حركةٌ ولا إنْ فعلَ وكانَ جوهرُه قوةً"؛ يريدُ:- وذلكَ أنَّه ليسَ يكفي في أنْ يوضعَ مبدأٌ للمتحركاتِ صورٌ ولا شيءٌ آخرُ خارجٌ عنِ الصورِ متى لمْ يلزمْ عنِ ارتفاعِ ذلكَ الشيءِ ارتفاعُ الحركةِ، وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِه: "إنْ لمْ يكنْ لو لمْ تكنْ حركةٌ"؛ يريدُ:- إنْ لمْ تكنْ حركةٌ لو لمْ يكنْ، أيْ متى لمْ ينزلْ شيءٌ بهذهِ الصفةِ، أيْ لو لمْ يكنْ لمْ تكنْ حركةٌ.

ثمَّ قالَ: "ولا إنْ فعلَ وكانَ جوهرُه قوةً"؛ يريدُ:- ولا يكفي في هذا أنْ ينزلَ شيءٌ إنْ لمْ يكنْ موجوداً لمْ تكنْ حركةٌ، لكنْ ولا إنْ كانَ بهذهِ الصفةِ، أيْ متى ارتفعَ وجودُه ارتفعتِ الحركةُ ولمْ يكنْ جوهرُه قوةً، بلْ يحتاجُ أنْ يشترطَ فيهِ الأمرانِ جميعًا؛ أعني متى ارتفعَ ارتفعتِ الحركةُ وألَّا يكونَ يشوبُ جوهرَه قوةٌ. والإسكندرُ يقولُ: إنَّه يحتاجُ في ذلكَ أيضًا إلى شرطٍ ثالثٍ معَ كونِهِ سرمديًّا ومحرِّكًا بالفعلِ، أيْ أنْ يكونَ هو أيضًا الشيءَ الذي يتحركُ بالاشتياقِ إليهِ الجسمُ الذي هو أفضلُ الأجسامِ وهو الجسمُ السماويُّ، وذلكَ أنَّ الذي يتحركُ بالاشتياقِ إليهِ هذا الجسمُ ليسَ هو الإنسانَ ولا ما ههنا منَ الموجوداتِ إذْ كانَ الأفضلُ لا يشتاقُ إلى الأخسِّ.

ثمَّ أتى بالعلةِ في ذلكَ فقالَ: "وذلكَ أنَّه لا يكونُ تحريكٌ سرمديٌّ"؛ يريدُ:- أنْ أنزلَ هذا المحرِّكَ في جوهرِهِ الجوهرَ الذي بالقوةِ وهو الهيولى.

ثمَّ قالَ: "وذلكَ أنَّه قدْ يمكنُ ما هو بالقوةِ ألَّا يكونَ موجوداً". وهذا الذي قالَهُ إنْ كانَ بالقوةِ جوهرٌ فقدْ يمكنُ ألَّا يكونَ موجوداً بإطلاقٍ، أيْ يفسدُ في وقتٍ منَ الأوقاتِ، وهذا قدْ تبينَ في العلمِ الطبيعيِّ؛ أعني أنَّ كلَّ ما يشوبُ جوهرَه القوةُ فهو كائنٌ فاسدٌ، وإنْ كانَ بالقوةِ محرِّكًا في المكانِ فقدْ يمكنُ ألَّا يكونَ موجوداً محرِّكًا، فلذلكَ ما يجبُ في هذا المحرِّكِ ألَّا يشوبَه قوةٌ أصلًا لا في الجوهرِ ولا في المكانِ ولا في غيرِ ذلكَ منْ أصنافِ القوى، وهذا هو الذي أرادَ بقولِهِ: "فيجبُ إذًا أنْ يكونَ مثلُ هذا الجوهرِ هو فعلٌ".

ولمَّا كانتِ القوةُ في الأشياءِ التي يوجدُ فيها القوةُ سببُها الهيولى على ما تبيَّنَ في العلمِ الطبيعيِّ قالَ: "وأيضًا ينبغي أنْ تكونَ هذهِ الجواهرُ موجودةً خلواً منَ المادةِ إذْ كانَ يجبُ أنْ تكونَ سرمديةً إنْ كانَ أيضًا شيءٌ آخرُ سرمديٌّ فهو فعلٌ"؛

يريدُ:- ولكونِ هذهِ الجواهرِ محرّكةً ليسَ تشوبُها القوةُ فيجبُ أنْ تكونَ غيرَ ذاتِ مادةٍ إذْ كانَ قدْ وجبَ أنْ تكونَ سرمديةً، وذلكَ أنَّ كلَّ سرمديٍّ فهو فعلٌ محضٌ، وكلَّ ما هو فعلٌ محضٌ فليسَ فيهِ قوةٌ.

ثمَّ قالَ: "على أنَّ ههنا موضعَ شكٍّ، وذلكَ أنَّه قدْ يظنُّ بكلِّ شيءٍ يفعلُ أنَّ لهُ قوةً يمكنُه بها، وليسَ كلُّ ما يمكنُه بالقوةِ قدْ يفعلُ"؛ يريدُ:- وإنْ كانتْ هذهِ الأقاويلُ قدِ التزمتْ أنْ يكونَ الفعلُ قبلَ القوةِ فإنَّ في ذلكَ شكًّا، وذلكَ أنَّه قدْ يظنُّ أنَّ القوةَ قبلَ الفعلِ منْ قبلِ أنَّه قدْ يظنُّ أنَّ كلَّ ما يفعلُ فقدْ كانَ قبلَ أنْ يفعلَ بالقوةِ، وليسَ كلُّ ما هو بالقوةِ فهو يفعلُ، وهذهِ هيَ حالُ المتقدّمِ بالطبعِ، مثالُ ذلكَ أنَّه لمَّا كانَ كلُّ ما هو إنسانٌ هو حيوانٌ وليسَ كلُّ ما كانَ حيوانًا كانَ إنسانًا منْ قبلِ أنَّ الحيوانَ يتقدمُ على الإنسانِ بالطبعِ، فإذًا القوةُ أقدمُ منَ الفعلِ.

ثم قالَ: "ألا إنّهُ إنْ كانَ هذا هكذا، فلا شيءَ منَ الموجوداتِ، إذْ كانَ قد يجوزُ أنْ يمكنَ فيهِ أنْ يوجدَ وألا يكونَ موجوداً" يريدُ:- وهذا ممتنعٌ، لأنَّهُ لو كانَ كلُّ شيءٍ محركٌ وفاعلٌ يوجدُ فيهِ قوةٌ على أنْ يحركَ وأنْ يفعلَ، لأمكنَ أنْ يقعَ وقتٌ ما ليسَ يلفى فيهِ موجودٌ أصلاً، لأنَّ كلَّ شيءٍ كانَ يمكنُ أنْ يوجدَ وألا يوجدَ، لأنَّهُ إذا أمكنَ أنْ يعدمَ المحركُ الأولُ أو لا يحركَ، أمكنَ ألا يوجدَ شيءٌ أصلاً، وذلكَ مستحيلٌ. وهذا شيءٌ قد فحصَ عنهُ فيما تقدمَ، أعني حيثُ بينَ أنَّ الفعلَ قبلَ القوةِ.

ثم قالَ: "على أنَّهُ بحسبِ ما يقولُ المتكلمونَ في الإلهياتِ، الذينَ يولدونَ العالمَ منَ الليلِ، والمتكلمونَ في الطبيعياتِ، وهمُ القائلونَ إنَّ الأمورَ كلَّها كانتْ معاً، لا يمكنُ أنْ تكونَ هي بعينِها بجميعِها" يريدُ:- إلا لو صحَّ ما يقولهُ المتكلمونَ في

الإلهياتِ، وبعضُ المتكلمينَ في الطبيعةِ، مِنْ أنَّ الأشياءَ كلَّها تكونتْ مِنْ ذاتِها مِنْ غيرِ محركٍ، مثلَ مَنْ قالَ مِنَ الإلهيينَ إنَّ العالمَ متكونٌ مِنَ الظلمةِ، ومثلَ مَنْ جعلَ السببَ في كونِ المتكوناتِ الهيولى فقطْ، إما واحدٌ مِنَ الأسطقساتِ الأربعةِ وإما أجزاءٌ غيرُ متناهيةٍ، وذلكَ لا يمكنُ، أعني أنْ تكونَ الموجوداتُ بأعينِها محركةً لذواتِها، أي تكونُ الأشياءُ تتحركُ مِنْ غيرِ محركٍ. ومثالُ ذلكَ كما قالَ: إنَّ المادةَ الموضوعةَ للنجارِ، وهيَ الخشبُ، لا يمكنُ أنْ تحركَ نفسَها إنْ لمْ يحركْها النجارُ، وكذلكَ دمُ الحيضِ لا يمكنهُ أنْ يكونَ منهُ إنسانٌ إنْ لمْ يحركْهُ المنيُّ، ولا الأرضُ يمكنُ أنْ يكونَ منها نباتٌ إنْ لمْ يحركْها البزرُ.

ثم قالَ: "ولهذا السببِ قومٌ يضعونَ الفعلَ دائماً بمنزلةِ أفلاطونَ ولوقيبسَ، وذلكَ أنَّهمْ يقولونَ إنَّ الحركةَ وجودٌ ما"، يريدُ:- ولما شعرَ قومٌ أنَّهُ ليسَ يتحركُ شيءٌ مِنْ غيرِ أنْ تكونَ قبلَ ذلكَ حركةٌ أصلاً، جعلوا قبلَ كونِ العالمِ حركةً، فإنَّهُ لا فرقَ بينَ مَنْ يضعُ أنَّ الهيولى متحركةٌ مِنْ ذاتِها، ومَنْ يضعُ أنَّ الأشياءَ كانتْ ساكنةً كلَّها ثمَّ ابتدأتْ بالحركةِ، ولهذا وضعَ هؤلاءِ قبلَ كونِ العالمِ حركةً دائمةً، مثلَ الحركةِ الغيرِ منتظمةِ التي يقولُ بها أفلاطونَ إنَّها كانتْ موجودةً غيرَ منتظمةٍ ثمَّ صارَ بها اللهُ إلى النظامِ، ومثلَ الحركةِ التي يقولُ بها القائلونَ بالأجزاءِ التي لا تتجزأ، التي كانتْ تتحركُ في الخلاءِ.

وقولهُ: "وهمُ القائلونَ إنَّ الأمورَ كلَّها كانتْ معاً"، يقولُ الإسكندرُ إنَّهُ ليسَ يشيرُ بذلكَ إلى أنكساغورسَ، وذلكَ أنَّ هذا كانَ يثبتُ السببَ الفاعلَ وهوَ العقلُ، لكنْ لما كانَ هذا يلزمهُ، إذا كانَ شيءٌ ابتدأَ بالتحريكِ أولاً، أنْ يكونَ ذلكَ الشيءُ بالقوةِ محركاً ثمَّ صارَ محركاً بالفعلِ مِنْ غيرِ محركٍ أصلاً، فيكونُ لا فرقَ بينهُ وبينَ الذينَ لمْ يشعروا بالسببِ المحركِ، وليسَ يبعدُ مِنْ هذهِ الجهةِ أنْ يدخلَ أنكساغورسُ في جملتِهمْ، وكلُّ مَنْ كونَ العالمَ كأنَّهُ منهمْ، اعترفَ بالسببِ

المحركِ أو لَمْ يعترفْ بهِ. ويشبهُ أنْ يكونَ إنَّما قالَ في الذينَ لَمْ يشعروا بالسببِ المحركِ والفاعلِ إنَّ الأشياءَ كلَّها عندَهمْ كانتْ معاً، لأنَّهُ إذا لَمْ يكنْ هنالكَ تكونُ لَمْ يكنْ هنالكَ شيءٌ هوَ بالقوةِ وشيءٌ هوَ بالفعلِ، بلْ يلزمُ أنْ تكونَ الأشياءُ كلُّها موجودةً معاً بالفعلِ دائماً، إذْ كانَ ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ كلُّها معدومةً، ولا يكونُ فيها شيءٌ معدوماً حيناً وموجوداً حيناً.

ولما كانَ أفلاطونَ ولوقيبسُ وديمقراطيسُ قدْ قالوا بالحركةِ الموجودةِ قبلَ كونِ العالمِ، أما لوقيبسُ فبحركةِ الأجزاءِ في الخلاءِ، وأما أفلاطونَ فبالحركةِ غيرِ المنتظمةِ، فقدْ كانَ يلزمهمْ أنْ يقولوا أيُّ حركةٍ هيَ هذهِ الحركةُ الدائمةُ، وذلكَ أنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ حركةٌ دائمةٌ إلا التي في المكانِ، ومِنَ التي في المكانِ المستديرةُ، وأنْ يقولوا أيضاً لماذا تتحركُ هذهِ الأشياءُ حركةً دائمةً، فإنَّ مَنْ يقولُ إنَّ حركةً دائمةً يجبُ عليه أنْ يقولَ لِمَ كانتْ تلكَ الحركةُ دائماً. وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولهِ: "وذلكَ أنَّهمْ يقولونَ إنَّ الحركةَ وجودٌ ما، لكنْ لِمَ ذلكَ وأيُّما هيَ هذهِ فلمْ يخبروا ولا بالعلةِ". وإنَّما قالَ فيما أحسبُ إنَّهمْ يقولونَ إنَّ الحركةَ وجودٌ ما، لأنَّ مِنَ القدماءِ مَنْ كانَ يرتبُ الحركةَ في غيرِ الموجودِ، وهؤلاءِ يلزمهمْ أيضاً أنْ يجعلوا الحركةَ القسريةَ دائمةً ومتقدمةً للطبيعةِ، وذلكَ بينٌ مِنْ قولِ أفلاطونَ الذي يسميها حركةً غيرَ منتظمةٍ.

وقولهُ: "وذلكَ أنَّهُ ولا شيءَ مِنَ الأشياءِ يتحركُ، لكنْ ينبغي أنْ يوجدَ شيءٌ كما هوَ الآنَ، إما بالطبعِ فهكذا، وإما قسراً، وإما مِنْ آخرَ". يريدُ:- وذلكَ أنَّهُ لا يمكنُ أنْ يوضعَ شيءٌ يتحركُ إنْ لَمْ يوضعْ شيءٌ مِنْ أنواعِ الحركاتِ التي ههنا، ولا شيءٌ مِنْ أنواعِ المحركينَ، وذلكَ أنَّ الحركاتِ التي ههنا إما أنْ تكونَ بالطبعِ وإما أنْ تكونَ بالقسرِ، والمحركُ إما أنْ يكونَ محركاً أولاً وإما أنْ يكونَ محركاً مِنْ قبلِ

أنَّ آخَرَ يحركُهُ. يريدُ:- أنَّهُ كانَ يلزمُ مَنْ يقولُ بحركةٍ قبلَ كونِ العالِمِ أنْ يعرفَ أإنها نوعٌ مِنْ أنواعِ هذهِ الحركاتِ؟ أو جميعُ أنواعِها.

ويُعرَفُ أَيُّ نوعٍ من أنواعِ المحرِّكينَ يحرِّكُ هذهِ الحركةَ، هل محرِّكٌ واحدٌ أو أكثرُ من واحدٍ؟ وكلُّ هذا لم يفعلُوهُ ولم يقدرُوا عليه، بل يلزمُ من قالَ إنَّ الحركةَ التي كانت قبلَ العالِمِ كانت حركةً غيرَ منتظمةٍ أن تكونَ الحركةُ القسريةُ قبلَ الطبيعيةِ، وذلكَ في غايةِ الشناعةِ والاستحالةِ. وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "ومن بعدُ فأيُّما هي الأولى؟ فإنَّ الفرقَ في ذلكَ كثيرٌ جداً"، أعني الفرقَ بينَ القولِ بأنَّ الحركةَ الطبيعيةَ هي الأولى، وبينَ القولِ إنَّها القسريةُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣١

وأيضاً أفلاطونُ لا يمكنُهُ أن يقولَ الذي كثيراً ما يُظَنُّ أنَّ المبدأَ هو ما يحرِّكُ ذاتَهُ، وذلكَ أنَّ النفسَ كما قالَ بآخِرَةٍ معَ السماءِ.

ترجمة حديثة: كذلك لا يمكن لأفلاطون أن يقول إن المبدأ هو ما يعتقده أحيانًا، أي [ما يحرك ذاته] (النفس)، لأن النفس، كما يقول، تاليةٌ للسماء (العالم) وجزء منها.

التّفْسِيرُ

إنَّهُ لَمَّا كانَ لقائلٍ أن يقولَ محتجّاً لأفلاطونَ: إنَّ الأشياءَ التي كانت تتحرَّكُ حركةً دائمةً قبلَ كونِ العالِمِ، المبادئُ المحرِّكةُ منها كانت مبادئَ محرِّكةً ذواتِها، إذ كانَ من رأيِ أفلاطونَ أنَّ ههنا شيئاً يحرِّكُ ذاتَهُ، فهو يقولُ في جوابِ هذا

إنَّهُ ليسَ يمكنُهُ أن يقولَ ذلكَ؛ لأنَّ النفسَ عندَهُ هي المحرِّكُ ذاتَهُ، والنفسَ عندَهُ إنَّما وُجِدَتْ بآخِرَةٍ معَ كونِ السماءِ، فلم يكنْ في وقتِ الحركةِ الدائمةِ غير المنتظمةِ عندَهُ نفسٌ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٢

أما الظنُّ أنَّ القوةَ أقدمُ من الفعلِ فقد يوجدُ على جهةٍ ما، وفي جهةٍ ما لا، فقد قيلَ كيفَ ذلكَ. وأما أنَّ الفعلَ أقدمُ فيشهدُ بهِ أنكساغورسُ، وذلكَ أنَّ العقلَ هو فعلٌ، وأيضاً أنبدقليسُ يضعُ محبةً وعداوةً، وأيضاً الذينَ يضعونَ الحركةَ موجودةً دائماً بمنزلةِ لوقبسَ، فإذاً الوهدةُ والليلُ ليسَ بغيرِ نهايةٍ، لكن هي بأعيانِها دائماً إما بالدورِ أو على وجهٍ آخرَ إن كانَ الفعلُ أقدمُ من القوةِ.

ترجمة حديثة: إن الاعتقاد بأن القوة أسبق من الفعل صائب من وجه، وغير صائب من وجه آخر، وقد قيل كيف يكون ذلك. أما أن الفعل أسبق، فيشهد على ذلك أنكساغوراس، فالعقل عنده فعل. وكذلك أمبادوقليس، الذي وضع المحبة والنزاع. والذين قالوا إن الحركة دائمة، مثل لوقيبوس. ولهذا، لم يكن هناك (العماء) أو ليل إلى ما لا نهاية، بل كانت الأشياء نفسها تدور دائمًا في حركة دائرية أو على نحو آخر، وذلك لأن الفعل أسبق من القوة.

التّفْسِيرُ

إنَّهُ لَمَّا كانَ قد بيَّنَ أنَّ الفعلَ أقدمُ من القوةِ من قبلِ أنَّ الحركةَ المستديرةَ الأزليةَ يجبُ أن يكونَ محرِّكُها لا يشوبُهُ قوةٌ أصلاً، وشكَّ في ذلكَ، عادَ في هذا الموضعِ يذكرُ بما قالَهُ في حلِّ ذلكَ الشكِّ في مقالةِ (يَ)، فقالَ: "أما الظنُّ أنَّ القوةَ أقدمُ من الفعلِ فقد يوجدُ على جهةٍ ما، وفي جهةٍ ما لا، فقد قيلَ كيفَ ذلكَ"، يريدُ:- إنَّهُ قد تقدَّمَ فقالَ الوجهَ الذي بهِ يصحُّ أن يقالَ إنَّ القوةَ متقدمةٌ على الفعلِ، والوجهَ الذي بهِ لا يصحُّ، وذلكَ أنَّهُ قد تبيَّنَ في غيرِ ما موضعٍ أنَّ القوةَ متقدمةٌ بالزمنِ على الشخصِ المتكوِّنِ، والفعلَ يتقدَّمُ بإطلاقٍ على القوةِ إذ كانَ لا يخرجُ شيءٌ من القوةِ إلى الفعلِ إلا من قبلِ شيءٍ بالفعلِ، ولذلكَ لا تصحُّ المقدمةُ القائلةُ إنَّ ما هو بالفعلِ فقد كانَ قبلُ بالقوةِ، فإنَّهُ لو كانَ ذلكَ كذلكَ لكانتِ القوةُ متقدمةً على الفعلِ بإطلاقٍ، ولو كانتِ القوةُ متقدمةً على الفعلِ بإطلاقٍ لتحرَّكَتِ الأشياءُ من ذاتِها من غيرِ محرِّكٍ، ولهذا أتى بالشهادةِ على هذا المعنى من أقاويلِ الذينَ اضطرَّهُمُ الأمرُ إلى إدخالِ سببٍ محرِّكٍ فقالَ: "وأما أنَّ الفعلَ أقدمُ فيشهدُ بذلكَ أنكساغورسُ"، يريدُ:- وأما أنَّ الفعلَ أقدمُ من القوةِ بإطلاقٍ فيشهدُ بذلكَ كلُّ من أدخلَ سبباً محرِّكاً مثلَ أنكساغورسَ في إدخالِهِ العقلَ الفاعلَ للكونِ، وأنباذقليسَ في وضعِهِ المحبةَ والعداوةَ، وقد يشهدُ لذلكَ أيضاً من جعلَ حركةً دائمةً لأنَّهُ قد جعلَ فعلاً دائماً مثلَ لوقبسَ. ثم قالَ: "فإذاً الوهدةُ والليلُ ليسَ بغيرِ نهايةٍ، لكن هي بأعيانِها دائماً إما بالدورِ أو على وجهٍ آخرَ إن كانَ الفعلُ أقدمُ من القوةِ"، يريدُ:- وإذا تبيَّنَ أنَّ الفعلَ أقدمُ من القوةِ فإذنِ الموجوداتُ إن كانت من ليلٍ ووهدةٍ فليستِ الوهدةُ ولا الليلُ ممَّا يقالُ فيهما إنَّهُما ثابتانِ زماناً لا نهايةَ لهُ، بل قد يجبُ أن يكونَ كونُها وفسادُها دوراً إما في الكلِّ كما يرى ذلكَ أنبدقليسُ في العالمِ بأسرِهِ أنَّهُ مرةً يكونُ ومرةً يفسدُ، وإما أن يكونَ الدورُ فيها في الأجزاءِ كالحالِ في كونِ الأسطقساتِ

وفسادِها وهو الذي دلَّ عليه فيما أحسبُ بقولِهِ: "أو على وجهٍ آخرَ". ولهذا يظهرُ أنَّهُ إن كانَ من الأشياءِ ما توجدُ باقيةً بالنوعِ ويوجدُ منها ما هي باقيةً بالعددِ، هي السببُ في بقاءِ تلكَ الباقيةِ بالنوعِ، فيجبُ أن تكونَ القوةُ متقدمةً بالزمنِ على الشخصِ، وأن يكونَ الفعلُ متقدّماً على القوةِ بإطلاقٍ، وهذا ينعكسُ، أعني أنَّهُ إن وجبَ تقدُّمُ الفعلِ على القوةِ بإطلاقٍ وتقدُّمُ القوةِ على المتكوّنِ بالزمنِ، وجبَ أن تكونَ الموجوداتُ صنفانِ: صنفٌ باقٍ بالعددِ وصنفٌ باقٍ بالنوعِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٣

فإنْ كانَ هوَ هوَ بعينِهِ دائماً دوراً فمنَ الاضطرارِ أنْ يفعلَ بذاتِهِ هكذا وبغيرِهِ هكذا فإذا السماءُ الأولى أزليةٌ.

ترجمة حديثة: وإذا كان الشيء نفسه يدور دائمًا في حركة دائرية، فيجب أن يبقى شيء ما دائمًا يعمل بالطريقة نفسها.

التّفْسِيرُ

يقولُ الإسكندرُ إنَّهُ يذكرُ في هذا القولِ بإيجازٍ ما تبيَّنَ في الأقاويلِ الطبيعيةِ وبخاصةٍ في كتابِ الكونِ والفسادِ، وذلكَ أنَّهُ قيلَ هنالكَ إنْ كانَ يوجدُ كونٌ دائماً فقدْ يجبُ أنْ يكونَ ههنا شيءٌ يكونُ دائماً وهوَ الجسمُ المتحركُ على استدارةٍ، وإنْ كانَ ليسَ يمكنُ أنْ يوجدُ كونٌ دائماً ولا فسادٌ دائماً وإلَّا فنيتِ المادةُ، فقدْ يجبُ أنْ يكونَ المفسِدُ دائماً غيرَ المكوِّنِ دائماً أو يكونَ شيءٌ واحدٌ يفعلُ الاختلافينِ بحالتينِ مختلفتينِ، بلْ يجبُ أنْ يكونَ ههنا شيءٌ أزليٌ واحدٌ هوَ السببُ

في الفعلِ الدائمِ من قبلِ أنَّهُ إنَّما يفعلُ فعلاً واحداً، وشيءٌ أزليٌّ يفعلُ أفعالاً مختلفةً لتكونَ عنهُ مفعولاتٌ مختلفةٌ دائماً، وهذهِ حالُ السماءِ الأولى في حركتِها اليوميةِ، فإنَّ دوامَ الفعلِ إنَّما أتى من قبلِها إذْ كانتْ إنَّما تفعلُ فعلاً واحداً دائماً، وأمَّا التي تفعلُ أفعالاً مختلفةً دائماً فهيَ التي تدورُ في الأفلاكِ المائلةِ، وأعظمُها فعلاً هيَ الشمسُ، فهيَ بقربِها من الأشياءِ وبعدِها في حركتِها العاميةِ تفعلُ المتضادَّ معاً، مثالُ ذلكَ إنَّها إذا بعدتْ كانتْ سبباً لفسادِ أكثرِ الموجوداتِ، وإذا قربتْ كانتْ سبباً لتكوُّنِ الأكثرِ، وقدْ يكونُ بعدُها سبباً لموجوداتٍ ما وقربُها فسادٌ لموجوداتٍ ما أيضاً، وهذا كُلُّهُ هوَ الذي أشارَ إليهِ بأعجبِ ما يكونُ من الإيجازِ بقولِهِ: "فإنْ كانَ هوَ هوَ بعينِهِ دوراً دائماً فمنَ الاضطرارِ أنْ يفعلَ بذاتِهِ هكذا وبغيرِهِ هكذا فإذا السماءُ الأولى أزليةٌ"، يريدُ: فإنْ كانَ يجبُ أنْ يكونَ ههنا حركةٌ واحدةٌ متصلةٌ سرمديةٌ فيجبُ أنْ يكونَ شيءٌ يفعلُ بذاتِهِ فعلاً واحداً متصلاً، وأنْ يفعلَ بغيرِهِ أفعالاً مختلفةً لكيما يوجدُ دائماً أفعالٌ مختلفةٌ، وإنْ كانَ ليسَ ههنا شيءٌ بهذهِ الصفةِ إلَّا السماءُ، فالسماءُ يجبُ ضرورةً أنْ تكونَ أزليةً.

]قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٤

وأمَّا هذا الفصلُ فإنَّا نجدُهُ في ترجمةٍ أخرى وهوَ: فإنْ كانَ هوَ هوَ الشيءُ الواحدُ أبداً بالدورِ فينبغي أنْ يكونَ شيءٌ أبداً ثابتاً يفعلُ فعلاً واحداً متشابهاً، وإنْ كانَ يكونُ كونٌ وفسادٌ فينبغي أنْ يكونَ شيءٌ آخرُ يفعلُ بأنواعٍ شتى، فإذاً مضطرٌّ أنْ يفعلَ بذاتِهِ على هذا النوعِ وبنوعٍ آخرَ على نوعٍ آخرَ، ومضطرٌّ أنْ يكونَ ذاكَ إمَّا بنوعٍ آخرَ وإمَّا بالنوعِ الأولِ، وذلكَ أيضاً علةٌ لذاتِهِ وللآخرِ، فإذاً الأولُ

أجودُ، فإنَّ ذلكَ كانَ علةً بأنْ يكونَ أبداً على حالٍ واحدةٍ متشابهةٍ، وأمَّا علةٌ بأنْ يكونَ بأنواعٍ شتى فقدْ كانتْ أخرى، وأمَّا بأنْ تكونَ أبداً بأنواعٍ شتى فكلاهما، وهوَ بيّنٌ أنَّ الحركاتِ ليستْ كذلكَ، فأيُّ شيءٍ يكونُ إنْ تطلبْ مبادئَ، وإلَّا فعلى هذا النوعِ وعلى غيرِ هذا النوعِ أمكنَ أنْ يكونَ الجميعُ من ليلٍ وأنْ تكونَ الهوياتُ معاً ومن لا هويةَ أيضاً، فهذهِ تحلُّ لأنَّ شيئاً ما يتحرَّكُ أبداً حركةً لا تسكنُ، وهذهِ هيَ الاستدارةُ، وذلكَ بيّنٌ ليسَ بالقولِ فقطْ بلْ وبالفعلِ، فإذاً ستكونُ السماءُ الأولى مؤبدةً.

ترجمة حديثة: ولكي يكون هناك كون وفساد (تولّد وفناء)، يجب أن يكون هناك فاعل آخر يعمل بطرق مختلفة. فمن الضروري إذن أن يعمل ذاك [المبدأ الأول] بذاته، وهذا [الفاعل الآخر] بغيره. فإما أن يعمل بسبب شيء مختلف، أو بسبب المبدأ الأول. ومن الضروري أن يكون بسبب هذا الأخير، لأنه هو أيضًا علة لنفسه وللآخر. إذن، الأجدر هو الأول. فهذا [الأول] كان علة لكونه على الحال نفسه دائمًا، والآخر كان علة لكونه على حال مختلف. وكلاهما معًا علة لكون الأشياء تتغير دائمًا. إذن، يتضح أن الحركات كذلك على هذا النحو. فلماذا إذن نبحث عن مبادئ أخرى؟ بما أن الأمر يمكن أن يكون كذلك (وإذا لم يكن كذلك، فستنشأ الأشياء من الليل، ومن العدم، ومن كل الأشياء معًا)، فإن هذه [المبادئ التي وضعناها] تحل الإشكاليات. إذن، هناك شيءٌ ما يحرِّك بحركة دائمة لا تتوقف، وهذه الحركة دائرية. وهذا الأمر يتضح ليس بالعقل فقط، بل بالفعل أيضًا. ولهذا، فإن السماء الأولى أبدية بالضرورة.

التّفسيرُ:

فقولُهُ: "فإنْ كانَ هوَ هوَ الشيءُ الواحدُ أبداً بالدورِ فينبغي أنْ يكونَ شيءٌ أبداً ثابتاً يفعلُ فعلاً واحداً متشابهاً" يريدُ: إنَّهُ إنْ كانَ ههنا فعلٌ واحدٌ دائماً متشابهاً وهيَ الحركةُ الدوريةُ فينبغي أنْ يكونَ فاعلُهُ مستديراً واحداً يفعلُ حركةً واحدةً، وهذهِ هيَ حالُ الفلكِ المتحركِ الحركةَ اليوميةَ، وحالُ محركِ هذهِ الحركةِ، وهذا الفعلُ الواحدُ هوَ سببُ اتصالِ التغييرِ وبقائِهِ في الأشياءِ المتغيرةِ المختلفةِ، أعني أنَّ هذا الفعلَ هوَ السببُ في أنْ لا يخلى التغييرُ وأنْ توجدَ الأشياءُ كلُّها معاً دائماً التي ليسَ بعضُها لازمٌ لبعضٍ إلَّا من قبلِ هذا المحركِ، فإذاً الذي يعطيهِ هذا الفلكُ أولاً وبالذاتِ هوَ الاتصالُ والأزليةُ.

وقولُهُ بعدَ هذا: "وإنْ كانَ كونٌ وفسادٌ فينبغي أنْ يكونَ شيءٌ آخرُ يفعلُ بأنواعٍ شتى" يريدُ: وإنْ كانَ ههنا فعلانِ متضادانِ مثلُ الكونِ والفسادِ وكانا دائمينِ وجاريانِ بالدورِ فقدْ ينبغي أنْ يكونَ المستديرُ الذي يفعلُ هذينِ الفعلينِ المتضادينِ يتحركُ حركتينِ متقابلتينِ في المكانِ أو أكثرَ من حركتينِ، وهذهِ حالُ السبعةِ الدراري التي تسمى المتحيرةَ، فإنَّ هذهِ يظهرُ من أمرِها أنَّها تتحركُ حركاتٍ متقابلةً من أجلِ أفلاكِها المائلةِ، وأظهرُها فعلاً في ذلكَ هيَ الشمسُ، ولذلكَ قالَ المتقدمونَ فيها إنَّها ربُّ الحياةِ.

ثمَّ قالَ: "فإذاً مضطرٌ أنْ يفعلَ بذاتِهِ على هذا النوعِ وبنوعٍ آخرَ على نوعٍ آخرَ"، وفي الترجمةِ الثانيةِ: "فمنَ الاضطرارِ أنْ يفعلَ إمَّا بذاتِهِ فهكذا وإمَّا بآخرَ فهكذا"، يريدُ: فإذاً منَ الاضطرارِ أنْ يفعلَ هذا الجسمُ الواحدُ المتحركُ حركةً دوريةً متصلةً إمَّا بذاتِهِ وأولاً فالاتصالُ والدوامُ، وإمَّا بغيرِهِ وثانياً فالكونُ والفسادُ الدائمينِ.

ثم قالَ: "ومضطرٌّ أنْ يكونَ ذلكَ إمَّا بنوعٍ آخرَ وإمَّا بالنوعِ الأوَّلِ". يريدُ: فمنَ الاضطرارِ أنْ يكونَ إمَّا النوعُ الآخرُ منَ الفعلِ فللآخرِ، وإمَّا الأوَّلُ فللأوَّلِ. وفي

ترجمةٍ أخرى: "فإذنْ إمَّا بآخرَ وإمَّا بالأوَّلِ فمنَ الاضطرارِ أنْ يتمادَى". يريدُ: فإذنْ إمَّا الفعلُ المختلفُ فيكونُ بآخرَ غيرِ الأوَّلِ، وإمَّا الدوامُ فمنَ الاضطرارِ أنْ يكونَ منْ قِبَلِ الأوَّلِ.

ثم قالَ: "وذلكَ أيضاً علَّةٌ لذاتِهِ وللآخرِ". يريدُ: ويكونُ الأوَّلُ علَّةً لذاتِهِ وللآخرِ. وينبغِي أنْ يفهمَ ههنا منَ الأوَّلِ السماءَ الأولى، إمَّا السماءَ بأسرِها وإمَّا الفلكَ الثامنَ، وبالآخرِ الكواكبَ المتحيِّرةَ. وفي الترجمةِ الثانيةِ: "وأيضاً ذلكَ علَّةٌ لذاتِهِ ولذلكَ"، والمعنَى واحدٌ.

ثم قالَ: "فإذنْ الأوَّلُ أجودُ، فإنَّ ذلكَ كانَ علَّةً بأنْ يكونَ أبداً على حالٍ واحدةٍ متشابهةٍ، وأمَّا علَّةً بأنْ يكونَ بأنواعٍ شتَّى فقدْ كانتْ أخرى". يريدُ: فإذنْ الأوَّلُ أكملُ فعلاً وأجودُ، لأنَّ الأوَّلَ هوَ الذي صيَّرَ مختلفَ الأفعالِ دائماً ومتَّصلاً، وما هوَ بعدَ الأوَّلِ فإنَّما هيَ علَّةُ الأفعالِ المختلفةِ على الدوامِ بالعلَّةِ الأولى. وهذا المعنَى كأنَّهُ أبينُ في الترجمةِ الأخرى، وهوَ قولُهُ: "وذلكَ أنَّ ذلكَ هوَ علَّةٌ لأنَّهُ على مثالٍ واحدٍ دائماً، وأمَّا لأنَّهُ على جهةٍ أخرى فآخرُ"، أيْ: وأمَّا العلَّةُ التي يكونُ فعلُها مختلفاً فتحتاجُ إلى علَّةٍ أخرى.

ثم قالَ: "وأمَّا بأنْ تكونَ أبداً بأنواعٍ شتَّى فكلاهُما". يعني أنَّ مجموعَ الأوَّلِ والثاني هوَ السببُ في أنْ تكونَ الأفعالُ دائمةً وأنْ تكونَ أفعالٌ شتَّى، إمَّا دائمةً فمنْ قِبَلِ الأوَّلِ، وإمَّا مختلفةً فمنْ قِبَلِ ما بعدَ الأوَّلِ.

ثم قالَ: "وهوَ بيِّنٌ أنَّ الحركاتِ ليستْ كذلكَ". يريدُ: وهوَ بيِّنٌ أنَّ الحركاتِ الظاهرةَ ليستْ توافقُ المبادئَ التي وضعَها غيرُنا. أوْ يريدُ: أنَّهُ بيِّنٌ أنَّ الحركاتِ التي تلزمُ تلكَ المبادئَ التي قالَ بها منْ تقدَّمَنا ليستْ هيَ كأمثالِ هذهِ الحركاتِ.

وهذا المعنَى هوَ واضحٌ في ترجمةٍ أخرى، وهوَ قولُهُ: "وهما هكذا توجدُ للحركاتِ". يريدُ: والمبادئُ التي وضعْنا للحركاتِ منْ قبلُ في القولِ هيَ موافقةٌ لما يظهرُ بالحسِّ.

ثم قالَ: "فبأيِّ شيءٍ يكونُ أنْ تطلبَ مبادئَ وإلَّا فعلى هذا النوعِ؟". يريدُ: فعلى أيِّ نحوٍ يمكنُ أنْ توضعَ مبادئُ أخرُ موافقةٌ لما يظهرُ؟ لكنْ إنْ لمْ يمكنْ ذلكَ، فعلى هذا النحوِ يمكنُ أنْ توضعَ.

ثم قالَ: "وعلى غيرِ هذا النوعِ أمكنَ أنْ يكونَ الجميعُ منْ ليلٍ، وأنْ تكونَ الهويَّاتُ معاً، ومنْ لا هويَّةَ". يريدُ: وإذا وضعْنا المبادئَ على غيرِ هذا النوعِ، أمكنَ أنْ يكونَ الجميعُ منْ ليلٍ، كما يقولُ ديموسُ صاحبُ علمِ الشرائعِ، وأنْ تكونَ الهويَّاتُ وُجِدَتْ دفعةً، وأنْ تكونَ منْ لا هويَّةَ أصلاً.

ثم قالَ: "فهذهِ لا تخلو، لأنَّ شيئاً ما يتحرَّكُ حركةً لا تسكنُ، وهذهِ هيَ حالُ الاستدارةِ". يريدُ: فهذهِ الكائناتُ الفاسداتُ لا يخلو كونُها في وقتٍ منَ الأوقاتِ ولا ينقطعُ، لأنَّ ههنا جسماً يتحرَّكُ حركةً لا تسكنُ في وقتٍ منَ الأوقاتِ، وهذا إنَّما يوجدُ للجسمِ المستديرِ بما هوَ مستديرٌ.

ثم قالَ: "وذلكَ يتبيَّنُ ليسَ بالقولِ فقطْ بلْ وبالفعلِ". يريدُ: وهذا الذي قلْناهُ ليسَ يتبيَّنُ منْ قِبَلِ القولِ فقطْ، بلْ ومنْ قِبَلِ الحسِّ، فإنَّهُ يظهرُ أنَّ ههنا حركةً بهذهِ الصفةِ، أعني أنَّهُ لمْ تُحَسَّ قطُّ قدِ اختلَّتْ ولا تُحَسُّ، وأنَّها تتحرَّكُ دوراً، وأنَّ سائرَ الحركاتِ ترتقِي إليها.

ثم قالَ: "فإذنْ ستكونُ السماءُ الأولى مؤبَّدةً". يريدُ: فقدْ ظهرَ منْ هذا كلِّهِ أنَّ السماءَ الأولى مؤبَّدةٌ، وأنَّ بها تتمُّ سائرُ حركاتِ الأجرامِ السماويَّةِ. ويوجدُ بدلُ هذا في ترجمةٍ أخرى ما هوَ مساوٍ لهذا، وهوَ قولُهُ: "وممَّا ليسَ موجوداً لهذهِ أنْ تحلَّ، ويوجدُ شيءٌ يتحرَّكُ حركةً غيرَ ساكنةٍ، وهذهِ هيَ التي في دائرةٍ، وهذا

ليسَ هوَ ظاهراً بالكلمةِ فقطْ لكنْ بالعملِ أيضاً، فإذنْ السماءُ الأولى هيَ أزليَّةٌ".

يريدُ: بالكلمةِ الحدَّ، وبالعملِ الشيءَ الظاهرَ للحسِّ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٥

فقدْ يوجدُ إذنْ ما يحركُ إذْ لمْ يتحركْ، ومنْ قبلِ أنهُ قدْ يوجدُ متحركٌ أيضاً، وأيضاً محركٌ ومتوسطٌ أيضاً، فقدْ يوجدُ إذنْ شيءٌ محركٌ إذْ لا يتحركُ.

ترجمة حديثة: فليكن هناك شيء يحرّك. وبما أن ما هو مُتحرِّك ومُحرِّك هو واسطة، فإن هناك أيضًا شيئًا يحرّك وهو غير متحرّك، وهو أبدي، وجوهر، وفعلٌ محض.

التَّفْسِيرُ

قالَ الإسكندرُ: هذهِ الحجةُ هيَ حجةٌ على أنَّ ههنا محركاً لا يتحركُ، وهيَ مقولةٌ بإيجازٍ شديدٍ على جهةِ التذكرةِ لما قيلَ منْ ذلكَ في المقالةِ الأخيرةِ منَ السماعِ الطبيعيِّ. وهذا البيانُ ينبني على مقدماتٍ، إحداها أنَّ كلَّ ما كانَ مركباً منْ شيئينِ وأمكنَ في أحدهما أنْ يوجدَ مفرداً، أمكنَ أيضاً في الآخرِ أنْ يوجدَ مفرداً، ما لمْ يكنْ أحدُ الشيئينِ عرضاً والآخرُ جوهراً. مثالُ ذلكَ أنَّ شرابَ العسلِ لما كانَ منْ ماءٍ وعسلٍ، ووجدَ العسلُ مفرداً منَ الماءِ، وجبَ في الماءِ أنْ يوجدَ أيضاً مفرداً منَ العسلِ. فإذا تقررتْ لنا هذهِ المقدمةُ، ووجدنا ههنا شيءٌ محركٌ ومتحركٌ، وهوَ الوسطُ الذي بينَ المحركِ الأولِ والمتحركِ الأخيرِ، وهوَ كالمركبِ منَ المحركِ والمتحركِ، فإذْ كانَ المتحركُ يوجدُ متميزاً منَ المحركِ، إذْ كنا قدْ نجدُ

ههنا أشياءً تتحركُ منْ غيرِ أنْ تحركَ، فبينَ أنهُ واجبٌ أنْ يوجدَ منْ يحركُ منْ غيرِ أنْ يتحركَ أصلاً. فهذا المحركُ هوَ بريءٌ منَ القوةِ، وليسَ هوَ في هيولى أصلاً.

فقولهُ "فقدْ يوجدُ إذنْ ما يحركُ" إلى قولهِ "إذْ لا يتحركُ" يريدُ بهِ: فقدْ يوجدُ إذنْ شيءٌ محركٌ لا يتحركُ، منْ قبلِ أنهُ قدْ تعقلَ ههنا ثلاثةُ أشياءٍ: شيءٌ هوَ متحركٌ أخيرٌ، وشيءٌ هوَ محركٌ أولٌ، وشيءٌ متوسطٌ بينهما وهوَ المحركُ المتحركُ الذي بهِ يحركُ الأولُ. وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، فقدْ يلزمُ أنْ يكونَ المحركُ الأولُ غيرَ متحركٍ أصلاً، لأنهُ إنْ تحركَ فهوَ متوسطٌ لا أولٌ. أوْ نقولُ إنهُ إذا وجدَ الطرفُ الأخيرُ بسيطاً وهوَ كونهُ متحركاً فقطْ، فواجبٌ أنْ يوجدَ الطرفُ المقابلُ لهُ بسيطاً، لأنَّ كلَّ مركبٍ منْ متقابلينِ يوجدُ أحدهما مفرداً عنْ صاحبهِ، فواجبٌ أنْ يوجدَ الآخرُ منهُ منفرداً أيضاً. فهذهِ الحجةُ يمكنَ أنْ تفهمَ عندي على هذينِ المعنيينِ جميعاً. والمعنى الأولُ هوَ أظهرُ عندي بحسبِ ألفاظهِ، وأما المعنى الثاني فهوَ معنىً فسرها بهِ الإسكندرُ، إلا أنهُ واجبٌ عندي أنْ يشترطَ في المركبِ أنهُ مركبٌ منْ متقابلينِ هما طرفانِ، فإنَّ المقدمةَ حينئذٍ تكونُ أظهرَ، وليسَ يحتاجُ فيها إلى اشتراطِ ألا يكونَ أحدهما عرضاً في صاحبهِ كما يشترطهُ الإسكندرُ. وذلكَ أنَّ لكَ أنْ تقولَ في أمثالِ هذهِ المقدماتِ إنهُ إذا وجدَ الطرفُ الواحدُ والمتوسطُ وجدَ الطرفُ الآخرُ، ولكَ أنْ تقولَ إنهُ إذا كانَ طرفانِ ومتوسطٌ فواجبٌ ألا يكونَ واحدٌ منَ الطرفينِ متوسطاً، أعني إنْ كانَ الطرفُ الواحدُ متحركاً فقطْ غيرَ محركٍ، فواجبٌ أنْ يكونَ الطرفُ المقابلُ لهذا محركاً غيرَ متحركٍ. ولكَ أنْ تقولَ إنَّ الأولَ إذا فرضنا هنالك أولاً، فيجبُ ألا يكونَ متوسطاً. فمنْ هذهِ الأشياءِ يظهرُ أنَّ المحركَ الأولَ لا يجبُ أنْ يتحركَ.

وفي ترجمةٍ أخرى بدلَ هذا: "فوجودٌ إذنْ شيءٌ يحركُ أيضاً، ومنْ قبلِ أنهُ موجودٌ متحركٌ أيضاً ومحركٌ فوجودٌ متوسطٌ، فوجودٌ إذنْ شيءٌ محركٌ إذْ لا

يتحركُ هوَ أزليٌ وجوهرٌ وفعلٌ". وأخذهُ المتوسطَ دليلٌ على أنهُ إنما يعتمدُ في هذهِ المقدمةِ على أخذهِ الطرفينِ المتقابلينِ، وذلكَ أنهُ إذا فارقَ أحدُ الطرفينِ المتوسطَ وجبَ أنْ يفارقَ الطرفُ الثاني. وذلكَ أنَّ معنى ما يقولهُ في هذهِ الترجمةِ أنهُ إذا وجدَ شيءٌ محركٌ وشيءٌ متحركٌ، فيلزمُ أنْ يوجدَ متوسطٌ وهوَ المحركُ المتحركُ، وإذا وجدَ متوسطٌ وأحدُ الطرفينِ، فيلزمُ أنْ يوجدَ الطرفُ الثاني.

الفصل الثاني: في كيفية تحريك الجوهر المذكور، الذي هو المبدأ الأول، وهو غير متحرك

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٦

ويحركُ كما يحركُ المشتهى والمعقولُ إذْ لا يتحركُ، وأوائلُ هذهِ هيَ هيَ بأعيانها، والمتشوقُ هوَ الحسنُ الذي يميزُ، والمرادُ الأولُ الذي هوَ حسنٌ ونشتهي أكثرَ منْ قبلِ أنهُ يظنُ خاصةً أكثرَ، ولا يظنُ منْ قبلِ أنا نشتهي.

ترجمة حديثة: وهذا [المبدأ] يحرّك على هذا النحو: فإنّ المرغوبَ فيه والمعقولَ يحرّكان، وهما لا يتحركان. وأوائل هذين [النوعين] هي ذاتها. فالمرغوب فيه هو ما يظهر أنه خير، وأما أول ما تتأثر به الإرادة فهو ما هو خيرٌ [بالفعل]. ولكننا نرغب في الشيء لأنه يبدو [لنا خيرًا]، لا أنه يبدو [خيرًا] لأننا نرغب فيه.

التّفسيرُ

يقولُ: وإذا كانَ المحرّكُ الأولُ يحرّكُ منْ غيرِ أنْ يتحرّكَ، لا بالذاتِ ولا بالعرضِ، كما تتحرّكُ النفسُ التي في الجسمِ، فواجبٌ أنْ يكونَ هذا المحرّكُ إنّما يحرّكُ على نحوِ ما تحرّكُنا الأشياءُ المشتهاةُ اللذيذةُ، ولا سيّما المعقولةُ التي نرى أنَّ فعلَها خيرٌ. ولما كانتْ أصنافُ المشتهياتِ المحرّكةِ هيَ عندنا غيرُ أصنافِ الأمورِ المعقولةِ التي تحرّكُنا، حتى إنَّ هذينِ التحريكينِ كثيراً ما يتضادّانِ، أعني أنَّ تحريكَ المشتهى يكونُ خلافَ تحريكِ المعقولِ، وكانَ الأمرُ في هذهِ المبادئِ التي في الأجرامِ السماويةِ يظهرُ أنَّ المشتهى فيها هوَ المعقولُ بعينِهِ، لمكانِ أنَّ المشتهى إنّما يفترقُ عندنا منَ المعقولِ منْ قبلِ افتراقِ القوةِ التي ندركُ بها المشتهى والتي ندركُ بها المعقولَ، وذلكَ أنَّ المشتهى يدركُ بالحسِّ وهوَ اللذيذُ، والمعقولَ بالعقلِ وهوَ الذي يرى أنَّ فعلَهُ جميلٌ. والأجرامُ السماويةُ لما كانتْ لا تحسُّ، لأنَّ الحسَّ في الحيوانِ إنّما هوَ لموضعِ السلامةِ، لمْ يفترقِ المشتهى فيها منَ المعقولِ، وذلكَ أنَّ المعقولَ المحرّكَ معَ أنَّهُ محرّكٌ منْ جهةِ ما هوَ جميلٌ فهوَ أيضاً لذيذٌ، فهذا هوَ معنى قولِهِ إنَّ اللذيذَ فيها والمعقولَ واحدٌ.

ومنْ هنا يظهرُ كلَّ الظهورِ أنَّ هذهِ الأجرامَ السماويةَ متنفسةٌ، وأنَّهُ ليسَ لها منْ قوى النفسِ إلّا العقلُ والقوةُ الشوقيةُ، أعني المحرّكَ في المكانِ. وقدْ يظهرُ هذا ممّا أقولُهُ، وذلكَ أنَّ المحرّكَ لهذهِ الأجرامِ السماويةِ قدْ تبيّنَ أنَّهُ في غيرِ هيولى، وأنَّهُ صورةٌ مفارقةٌ في الثامنةِ منَ السماعِ، وتبيّنَ في كتابِ النفسِ أنَّ الصورَ المفارقةَ هيَ عقلٌ، فيلزمُ منْ ذلكَ أنْ يكونَ هذا المحرّكُ عقلٌ، وأنَّهُ محرّكٌ منْ جهةِ أنَّهُ فاعلٌ للحركةِ ومنْ جهةِ أنَّهُ غايةُ الحركةِ، وذلكَ أنَّ هذا إنّما يفترقُ فينا ويتعدّدُ، أعني الذي يحرّكُنا في المكانِ على جهةِ أنَّهُ فاعلٌ والذي يحرّكُنا على أنَّهُ

غايةٌ، وذلكَ إنّما هوَ منْ قبلِ أنَّ لهُ وجودينِ: وجودٌ في النفسِ ووجودٌ خارجَ النفسِ، فهوُ منْ جهةِ وجودِهِ في النفسِ فاعلٌ للحركةِ، ومنْ جهةِ وجودِهِ خارجَ النفسِ محرّكٌ على طريقِ الغايةِ. مثالُ ذلكَ أنَّ الحمّامَ لهُ صورتانِ: صورةٌ في النفسِ وصورةٌ خارجَ النفسِ، فإذا قامتْ فينا صورتُهُ التي في النفسِ اشتقناهُ وتحرّكنا إليهِ، أعني إلى الصورةِ الموجودةِ خارجَ النفسِ، أعني إلى دخولِهِ، فصارتْ صورةُ الحمّامِ إمّا منْ جهةِ ما هيَ في النفسِ ففاعلةٌ للشوقِ والحركةِ، وإمّا منْ جهةِ ما هيَ خارجَ النفسِ فغايةٌ للحركةِ لا فاعلةٌ، فلوْ كانتْ صورةُ الحمّامِ مثلاً في غيرِ مادة لكانتْ محرّكةً على طريقِ الفاعلِ وعلى طريقِ الغايةِ منْ غيرِ أنْ يلحقَها تعدّدٌ أصلاً.

وهكذا ينبغي أنْ يفهمَ في محرّكاتِ الأجرامِ السماويةِ أنّها محرّكةٌ على الوجهينِ منْ غيرِ أنْ نتعدّدَ، فمنْ حيثُ تلكَ المعقولاتُ صورٌ لها هيَ محرّكةٌ على طريقِ الفاعلِ، ومنْ حيثُ هيَ غاياتٌ لها تتحرّكُ عنها على جهةِ الشوقِ. فإنهُ قيلَ: إذا كانَ ما يتصوّرُ منْ تلكَ الصورِ هوَ وجودَها، فما حاجتُها إلى الحركةِ؟ فإنَّهُ لوْ كانَ تصوّرُ الصانعِ للخزانةِ هوَ وجودَ الخزانةِ لما تحرّكَ إلى فعلِ الخزانةِ. فنقولُ: إنّها إنّما تتحرّكُ لأنّها تعقلُ منْ أنفسِها أنَّ كمالَها وجوهرَها إنّما هوَ في الحركةِ، مثلَ ما يعقلُ الذي يتحرّكُ ليحفظَ صحتَهُ أنَّ حفظَ صحتِهِ إنّما هوَ بالحركةِ، وأيضاً فإنّها تعقلُ أنَّ حركتَها هوَ سببٌ لأنْ يخرجَ ما هوَ بالقوةِ في تلكَ الصورِ المفارقةِ إلى الفعلِ، وهيَ الصورُ الهيولانيةُ. فإنَّهُ يشبهُ أنْ يكونَ لهذهِ الصورِ وجودانِ: وجودٌ بالفعلِ وهوَ الوجودُ الهيولانيُّ الذي لها، ووجودٌ بالقوةِ وهوَ الوجودُ الذي لها في تلكِ الصورِ، وأعني بالقوةِ ههنا مثلَ ما نقولُ إنَّ الصورَ الصناعيةَ لها وجودٌ بالفعلِ في الهيولى ووجودٌ بالقوةِ في نفسِ الصانعِ، ولذلكَ ما يرى أنَّ هذهِ الصورَ لها وجودانِ: وجودٌ مفارقٌ ووجودٌ في الهيولى، وأنَّ المفارقَ هوَ سببُ الذي في الهيولى وهذا

هو الذي رامَ القائلونَ بالصورِ، فوقعوا دونَهُ، لكنْ ليسَ حركتُها منْ أجلِ خروجِ هذهِ الصورِ منَ القوةِ إلى الفعلِ على أنَّ ذلكَ هوَ كمالُها الأولُ، بلْ على أنَّ ذلكَ هوَ شيءٌ تابعٌ لكمالِها الأولِ. مثالُ ذلكَ أنَّ الذي يرتاضُ لحفظِ صحتِهِ في عملِ صناعةٍ منَ الصنائعِ، قصدُهُ الأولُ هوَ حفظُ صحتِهِ، وقصدُهُ الثاني هوَ مفعولاتُ تلكَ الصناعةِ.

ثمَّ قالَ: "والمتشوقُ هوَ الحسُّ الذي يميزُ، والمرادُ الأولُ هوَ الحسنُ" يريدُ أنَّ الشوقَ في الحيوانِ هوَ منْ قبلِ الحسِّ الذي يميزُ اللذيذَ ويدركُهُ، وهذا الشوقُ هوَ المسمى شهوةً، والإرادةُ هيَ منْ قبلِ العقلِ. وقولُهُ: "والمرادُ الأولُ هوَ الحسنُ"، يحتملُ أنْ يريدُ أنَّ المرادَ الأولَ هوَ الحسنُ بإطلاقٍ، وهوَ الذي تتحركُ نحوَهُ الأجرامُ السماويةُ، ويحتملُ أنْ يريدُ أنَّ المرادَ الأولَ عندَ العقلِ بما هوَ عقلٌ هوَ الحسنُ. ولذلكَ قالَ: "ونشتهي أكثرَ منْ أجلِ أنَّهُ يظنُّ خاصةً أكثرَ ولا يظنُّ منْ قبلِ أنا نشتهي"؛ يريدُ: وإذا كانَ كلما ظُنَّ بالشيءِ أنَّهُ أكثرُ حسناً كانتِ الشهوةُ لهُ أكثرَ، وذلكَ أنَّ الشهوةَ إنما هيَ منْ قبلِ الظنِّ بالشيءِ أنَّهُ حسنٌ، لا إنما نظنُّ بالشيءِ أنَّهُ حسنٌ منْ قبلِ أنا نشتهيهِ، فما هوَ في نفسِهِ أكثرُ حسناً فهوِ أكثرُ مشتهىً. وكأنَّهُ أرادَ أنَّهُ إنْ كانَ محركُ الأجرامِ السماويةِ أكثرَ منْ جميعِ الأشياءِ حسناً فهوِ مشتهىً أكثرَ منْ جميعِ الأشياءِ. وأرادَ بقولِهِ: "ولا يظنُّ منْ قبلِ أنا نشتهي"، أنْ يفرقَ بينَ شهوةِ العقلِ والحسِّ، وذلكَ أنَّ الذي تغلبُ فيهِ شهوةُ الحسِّ على العقلِ فهوِ إنما يظنُّ بالمشتهى أنَّهُ خيرٌ منْ حيثُ أنَّهُ يشتهى. وإنما أرادَ بهذا كلِّهِ أنَّ الأجرامَ السماويةَ إذْ كانتْ شهوتُها منْ قبلِ العقلِ، وكانَ العقلُ إنما يشتهي ما هوَ أكثرُ حسناً منهُ، فيلزمُ ضرورةً في الأجرامِ السماويةِ أنْ تشتهي في هذهِ الحركةِ ما هوَ أكثرُ حسناً منها. وإذا كانتْ هيَ أفضلَ الأجسامِ المحسوسةِ

وأحسنَها، فالشيءُ الحسنُ الذي تشتهيهِ هوَ أفضلُ الموجوداتِ، وبخاصةٍ الذي تشتهيهِ السماءُ بأسرِها في الحركةِ اليوميةِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٧

والمبدأُ هوَ التصورُ بالعقلِ، وأما العقلُ فمنَ المعقولِ، والمعقولةُ هيَ الأسطوخيا الآخرُ على حيالِها وعلى انفرادِها، ومنْ هذهِ الجوهرُ هوَ أولُ، ومنْ هذا البسيطُ الذي بالفعلِ. والواحدُ والبسيطُ ليسا شيئاً واحداً بعينِهِ، وذلكَ أنَّ ذلكَ يدلُّ على مساحةٍ، وأما البسيطُ فعلى أنْ كيفَ حالُهُ. وأيضاً فإنَّ الشيءَ الذي يختارُ منْ أجلِ ذاتِهِ في وحدانيةِ الأسطقساتِ هذهِ وهوَ فاضلٌ جداً إنْ كانَ يقتنى أولاً. وأما أنَّهُ قدْ يوجدُ في غيرِ المتحركةِ ما منْ أجلِهِ فيدلُّ عليه القسمةُ، وذلكَ أنَّ ما منْ أجلِهِ يوجدُ لشيءٍ ولذا شيءٍ، وذلكَ منهما موجودٌ، وأما هذا فليسَ بموجودٍ، ويحركُ إذاً كالمحبوبِ، وأما بالمتحركِ فيحركُ تلكَ الأشياءَ الآخرَ.

ترجمة حديثة: فالمبدأ إذن هو التعقُّل. والعقلُ يتحرّك بالمعقول. أما المعقول فهو في مرتبة أخرى، وهو قائم بذاته، وجوهره هو [الجوهر] الأول، وهو بسيط وبالفعل. والواحد والبسيط ليسا نفس الشيء، فالواحد يدل على القياس، بينما البسيط يدل على كيفية وجود الشيء ذاته. ولكن الخير، والشيء المختار لذاته، هما في نفس المرتبة. والأول دائمًا هو الأفضل، أو ما هو على نسبته. أما الغاية في الأشياء غير المتحركة، فيوضحها التقسيم، فهي ذاك الذي من أجله يكون شيء لشيء آخر. وهو يحرّك كما يحرّك المحبوب، وما يتحرك [بتأثيره] يحرّك بدوره سائر الأشياء.

التّفسيرُ

لما بيَّنَ أنَّ المحركَ الأولَ أزليٌّ، وأنهُ جوهرٌ، وأنهُ فعلٌ محضٌ لا تشوبُهُ الهيولى، وأنهُ محركٌ غيرُ متحركٍ، وأنهُ يحركُ كما يحركُ المشتهى واللذيذُ، وكانَ مبدأُ كلِّ تحريكٍ هوَ منْ شيءٍ ونحوِ شيءٍ، يريدُ أنْ يخبرَ ما هوَ مبدأُ هذا التحريكِ في المتحركِ وما هوَ الشيءُ الذي نحوُهُ التحركُ. فقالَ: "والمبدأُ هوَ التصورُ بالعقلِ"؛ يريدُ: ومبدأُ هذهِ الحركةِ الموجودةِ للجرمِ السماويِّ هوَ التصورُ بالعقلِ، وإنما قالَ ذلكَ ليعرفَ أنَّ مبدأَ هذهِ الحركةِ ليسَ هوَ التخيلَ ولا الحسَّ، وإنما هوَ التصورُ بالعقلِ، والشوقُ المحركُ لهذا الجرمِ في المكانِ هوَ عنِ التصورِ بالعقلِ. ولما كانَ التصورُ بالعقلِ الذي هوَ فعلُ العقلِ هوَ العقلُ نفسُهُ، وكانَ العقلُ هوَ المعقولُ نفسُهُ على ما تبيَّنَ في كتابِ النفسِ قالَ: "وأما العقلُ فمنَ المعقولِ"؛ يريدُ: والعقلُ بذاتهِ وجوهرِهِ إنما هوَ منَ المعقولِ. ولما كانتِ المعقولاتُ لأشياءَ كثيرةٍ، أخذَ يعرفُ أيَّ معقولٍ هوَ هذا المعقولُ الأولُ الذي يحركُ السماءَ بأسرِها الحركةَ العظمى التي تسمى اليوميةَ التي هيَ أعظمُ الحركاتِ وأسرعُها، فقالَ: "والمعقولةُ هي الأسطوخيا الأخرى على حيالِها وعلى انفرادِها". والإسكندرُ يقولُ إنَّهُ يمكنُ أنْ يُفْهَمَ من هذا القولِ معانٍ، أحدُها أنَّهُ أرادَ أنَّ الأسطوخيا الواحدةَ بذاتِها هي معقولةٌ من جنسِ الأسطوخيا التي وضعَها آلُ فيثاغورس، وهي التي ذكروها عندَ طلبِهم المبادئَ، وذلكَ أنَّهم لمَّا وضعوا المتضاداتِ هي مبادئَ لجميعِ الموجوداتِ، رتَّبوا المضادَّةَ العشرةَ التي جعلوها المبادئَ رتبتينِ: الأولى في رتبةِ الخيرِ، أيْ تحتَ الجنسِ الذي هو الخيرُ، والأخرى في رتبةِ الشرِّ، والتي توجدُ من هذهِ معقولةً بذاتِها هي أسطوخيا الخيرِ، وذلكَ أنَّ التي للشرِّ هي بالعرضِ،

وذلكَ أنَّها بعدمِ الخيرِ تُعْقَلُ، فكأنَّهُ قالَ: وهذا المعقولُ هو داخلٌ في جنسِ الخيرِ، أيْ هو خيرٌ؛ لأنَّ الخيرَ هو معقولٌ بذاتِهِ.

قالَ (الاسكندر): ويحتملُ أنْ يكونَ يذكرُ الآنَ الأسطوخيا التي ذكرَها في قسمةِ الأسطقساتِ، ويتكلمُ من هذهِ في المتضادَّاتِ التي في كلِّ واحدٍ من الأجناسِ التي هي مبادئُ التغيُّرِ لكلِّ واحدٍ من المتغيِّراتِ، أعني التغيُّرَ الذي في الجوهرِ وفي غيرِ ذلكَ من المقولاتِ، وهما اللذانِ إحداهما كالصورةِ والآخرُ كالعدمِ، والأسطوخيا التي هي كالصورةِ هي بذاتِها معقولةٌ، والتي كالعدمِ معقولةٌ غيرَ أنَّها ليستْ كذلكَ بالتقديمِ ولا بذاتِها، وذلكَ أنَّ العدمَ إنَّما يُعْقَلُ بالإضافةِ إلى الملكةِ التي هي الصورةُ، فكأنَّهُ أرادَ على هذا التأويلِ أنَّ هذا المعقولَ هو مرتبٌ في الجنسِ من الصورةِ التي هي الملكةُ لا التي هي العدمُ، إذْ كانتِ الملكةُ هي المعقولةُ بذاتِها .

وتأويلٌ ثالثٌ وهو أنْ يكونَ يعني بالأسطوخيا الأخيرةِ الصورةَ التامةَ التي لا يشوبُها العدمُ، وذلكَ أنَّ الواحدَ من المتضادينِ يشوبُهُ العدمُ، فكأنَّهُ أرادَ على هذا التأويلِ أنَّ هذا المعقولَ هو مرتبٌ في المعقولاتِ التي لا يشوبُها عدمٌ لا في المناقضةِ التي يشوبُها العدمُ .

وتأويلٌ رابعٌ وهو أنْ يكونَ عنى بالأسطوخيا الأخيرةِ الصورةَ لا المادَّةَ، وذلكَ أنَّ هذا المبدأَ ليسَ معقولاً بذاتِهِ بلْ بالمناسبةِ، وأمَّا الصورةُ فإنَّها هي المعقولةُ بذاتِها، فكأنَّهُ على هذا التأويلِ أرادَ أنَّ هذا المعقولَ هو مرتبٌ في معقولاتِ الصورِ داخلٌ تحتَها لا في معقولاتِ الهيولى؛ لأنَّ الأسطوخيا التي هي الصورةُ هي المعقولةُ على حيالِها وانفرادِها، أيْ معقولةٌ بإطلاقٍ، وأمَّا معقولاتُ

هيولى الموجوداتِ العشرةِ فهي بالنسبةِ، ولذلكَ أردفَ هذا القولَ بأنْ قالَ: "ومن هذهِ الجوهرُ هو أولٌ"، وهو أقربُ التأويلاتِ إلى ما يعطيهِ لفظُهُ.

فكأنَّهُ قالَ: وهذا المعقولُ هو داخلٌ في معقولاتِ الصورِ التي تُفْهَمُ بذاتِها لا بالمناسبةِ وهي معقولاتُ الهيولى، وهو داخلٌ من هذا الجنسِ في النوعِ من الصورِ التي هي جوهريةٌ ما، ومن هذهِ في التي هي بسيطةٌ، وذلكَ أنَّ الصورَ منها ما هي جوهريةٌ ومنها ما هي غيرُ جوهريةٍ، والتي هي جوهريةٌ منها ما هي هيولانيةٌ ومنها ما ليستْ هيولانيةً، وهذا المعقولُ الأولُ هو داخلٌ تحتَ هذا الجنسِ وهو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "البسيطُ والذي بالفعلِ"، وذلكَ أنَّهُ أرادَ بالبسيطِ الصورةَ التي ليسَ تشوبُها الهيولى، وذلكَ أنَّ كلَّ ما تشوبُهُ القوَّةُ فهو مركَّبٌ، ولَمَّا كانتِ القوَّةُ إنَّما تُعْقَلُ بغيرِها والفعلُ بذاتِهِ، كانَ ما لا تشوبُهُ قوَّةٌ أصلاً هو أحرى أنْ يكونَ معقولاً.

وقولُهُ: "والواحدُ والبسيطُ ليسَ هما واحداً بعينِهِ"، وذلكَ أنَّ ذلكَ يدلُّ على مساحةٍ، وأمَّا البسيطُ فعلى أنْ كيفَ حالُهُ، يريدُ أنَّ الواحدَ الذي يقالُ على المتصلِ ليسَ إنَّما يدلُّ هو والبسيطُ المطلقُ على معنىً واحدٍ، وذلكَ أنَّ الواحدَ الذي يقالُ على المتصلِ إنَّما يدلُّ على ما هو كثيرٌ بالقوَّةِ واحدٌ بالفعلِ، وذلكَ أنَّ المتصلَ يمكنُ أنْ ينقسمَ، وأمَّا البسيطُ بإطلاقٍ فهو الذي يدلُّ على ما لا ينقسمُ أصلاً لا بالقوَّةِ ولا بالفعلِ. وبالجملةِ، فالبسيطُ الواحدُ يقالُ بنوعينِ: إمَّا بإطلاقٍ وإمَّا بتقييدٍ، والمطلقُ من كلِّ واحدٍ من هذينِ هو الذي لا تشوبُهُ الهيولى ولا يوجدُ فيهِ انقسامٌ أصلاً، وإنَّما فرَّقَ ههنا بينَ الواحدِ والبسيطِ لأنَّ أشهرَ المعاني التي يدلُّ عليها اسمُ الواحدِ هو المقولُ بتقييدٍ، أعني المقولَ على المتصلِ، والأشهرَ من التي يدلُّ عليها اسمُ البسيطِ هو البسيطُ المطلقُ، فخشيَ ألَّا يعرضَ الغلطُ في اسمِ البسيطِ من قبلِ اسمِ الواحدِ المشهورِ إذْ كانا قدْ يستعملانِ مترادفينِ.

وأمَّا قولُهُ: "وأيضاً فإنَّ الشيءَ الذي هو مختارٌ من أجلِ ذاتِهِ في وحدانيةِ الأسطقساتِ هذهِ وهو فاضلٌ جدّاً"، فيريدُ وأيضاً الشيءُ الذي يُخْتَارُ من أجلِ ذاتِهِ ويُشْتَاقُ إليهِ من بينِ هذهِ المبادئِ المفارقةِ التي كلُّ واحدٍ منها معنىً واحدٌ بسيطٌ وأسطقسٌ للجسمِ الذي يحرّكُهُ هو الشيءُ الذي هو منها في غايةِ الفضيلةِ وفي غايةِ البساطةِ والوحدانيةِ، والذي قصدَهُ بهذا القولِ هو أنْ يفرّقَ بينَ المبدأِ الأولِ وسائرِ المبادئِ المفارقةِ، وذلكَ أنَّ سائرَ المبادئِ يظهرُ من أمرِها أنَّها مختارةٌ ومتشوَّقةٌ من أجلِ غيرِها، أعني مبادئَ سائرِ الحركاتِ السماويةِ ما عدا الحركةَ اليوميةَ، وأما محركُ هذهِ الحركةِ فقد يظهرُ أنهُ مختارٌ بذاتِهِ، إذ كانَ الكلُّ متحركاً نحوهُ حركةً أسرعَ وأعظمَ من الحركاتِ التي تخصُّ واحداً واحداً منها، فهو المختارُ بذاتِهِ والمتشوقُ للكلِّ، وما كانَ بهذهِ الصفةِ فهو الكاملُ جداً في الغايةِ.

وقولُهُ: "إذ كانَ مقتنىً أولاً" يريدُ: إذ كانَ الفاضلُ جداً هو الذي يقتنى بذاتِهِ، وسائرُ ما يقتنى لمكانِهِ يقتنى.

وقولُهُ: "وأما أنهُ يوجدُ في غيرِ المتحركةِ ما من أجلِهِ" فيدلُّ عليه القسمةُ، فإنَّ الإسكندرَ يقولُ إنما قالَهُ مخافةَ أن يظنَّ بهِ أنهُ أرادَ بذلكَ الاستكمالَ الذي هو عرضٌ في المستكمِلِ، فإنَّ الاستكمالاتِ التي من أجلِها يتحركُ المستكمِلُ بها، منها ما تكونُ كيفياتٍ يستكملُ بها المتحركُ مثلَ الذي يتحركُ لمكانِ الصحةِ، ومنها ما تكونُ جواهرَ خارجةً عن الشيءِ الذي يتحركُ إليها على جهةِ التشبهِ بها، مثلَ ما يوجدُ جميعُ أفعالِ العبيدِ كلِّها تنحو نحو السيدِ ونحو غرضِهِ، ومثلَ ما يوجدُ أهلُ المملكةِ الواحدةِ يتحركونَ نحو غرضِ الملكِ، فالعبيدُ يقالُ فيهم إنهم إنما وجدوا من أجلِ سيدِهِم، وكذلكَ أهلُ المملكةِ مع ملكِهِم، وهكذا جميعُ الموجوداتِ مع هذا المبدأِ الأولِ، أعني الذي يتشوقُهُ الكلُّ.

وقولُهُ: "وذلكَ أنَّ ما من أجلِهِ يوجدُ لشيءٍ ولذا شيءٍ" يريدُ: وذلكَ أنَّ ما من أجلِهِ الذي ليسَ هو قائماً بنفسِهِ يوجدُ لشيءٍ مثلَ السعادةِ في النفسِ والصحةِ في البدنِ، وأما الذي هو قائمٌ بنفسِهِ فهو لهذا الشيءِ المشارِ إليهِ شيءٌ آخرُ مشارٌ إليهِ أيضاً، أي قائمٌ بذاتِهِ.

وقولُهُ: "وذلكَ منهما موجودٌ وأما هذا فليسَ بموجودٍ" يريدُ: والشيءُ الذي هو جوهرٌ من هاتينِ الغايتينِ هو موجودٌ بذاتِهِ مثلَ الملكِ لأهلِ المدينةِ، والنوعُ الآخرُ منهما هو غيرُ موجودٍ بذاتِهِ، وإنما هو موجودٌ في غيرِهِ.

وقولُهُ: "يحركُ إذاً كالمحبوبِ وأما بالمتحركِ فيحركُ تلكَ الأشياءَ الأخرَ" يريدُ: فيحركُ إذاً هذا المحركُ الأولُ، إذ كانَ غيرَ متحركٍ، المتحركَ الأولَ عنهُ كما يحركُ المحبوبُ المحبَّ لهُ من غيرِ أن يتحركَ المحبوبُ، وهو يحركُ ما دونَ المتحركِ الأولِ عنهُ بوساطةِ المتحركِ الأولِ، ويعني بالمتحركِ الأولِ عنهُ الجرمَ السماويَّ، وبسائرِ المتحركاتِ ما دونَ الجرمِ الأولِ وهو سائرُ الأفلاكِ والتي في الكونِ والفسادِ، وذلكَ أنَّ السماءَ الأولى تتحركُ عن هذا المحركِ بالشوقِ إليهِ، أعني لأن تتشبهَ بهِ بقدرِ ما في طاقتِها كما يتحركُ المحبُّ إلى التشبهِ بمحبوبِهِ، وتتحركُ سائرُ الأجرامِ السماويةِ على جهةِ الشوقِ لحركةِ الجرمِ الأولِ، ولذلكَ كانت لسائرِ الكواكبِ حركةٌ مضاعفةٌ، أعني من المشرقِ إلى المغربِ ومن المغربِ إلى المشرقِ، وأما ما دونَ هذهِ، أعني الأفلاكَ، فيحركُها بوساطةِ هذهِ الحركاتِ، أما الكونُ والفسادُ فيفعلُهُ بالحركاتِ المضاعفةِ المتقابلةِ التي توجدُ لها، وأما اتصالُهُ فبالحركةِ الواحدةِ الدائمةِ.

ومن هنا توجدُ عنايةُ اللهِ بجميعِ الموجوداتِ وهو حفظُها بالنوعِ، إذ لم يمكن فيها حفظُها بالعددِ، فأما الذينَ يرونَ أنَّ عنايةَ اللهِ متعلقةٌ بشخصٍ شخصٍ، فقولُهُم

من جهةٍ صادقٌ ومن جهةٍ غيرُ صادقٍ، أما صدقُهُ فمن قبلِ أنهُ ليسَ يوجدُ لشخصٍ ما حالةٌ تخصُّهُ إلا وهي موجودةٌ لصنفٍ من ذلكَ النوعِ، وإذا كانَ هذا هكذا، فالقولُ بأنَّ اللهَ يعتني بأشخاصٍ قولٌ صادقٌ بهذهِ الجهةِ، وأما العنايةُ بالشخصِ بنحوٍ لا يشركُهُ فيهِ غيرُهُ، فذلكَ شيءٌ لا يقتضيهِ الجودُ الإلهيُّ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٨

فإن كانَ شيءٌ يتحركُ فقد يمكنُ أن يكونَ مختلفَ الأحوالِ، فإذاً إن كانتِ النقلةُ والفعلُ الأولُ الذي بهِ يتحركُ يمكنُ أن يكونَ بالمكانِ بأحوالٍ مختلفةٍ، وإن ليسَ في الجوهرِ اختلافٌ، ولأنَّ الذي يحركُهُ غيرُ متحركٍ، إذ هو موجودٌ بالفعلِ، لا يمكنُ البتةَ أن يكونَ بحالٍ أخرى، والنقلةُ هي أولُ التغيراتِ وهي التي على الاستدارةِ، وهذا هو محركُ هذهِ، فمن الاضطرارِ إذاً يوجدُ مبدأٌ أيضاً هو من الاضطرارِ هكذا مبدأٌ، والاضطرارُ يقالُ بحسبِ هذهِ الأنحاءُ، فمنهُ ما هو بالقسرِ من قبلِ أنهُ خارجٌ عن الحميةِ، ومنهُ ما لا يمكنُ أن يكونَ موجوداً على الإطلاقِ على خلافِ ما هو عليه، فالسماءُ إذاً والطبيعةُ متواطئانِ بمبدأٍ هكذا، فإذاً السماءُ والطبيعةُ متعلقتانِ، والحلولُ على ما هو فاضلٌ جداً الذي يكونُ لنا زماناً يسيراً هكذا لذلكَ دائماً.

ترجمة حديثة: ولكن إذا كان شيء ما يتحرك، فإنه من الممكن أن يكون على حال أخرى. ولهذا، إذا كانت الحركة الأولى [النقلة] هي فعل، فإنه من الممكن للشيء المتحرك أن يكون على حال أخرى من حيث المكان، وإن لم يكن من حيث الجوهر. ولكن حين يكون هناك شيءٌ محركٌ، وهو ذاته غير متحرك،

وموجود بالفعل، فليس من الممكن له بأي حال أن يكون على خلاف ما هو عليه. فالحركة المكانية هي أولى التغيرات، ومنها الحركة الدائرية، وهذه يحرّكها ذاك [المحرّك الذي لا يتحرك]. فهو إذن موجود بالضرورة. وبصفته ضرورياً، فهو خير، وهكذا هو مبدأ. فالضروري يُقال على عدة وجوه: منه ما هو بالقوة [أو القسر]، أي ضد الميل؛ ومنه ما لا يكون الخير بدونه؛ ومنه ما لا يمكن أن يكون على حال أخرى، بل هو [كذلك] على الإطلاق. فبمثل هذا المبدأ إذن تتعلق السماء والطبيعة معاً.

التّفْسيرُ

إنَّ غرضه أنْ يبين وجه ارتباط الموجودات المتغيرة بالجوهر الأوَّلِ الذي ليس فيه تغيرٌ أصلاً؛ وذلكَ أنَّ فيه شكًّا كبيرًا قد تقدَّمَ القولُ فيه، وهُوَ كيفَ يكونُ الأزليُّ مبدأً للكائنِ الفاسدِ. فابتدأَ فقَال: "فإنْ كانَ شيءٌ يتحرَّكُ فقد يُمكنُ أنْ يكونَ مختلفَ الأحوالِ".

وهذه المقدّمةُ هيَ صادقةٌ في أنواعِ التغييراتِ، وذلكَ أنَّ ما كانَ مُتغيِّرًا في الجوهرِ فهوَ يوجدُ في جوهرِهِ مختلفَ الأحوالِ، وما كانَ مُتغيِّرًا في الكيفِ فهوَ يوجدُ أيضًا في الكيفِ مُتغيِّرَ الأحوالِ، وكذلكَ ما كانَ مُتغيِّرًا في المكانِ فهوَ أيضًا يوجدُ مختلفًا في المكانِ.

ثمَّ قالَ: "فإذا إنْ كانتِ النقلةُ والفعلُ الأوَّلُ الذي بهِ يتحرَّكُ يُمكنُ أنْ يكونَ بالمكانِ بأحوالٍ مختلفةٍ وأنْ ليسَ في الجوهرِ اختلافٌ" يريدُ: فإنْ كانتْ حركةُ النقلةِ التي يتحرَّكُها المتحرّكُ الأوَّلُ، فقد يُمكنُ أنْ يُوجدَ لهذا المتحرّكِ اختلافٌ في المكانِ منْ غيرِ أنْ يُوجدَ لهُ اختلافٌ في الجوهرِ، أعني أنَّهُ قد يُمكنُ أنْ يُوجدَ شيءٌ أزليٌّ غيرُ مُتغيِّرٍ في جوهرِهِ، وهُوَ مُتغيِّرٌ في المكانِ، وهُوَ كالمتوسِّطِ بينَ الأوَّلِ

الذي ليسَ فيهِ تغيُّرٌ أصلاً، وهُوَ المحرِّكُ لهذا المتحرِّكِ، وبينَ المتغيِّراتِ التي تختلفُ في جواهرِها. وهذا هُوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "ولأنَّ الذي يُحرِّكُهُ غيرُ مُتحرِّكٍ إذْ هُوَ موجودٌ بالفعلِ لا يُمكنُ أنْ يكونَ بحالٍ آخرَ" يريدُ: إنَّ الذي يُحرِّكُ المتحرِّكَ الأوَّلَ، إذْ هُوَ غيرُ مُتحرِّكٍ منْ قبلِ أنَّهُ فعلٌ محضٌ ليسَ فيهِ قوَّةٌ أصلاً، ليسَ يُمكنُ أنْ يكونَ بحالٍ غيرِ الحالةِ التي هُوَ عليها.

وقولُهُ: "والنقلةُ أوَّلُ التغيُّراتِ وهيَ التي على الاستدارةِ" يريدُ: والنقلةُ هيَ أوَّلُ الحركاتِ على ما تبيَّنَ في العلمِ الطبيعيِّ، ومنْ هذهِ المستديرةِ لا المستقيمةِ؛ إذْ قد تبيَّنَ أنَّ المستديرةَ هيَ الأزليةُ فقطْ.

وقولُهُ: "وهذا هُوَ مُحرِّكُ هذهِ" يريدُ: والمحرِّكُ الأوَّلُ الذي قُلنا إنَّهُ أزليٌّ هُوَ مُحرِّكٌ لهذهِ الحركةِ فقطْ بلا واسطةٍ.

ثمَّ قالَ: "فمنَ الاضطرارِ إذاً يُوجدُ مبدأٌ أيضًا هُوَ منَ الاضطرارِ هكذا مبدأٌ" يريدُ: فقد تبيَّنَ أنَّ منَ الاضطرارِ أنْ يُوجدَ مبدأٌ هُوَ بهذهِ الصفةِ منَ الاضطرارِ. قالَ: "والاضطرارُ يُقالُ بحسبِ هذهِ الأنحاءِ، فمنهُ ما هُوَ بالقسرِ منْ قبلِ أنَّهُ خارجٌ عنِ الحميَّةِ، ومنهُ ما لا يُمكنُ أنْ يكونَ موجودًا على الإطلاقِ على خلافِ ما هُوَ عليه" يريدُ: والاضطرارُ يُقالُ على نوعينِ؛ أحدُهُما على ما هُوَ بالقسرِ، وهُوَ الشيءُ الذي هُوَ خارجٌ عنْ جبلةِ الشيءِ وطبيعتهِ، ويُقالُ أيضًا على ما لا يُمكنُ أنْ يكونَ ولا في وقتٍ منَ الأوقاتِ بخلافِ ما هُوَ عليه. وهذا هُوَ المعنى الذي قصدْنا في قولِنا إنَّ ههُنا مبدأً هُوَ باضطرارٍ موجودٌ وبالصفةِ التي هُوَ عليها مبدأٌ.

ثمَّ قالَ في بعضِ التراجمِ: "فإذاً بمبدأٍ مثلِ هذا علِقَتِ السماءُ والطبيعةُ لنا لكالٍ صالحةٍ زمانًا قليلًا" يريدُ: أنَّهُ قد تبيَّنَ أنَّ السماءَ والطبيعةَ قد اتصلَتْ بمبدأٍ

هُوَ عقلٌ في غايةِ اللذةِ والسرورِ والغبطةِ، كحالِنا نحنُ في الاتصالِ بالعقلِ الذي هُوَ مبدؤُنا زمانًا يسيرًا.

ثمَّ قالَ: "فهذهِ الحالُ أمَّا لذاكَ فهوَ أبدًا وهُوَ لنا غيرُ مُمكنٍ" يريدُ: لكنَّ هذا الاتصالَ بهذا المبدأِ للسماءِ والارتباطَ بهِ هُوَ لها دائمًا، وأمَّا اتصالُنا بالمبدأِ الذي فينا فغيرُ مُمكنٍ أنْ يكونَ دائمًا؛ لأنَّ المتَّصلَ منَّا كائنٌ فاسدٌ، والمتَّصلَ منَ الجرمِ السماويِّ أزليٌّ.

ومنْ هنا يظهرُ كلُّ الظهورِ أنَّ أرسطوطاليسَ يرى أنَّ السعادةَ للناسِ بما هُمْ ناسٌ إنَّما هُوَ اتصالُهُمْ بالعقلِ الذي تبيَّنَ في كتابِ النفسِ أنَّهُ مبدأٌ مُحرِّكٌ وفاعلٌ لنا، وذلكَ أنَّ العقولَ المفارقةَ بما هيَ مفارقةٌ يجبُ أنْ تكونَ مبدأً لما هيَ لهُ مبدأٌ بالنحوينِ جميعًا، أعني منْ جهةِ ما هيَ مُحرِّكةٌ ومنْ جهةِ ما هيَ غايةٌ. فالعقلُ الفعَّالُ منْ جهةِ ما هُوَ مفارقٌ ومبدأٌ لنا قد يجبُ أنْ يُحرِّكنا على جهةِ ما يُحرِّكُ العاشقَ المعشوقَ، وإنْ كانتْ كلُّ حركةٍ فقد يجبُ أنْ تتَّصلَ بالشيءِ الذي يُحرِّكُها على جهةِ الغايةِ، فواجبٌ أنْ نتَّصلَ بآخرةٍ بهذا العقلِ المفارقِ حتَّى نكونَ قد علِقْنا بمثلِ هذا المبدأِ الذي علِقَتْ بهِ السماءُ كما يقولُ أرسطوطاليسُ، وإنْ كانَ ذلكَ لنا زمانًا يسيرًا.

الفصل الثالث: في حياة المبدأ الأول وماهيته وكماله. والرد على بعض القائلين بأنه ليس فيه الأفضل والأجمل

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٣٩

فإنَّ اللذةَ فعلٌ لذلكَ أيضاً، ولهذهِ العلةِ اليقظةُ والحسُّ والفهمُ لذيذٌ، أما الرجاءُ والذكرُ فلمكانِ هذه، وأما الفهمُ الذي بذاتهِ فللذي هو أفضلُ بذاتهِ، والذي هو أكثرُ فللذي هو أكثرُ، والذي يفهمُ ذاتهُ هو العقلُ باكتسابِ المعقولِ، فإنهُ يصيرُ معقولاً حينَ يلامسُ ويفهمُ، فإذاً العقلُ والمعقولُ شيءٌ واحدٌ؛ لأنَّ قابلَ المعقولِ والجوهرَ هو عقلٌ، وإنما يعقلُ إذ لهُ، فإذاً يظنُّ أنَّ العقلَ ذلكَ الإلهيَّ أكثرُ من هذا أيضاً، والرأيُ أيضاً شيءٌ لذيذٌ جداً وفاضلٌ، فإنْ كانَ الإلهُ أبداً كحالنا في وقتٍ ما فذلكَ عجيبٌ، وإنْ كانَ أكثرَ فأكثرَ عجباً فلهُ كذلكَ وهو حياةٌ؛ لأنَّ فعلَ العقلِ الحياةُ، وذلكَ هو الفعلُ، والعقلُ الذي بذاتهِ ولهُ حياةٌ فاضلةٌ ومؤبدةٌ، فنقولُ إنَّ الإلهَ حيٌّ أزليٌّ في غايةِ الفضيلةِ، فإذاً هو حياةٌ وهو متصلٌ أزليٌّ، وهذا هو الإلهُ.

ترجمة حديثة: أما حياته، فهي على أفضل حال، كتلك التي نكون عليها نحن لوقت قصير. أما بالنسبة لنا فهذا [البقاء على تلك الحال] مستحيل. لأن اللذة أيضاً تكمن في هذا الفعل. ولهذا السبب تكون اليقظة والإحساس والتعقل أموراً لذيذة جداً، والأمل والذكرى [لذيذان] بسبب هذه [الأفعال]. أما التعقل في ذاته فهو تعقل لأفضل شيء في ذاته؛ وبقدر ما هو كذلك، فهو تعقل لأفضل الموجودات. والعقل يعقل ذاته باتحاده بالمعقول؛ فإنه يصبح معقولاً بملامسته

[للمعقول] وتعقله له، حتى يصبح العقل والمعقول شيئًا واحدًا. فالعقل قابلٌ للمعقول وللجوهر، وهو يفعل حين يمتلكهما. ولهذا فإن هذا [الفعل الإلهي] أشد إلهية من ذاك الذي يبدو أن العقل [البشري] يمتلكه. والتأمل هو أفضل شيء وألذّه. فإذا كان الإله دائمًا في تلك الحال الطيبة التي نكون عليها نحن أحيانًا، فهذا أمر عجيب. وإن كان في حال أفضل، فهو أعجب وأعجب. وهو كذلك بالفعل. وفضلاً عن ذلك، فإن الحياة كامنة فيه أيضاً، ففعلُ العقل هو الحياة. وهو [الإله] ذاك الفعل. وفعله بذاته هو حياةٌ فضلى وأبدية. ولذلك نقول إن الإله كائن حيٌّ أبديٌّ وأفضل ما يكون. فالحياة والوجود المستمر الأبدي كامنان في الإله، فهذا هو الإله.

التّفسيرُ:

قولهُ: "فإنَّ اللذةَ فعلٌ لذلكَ أيضاً"، يريدُ بهِ المبدأَ الأولَ، ولما أخبرَ بذلكَ أتى بالسببِ في كونهِ ملتذاً، فقالَ: "ولهذهِ العلةِ اليقظةُ والحسُّ والفهمُ لذيذٌ"، يريدُ أنَّ السببَ في اللذةِ هو الإدراكُ، فكأنهُ قالَ وإنما كانَ ملتذاً لأنهُ يدركُ، والدليلُ على أنَّ الإدراكَ سببُ اللذةِ أنَّ اليقظةَ والحسَّ والفهمَ منا لذيذٌ.

ثم قالَ أما الرجاءُ والذكرُ فلمكانِ هذا، يريدُ وإنما صارَ الرجاءُ والذكرُ لذيذاً وإنْ كانتْ فهماً لأشياءَ غيرِ موجودةٍ بالفعلِ من قبلِ أنَّ الراجيَ منا يتوهمُ وجودَها مدركةً بالفعلِ، وكذلكَ المتذكرُ، وكأنهُ يشيرُ بهذا إلى أنَّ الإدراكَ اللذيذَ إنما هو لما هو بالفعلِ لا بالقوةِ، وأنَّ الشوقَ الذي يتقدمُ الإدراكَ هو أشبهُ أنْ يكونَ ألماً منهُ أنْ يكونَ لذةً.

ثم قالَ: "وأما الفهمُ بذاتهِ فللذي هو أفضلُ بذاتهِ"، يريدُ والذي يعقلُ بذاتهِ لا بغيرهِ فهو أفضلُ من الذي يعقلُ بعقلٍ فيهِ.

ثم قالَ: "والذي هو أكثرُ فللذي هو أكثرُ"، يريدُ واللذةُ التي هي أكثرُ هي للذي هو أكثرُ فهماً وعقلاً.

ثم قالَ: "والذي يفهمُ ذاتهُ هو العقلُ باكتسابِ المعقولِ"، يريدُ والذي يفهمُ ذاتهُ هو ملتذٌّ بذاتهِ وهو الملتذُّ بالحقيقةِ، والذي هو بهذهِ الصفةِ هو العقلُ، فإنهُ إذا اكتسبَ المعقولَ وفهمهُ فهمَ ذاتهُ، إذ كانتْ ذاتهُ ليستْ شيئاً آخرَ غيرَ المعقولِ الذي فهمَ، فالعقلُ إذاً هو الملتذُّ بذاتهِ.

وقولهُ: "فإنهُ يصيرَ معقولاً حينَ يلابسُ ويفهمُ"، يريدُ وإنما يعقلُ العقلُ منا ذاتهُ حينَ يلابسُ المعقولَ ويتصورهُ بالفعلِ لا حينَ ما هو بالقوةِ قبلَ أنْ يتصورَ المعقولَ؛ لأنَّ المعقولَ إذا تصورهُ صارَ هو والمعقولُ شيئاً واحداً، وكأنهُ أرادَ بهذا أنْ يفرقَ بينَ القوةِ التي تكونُ من العقلِ الذي يوجدُ حيناً بالقوةِ وحيناً بالفعلِ وبينَ العقلِ الذي يوجدُ دائماً بالفعلِ، وهذا هو الذي ليسَ في هيولى، ولهذا صارَ العقلُ منا إنما يعقلُ ذاتهُ في وقتٍ ما لا دائماً.

ثم قالَ: "فإذًا العقلُ والمعقولُ شيءٌ واحدٌ لأنَّ قابلَ المعقولِ والجوهرَ هو عقلٌ"، يريدُ وإنما يصيرُ المعقولُ والعقلُ شيئاً واحداً إذا عقلَ؛ لأنَّ القابلَ والمقبولَ من العقلِ كلاهما عقلٌ، ولذلكَ كانَ العاقلُ والمعقولُ من العقلِ يرجعانِ إلى شيءٍ واحدٍ، وإنما تتفرقُ هذهِ باعتبارِ الأحوالِ الموجودةِ في العقلِ، وذلكَ أنَّ من حيثُ هو يتصورُ المعقولَ قيلَ فيهِ إنهُ عاقلٌ، ومن حيثُ هو متصورٌ بذاتهِ قيلَ إنَّ العاقلَ هو العقلُ نفسهُ بخلافِ ما يعقلُ بغيرهِ، ومن حيثُ إنَّ المتصوَّرَ هو المتصوِّرُ نفسهُ قيلَ إنَّ العقلَ هو المعقولُ.

ثم قالَ: "فإذاً العقلُ ذلكَ الإلهيُّ أكثرُ من هذا"، يريدُ وإذا كانَ العقلُ منا يوجدُ تارةً قوةً وتارةً فعلاً، وكانَ ذلكَ العقلُ الإلهيُّ يوجدُ دائماً فعلاً، فهو بينٌ أنهُ أفضلُ جداً من هذا العقلِ الذي فينا.

ثم قالَ: "والرأيُ لذيذٌ جداً وفاضلٌ"، يريدُ ويظهرُ أنَّ التصورَ بالعقلِ منا لذيذٌ جداً وأفضلُ من جميعِ الأشياءِ الموجودةِ فينا.

ثم قالَ: "فإنْ كانَ الإلهُ أبداً كحالنا في وقتٍ ما فذلكَ عجيبٌ، وإنْ كانَ أكثرَ فأكثرَ عجباً فلهُ كذلكَ"، يريدُ ولذلكَ ما نرى أنَّ الإلهَ إنْ كانتْ لذتهُ بالإدراكِ لذاتهِ مساويةً للذةِ التي نجدُ بها نحنُ في حينِ إدراكِ العقلِ منا ذاتهُ، وهو الوقتُ الذي يتعرى فيهِ عما بالقوةِ، وكانَ هذا الذي يوجدُ لنا في وقتٍ ما يسيرٍ يوجدُ للإلهِ سرمداً، فإنَّ ذلكَ لعجيبٌ جداً، وإنْ كانَ الذي يوجدُ لهُ دائماً أفضلَ بكثيرٍ مما يوجدُ لنا فذلكَ أعجبُ وأعجبُ.

والإسكندرُ يقولُ إنَّهُ ليسَ ينبغي أنْ يُفهَمَ منَ اللذةِ ههنا اللذةُ التي هيَ تابعةٌ للانفعالِ، فإنَّ القوةَ التي هيَ تابعةٌ للانفعالِ هيَ التي يقابلُها الغمُّ، وأما اللذةُ التي تكونُ في العقلِ نفسهِ فإنَّها ليستْ انفعالاً ولا لها مقابلٌ إذْ كانَ هذا الإدراكُ ليسَ يقابلُهُ جهلٌ، وذلكَ أنَّ اللذةَ هيَ لازمٌ منْ لوازمِ الإدراكِ مثلَ لزومِ الظلِّ للجسمِ، فإنْ كانَ ههنا إدراكٌ ليسَ لهُ مقابلٌ ولا يوجدُ بالقوةِ في وقتٍ ما، فالمدرِكُ ليسَ يلحقُهُ إذاً عدمُ الإدراكِ في وقتٍ ما منَ الأوقاتِ.

ثمَّ قالَ: "ولهُ حياةٌ لأنَّ فعلَ العقلِ الحياةُ"، يريدُ: وهوَ موصوفٌ بالحياةِ لأنَّ اسمَ الحياةِ ليسَ ينطلقُ على شيءٍ إلا على الإدراكِ، وإذْ كانَ فعلُ العقلِ هوَ الإدراكُ ففعلُ العقلِ هوَ حياةٌ.

ثمَّ قالَ: "والعقلُ الذي بذاتِهِ ولهُ حياةٌ فاضلةٌ"، يريدُ: وإذا كانَ العاقلُ حياً إذْ فعلُهُ هوَ حياةٌ، فالشيءُ الذي هوَ عاقلٌ بعقلِهِ ذاتِهِ لا بعقلِهِ غيرِهِ، كالحالِ في العقلِ منا، فذلكَ الشيءُ هوَ الحيُّ الذي لهُ الحياةُ التي هيَ في غايةِ الفضيلةِ، ولذلكَ كانتِ الحياةُ والعلمُ هيَ أخصُّ أوصافِ الإلَهِ، فهذا الإلَهُ حيٌّ عالمٌ.

ومنْ هنا غلطتِ النصارى فقالتْ بالتثليثِ في الجوهرِ، وليسَ ينجيهمْ منْ هذا أنْ يقولوا إنَّهُ ثلاثةٌ الإلَهُ واحدٌ، لأنَّهُ إذا تعددَ الجوهرُ كانَ المجتمعُ واحداً بمعنًى واحدٍ زائدٍ على المجتمعِ. قلتُ: وهذا بعينِهِ يلزمُ الأشعريةَ منْ أهلِ ملتنَا، لأنَّهمْ جعلوا هذهِ الأوصافَ زائدةً على الذاتِ، فيلزمُهمْ أنْ تكونَ واحداً بمعنًى واحدٍ زائدٍ على الذاتِ والأوصافِ، وكلَا المذهبينِ فيلزمُهما التركيبُ، وكلُّ مركبٍ محدَثٌ، إلا أنْ يدعوا أنَّهُ يوجدُ ههنا أشياءُ تتركبُ بذاتِها (تُحركُ ذاتَها)، ولو كانتْ ههنا أشياءُ تتركبُ بذاتِها لكانتْ أشياءُ تخرجُ منَ القوةِ إلى الفعلِ بذاتِها وتتحركُ بذاتِها منْ غيرِ محركٍ.

وكذلكَ ينبغي أنْ يُفهَمَ منْ قولِنا فيهِ إنَّهُ حيٌّ وإنَّ لهُ حياةً معنًى واحدٍ بعينِهِ بالموضوعِ اثنانِ بالجهةِ، لا أنَّهما يدلانِ على معنًى واحدٍ منْ جميعِ الجهاتِ كما تدلُّ عليه الأسماءُ المترادفةُ مثلَ دلالةِ البعيرِ والجملِ، ولا على أنَّهما يدلانِ كما يدلُّ الاسمُ المشتقُ والذِي هوَ المثالُ الأولُ، أعني أنَّ المشتقَّ يدلُّ على ما يدلُّ عليه المثالُ الأولُ بزيادةٍ مثلَ قولِنا حيٌّ وحياةٌ، لأنَّ الحياةَ تدلُّ على معنًى في غيرِ موضوعٍ، وقولُنا حيٌّ يدلُّ على معنًى في موضوعٍ، أعني صورةً في هيولَى وملكةً في موضوعٍ، فهذهِ هيَ حالُ دلالاتِ الأسماءِ في الأشياءِ التي هيَ صورةً في هيولَى. وأما الأشياءُ التي هيَ صورةً في غيرِ هيولَى فإنَّ الوصفَ والموصوفَ يرجعانِ فيها إلى معنًى واحدٍ بالوجودِ وهما بالاعتبارِ اثنانِ، أعني وصفٌ وموصوفٌ، وذلكَ أنَّ هذهِ الذاتَ إذا أُخِذتْ منْ حيثُ هيَ موضوعةٌ ووُصِفتْ بوصفٍ منَ

الأوصافِ كانَ الوصفُ منها والموصوفُ واحداً في الحملِ اثنانِ بالمعنَى الذي بهِ يباينُ المحمولُ الموضوعَ، لكنْ لا على الحالةِ التي يباينُ المحمولُ للموضوعِ في القضايا الحمليةِ الجوهريةِ، فإنَّ الوصفَ هوَ الموصوفُ بعينِهِ، أعني أنَّهما معنًى واحدٌ بعينهِ بالفعلِ كما هوَ في الأشياءِ المفارقةِ وهما بالقوةِ اثنانِ، وذلكَ إذا فصلَ العقلُ أحدَهما منَ الآخرِ، وذلكَ أنَّ العقلَ منْ طبيعتِهِ أنْ يفصلَ الأشياءَ المتحدةَ في الوجودِ إلى الأشياءِ التي تركبتْ منها وإنْ لمْ تنفصلْ في الوجودِ بعضُها منْ بعضٍ، مثلَ تفصيلِهِ بينَ المادةِ والصورةِ، وتفصيلِهِ بينَ الصورةِ والمركبِ منَ المادةِ والصورةِ، فهذهِ هيَ حالُ العقلِ في الأشياءِ المركبةِ منْ صورٍ ومواد إذا وصفَ المركبُ بالصورةِ أوِ الحاملُ للصورةِ بالصورةِ، فإنَّهُ يفهمُهما متحدينِ منْ جهةٍ متغايرينِ منْ جهةٍ، مثلَ وصفِهِ الإنسانَ بالنطقِ، فإنَّهُ يفهمُ أنَّ الموضوعَ للنطقِ والنطقَ معنًى واحدٌ بالاتحادِ، ويفهمُ أنَّ الحاملَ منهُ والمحمولَ متغايرانِ.

وأما إذا اعتبرَ الوصفُ والموصوفُ في الأشياءِ التي ليستْ في هيولَى فإنَّهما يرجعانِ عندَ ذلكَ إلى معنًى واحدٍ منْ جميعِ الوجوهِ منْ غيرِ أنْ نجدَ هنالكَ جهةً بها يُفصَلُ المحمولُ منَ الموضوعِ والوصفُ منَ الموصوفِ خارجَ الذهنِ، أعني في ذاتِ الشيءِ وطبيعتِهِ، لكنْ عندما يركبُ العقلُ قضيةً منْ وصفٍ وموصوفٍ وموضوعٍ ومحمولٍ في مثلِ هذهِ الأشياءِ فليسَ يفهمُ منهما أنَّهما اسمانِ مترادفانِ حتى يكونَ المفهومُ منْ ذلكَ قضيةً لفظيةً لا معنويةً، بلْ يفهمُهما متغايرينِ بالمناسبةِ، أعني أنَّهُ يأخذُ في أمثالِ هذهِ الأشياءِ شيئينِ نسبةُ أحدِهما إلى الآخرِ نسبةُ المحمولِ إلى الموضوعِ فيؤلفُ منهما قضيةً حمليةً منْ غيرِ أنْ يفهمَ بينهما تغايراً في الوجودِ أصلاً إلا منْ جهةِ الأخذِ، أعني منْ جهةِ أخذِهِ المعنَى الواحدَ موصوفاً وصفةً، فإنَّ العقلَ قدْ يمكنُهُ أنْ يفهمَ المعنَى الواحدَ بعينِهِ بهاتينِ الجهتينِ على طريقِ المناسبةِ والتشبيهِ بالقضايا الحمليةِ الوصفيةِ في الأمورِ المركبةِ كما يفهمُ أشياءَ

كثيرةً بطريقِ النسبةِ، ولو لَمْ يأخذِ العقلُ في هذهِ صفةً وموصوفاً لما أمكنَهُ أن يفهمَ طبائعَها، ولا أن ينطقَ عنها. وفرقٌ كثيرٌ بين الأشياءِ التي هي متغايرةٌ في الذهنِ وفي الوجودِ، وبين التي هي متغايرةٌ في الذهنِ لا في الوجودِ؛ أي إنَّ العقلَ منا لا يفهمُها حتى يأخذَها على ما يأخذُ عليها المتغايرةَ في الوجودِ، وبين الأشياءِ التي هي غيرُ متغايرةٍ لا في الذهنِ ولا في الوجودِ. فالتثليثُ الذي يفهمُ منه في الإلهِ مثلاً إنما هو تغايرٌ في الذهنِ لا في الوجودِ، وهو شيءٌ يأخذُه الذهنُ على جهةِ الشبهِ بالأشياءِ المركبةِ من جهةٍ، المتحدةِ من جهةٍ، لا كما تزعمُ النصارى أنها معانٍ متغايرةٌ ترجعُ إلى واحدٍ. والإسكندرُ يقولُ إنه ليس ينبغي أن يفهمَ من قولِنا إنَّ العقلَ يعقلُ ذاتَهُ كما استحالَهُ؛ فإنا قد نجدُ الروحَ الباصرَ يبصرُ في المرآةِ ذاتَهُ، فإذا أمكنَ أن يقالَ في الباصرِ إنه يبصرُ ذاتَهُ، فذلكَ في العقلِ أمكنُ. ثم قالَ: "فنقولُ إنَّ الإلهَ حيٌّ أزليٌّ في غايةِ الفضيلةِ، فإذاً هو حياةٌ وهو متصلٌ أزليٌّ، فإنَّ هذا هو الإلهُ"؛ يريدُ: فنقولُ إنه إن كانَ ما يدلُّ عليه اسمُ الإلهِ أنه حيٌّ أزليٌّ في غايةِ الفضيلةِ، وكانَ قد تبينَ بالقولِ أنَّ ههنا شيئاً بهذهِ الصفةِ وهو محركُ الكلِّ، فإذاً هذا هو الإلهُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٠

فأما جميعُ الذين يظنونَ كظنِّ أصحابِ فيثاغورسَ وأسلوسَ أنَّ الخيرَ والفاضلَ ليسَ هو في الأولِ، لأنَّ عللَ الغروسِ والحيوانِ هي المبادئُ، وأنَّ الخيرَ والتامَ في التي من هذهِ، فليسَ ظنُّهم بصحيحٍ؛ لأنَّ الزرعَ من أخرَ متقدمة تامة، والأولُ فليسَ هو زرعاً بل شيءٌ تامٌ كقولِنا إنَّ الإنسانَ ينبغي أن يكونَ قبلَ المنيِّ، لا الذي يكونُ من هذا بل آخرُ الذي منهُ الزرعُ.

ترجمة حديثة: أما أولئك الذين يظنون (مثل الفيثاغوريين وسبيوسيبوس) أن الأفضل والأجمل ليسا في المبدأ، بحجة أن مبادئ النباتات والحيوانات هي عللٌ بالفعل، ولكن الخير والكمال يوجدان في الأشياء التي تنشأ عنها، فإنهم لا يفكرون على نحو صحيح. فالبذرة تأتي من أشياء أخرى سابقة وكاملة، وليست البذرة هي الأولى، بل الشيء الكامل. كما قد يقول قائل إن الإنسان أسبق من البذرة؛ لا ذاك الذي يولد منها، بل إنسان آخر صدرت عنه البذرة نفسها.

التّفسيرُ

يقولُ: والذين يقولون من القدماءِ إنَّ التمامَ والكمالَ ليسَ يوجدُ في المبادئِ، وإنما يوجدُ في الأشياءِ التي من المبادئِ، من قبلِ أنَّ الحيوانَ والنباتَ أكملُ من مبادئِهِ التي هي البزورُ والمنيُّ، فظنُّهم ليسَ بصحيحٍ. وذلكَ أنَّ البزورَ إنما هي من الأشياءِ الكاملةِ، وهي المولدةُ للبزورِ، مثالُ ذلكَ أنَّ بزرَ الإنسانِ هو عن الإنسانِ، فالبزورُ إذاً ليسَ هي مبادئَ للمتولدةِ عن البزورِ، وإنما مبدأُ الولدِ عن المبزرِ الفاعلِ للبزورِ، وهو في الكمالِ مثلُ المتولدِ إن كانَ في الأنواعِ المتناسلةِ، أو أكملُ منهُ إن كانَ في غيرِ المتناسلةِ. وذلكَ أنَّ مبدأَ التي لا تتولدُ عن مثلِ المتولدِ عنها هو الشمسُ والفلكُ المائلُ، والتي تتولدُ عن مثلِها ليسَ المبدأُ لها ما هو مثلُها بالنوعِ فقط، بل ومعَ الشمسِ والفلكِ المائلِ. ولذلكَ ما يقولُ أرسطوطاليسُ إنَّ الإنسانَ يولدُهُ إنسانٌ والشمسُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤١

فأما أنَّ جوهراً ما أزليٌّ وغيرُ متحركٍ مفارقٌ للمحسوساتِ فبينٌ مما قيلَ، وقد أوضحَ أنه لا يمكنُ أن يكونَ لهذا الجوهرِ عظمٌ البتةَ، بل هو لا جزءَ لهُ ولا قسمةَ؛ لأنه يحركُ زماناً لا نهايةَ لهُ، وليسَ شيءٌ متناهٍ لهُ قوةٌ لا متناهيةٌ، فإذاً كلُّ عظمٍ إما لا متناهٍ وإما متناهٍ، فلهذهِ العلةِ لا يكونُ في العظمِ المتناهي، ولا يكونُ لا متناهياً، لأن ليسَ عظمٌ لا متناهٍ البتةَ. وأيضاً بينَ أنه لا ينفعلُ ولا يتغيرُ، فإنَّ جميعَ الحركاتِ الأخرِ بعدَ المكانيةِ، فهذهِ الأشياءُ بينةٌ أنها على هذهِ الحالِ.

ترجمة حديثة: إذن، يتضح مما قيل أنه يوجد جوهر ما أبدي وغير متحرك ومنفصل عن المحسوسات. وقد بُيّن أنه من غير الممكن لهذا الجوهر أن يكون له أي مقدار، بل هو غير ذي أجزاء وغير قابل للانقسام. لأنه يحرّك في زمن لا متناهٍ، ولا شيء متناهٍ له قوة لا متناهية. وبما أن كل مقدار إما متناهٍ أو لا متناهٍ، فإنه لا يمكن أن يكون له مقدار متناهٍ لهذا السبب، ولا مقدار لا متناهٍ لأنه لا يوجد على الإطلاق مقدار لا متناهٍ. وهو أيضاً غير قابل للتأثر أو التغير. فكل الحركات الأخرى تالية للحركة في المكان. والأسباب التي لأجلها تكون هذه الأمور على هذا النحو هي واضحة.

التّفسيرُ

إنه يذكرُ بما تبينَ لهُ في القولِ المتقدمِ، وهو أنَّ ههنا جوهراً ما أزلياً هو غيرُ متحركٍ وهو مفارقٌ لجميعِ الموادِ. أما أنه جوهرٌ وأنه عقلٌ وأنه محركٌ كمثلِ ما يحركُ المحبوبُ المحبَّ إلى سائرِ ما تبينَ من صفاتِ هذا المحركِ، فهو شيءٌ تبينَ في هذهِ المقالةِ. وأما أنه غيرُ متحركٍ ومفارقٌ للهيولى، فقد تبينَ في آخرِ الثامنةِ من السماعِ، وهو يذكرُ بذلكَ أيضاً في قولِهِ: "وقد أوضحَ أنه لا يمكنُ أن يكونَ لهذا

الجوهرِ عظمٌ البتةَ، بل هو لا جزءَ لهُ ولا قسمةَ"؛ يريدُ: وقد تبيّنَ في العلمِ الطبيعيّ أنه لا يمكنُ أن يكونَ هذا المحركُ قوةً في جسمٍ ولا هو جسمٌ، لأنه ليسَ هو ذا أجزاءٍ ولا منقسمٍ لا بالذاتِ ولا بالعرضِ، وكلُّ جسمٍ فهو ذو أجزاءٍ ومنقسمٌ. ثم أتى بالسببِ الذي من قبلِهِ لا يصحُّ فيهِ أن يكونَ ذا أجزاءٍ لا بالذاتِ ولا بالعرضِ فقالَ: "لأنه يحركُ زماناً لا نهايةَ لهُ"؛ يريدُ: فيجبُ أن يكونَ لهُ قوةٌ غيرُ متناهيةٍ. ثم قالَ: "وليسَ شيءٌ متناهٍ لهُ قوةٌ غيرُ متناهيةٍ"؛ يريدُ: وإنما وجبَ أن يكونَ ما لهُ قوةٌ غيرُ متناهيةٍ غيرَ جسمٍ، لأنَّ كلَّ جسمٍ متناهٍ، وليسَ شيءٌ متناهٍ لهُ قوةٌ لا متناهيةٌ؛ فيأتلفُ القياسُ هكذا: المحركُ الأولُ لهُ قوةٌ غيرُ متناهيةٍ، وكلُّ جسمٍ أو قوةٍ في جسمٍ متناهٍ، فيلزمُ عن ذلكَ في الشكلِ الثاني أنَّ المحركَ الأولَ ليسَ بجسمٍ ولا قوةٍ في جسمٍ. ولما كانَ إنما لزمَ في الجسمِ أن يكونَ ذا قوةٍ متناهيةٍ من قبلِ أنَّ كلَّ جسمٍ متناهٍ، والقوى الجسمانيةُ منقسمةٌ بانقسامِهِ، أخذَ يأتي بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "فإذاً كلُّ عظمٍ إمّا لا متناهٍ وإمّا متناهٍ". يريدُ: وإنّما وجبَ أن تكونَ كلُّ قوّةٍ في جسمٍ متناهيةً؛ لأنّها إن كانت غيرَ متناهيةٍ وجبَ أن تكونَ إمّا في جسمٍ غيرِ متناهٍ وإمّا في جسمٍ متناهٍ، وليسَ يمكنُ أن يوجدَ جسمٌ غيرُ متناهٍ، فهي إذاً في جسمٍ متناهٍ. وإن كانت في جسمٍ متناهٍ قوّةٌ غيرُ متناهيةٍ لزمَ أن يحرّكَ ذلكَ الجسمُ في الآنِ، على ما تبيّنَ في المقالةِ الثامنةِ من السماعِ؛ لأنّهُ في هذا الموضعِ إنّما يذكرُ بهذهِ الأشياءِ تذكاراً ما. وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولهِ: "فلهذهِ العلّةِ لا يكونُ في العظمِ المتناهي ولا يكونُ لا متناهي؛ لأن ليس عظمٌ لا متناهٍ البتّةَ". يريدُ: أنّ العلّةَ في كونِ القوّةِ غيرِ المتناهيةِ لا تكونُ في الجسمِ غيرِ المتناهي ولا في الجسمِ المتناهي، إمّا في الجسمِ غيرِ المتناهي فلأنَّ الجسمَ الغيرَ متناهٍ غيرُ موجودٍ، وإمّا في المتناهي فلأنّها منقسمةٌ بانقسامِ الجسمِ، والمنقسمُ بانقسامِ المتناهي متناهٍ.

وقد شكَّ يحيى النحويُّ على المشّائينَ في هذهِ المسألةِ شكًّا شديدَ الاعتياصِ، وذلكَ أنّهُ قالَ: (إذا كانَ كلُّ جسمٍ فلهُ قوّةٌ متناهيةٌ، والسماءُ جسمٌ فلها قوّةٌ متناهيةٌ، وكلُّ متناهٍ فاسدٌ ضرورةً، فالسماءُ فاسدةٌ؛ فإن قيلَ إنّما استفادت عدمَ الفسادِ من قبلِ القوّةِ الأزليّةِ المفارقةِ لزمَ أن يوجدَ شيءٌ ممكنُ الفسادِ وهوَ أزليٌّ، وهذا شيءٌ قد تبيّنَ امتناعهُ في آخرِ الأولى من السماءِ والعالمِ).

فنقولُ لهُ: إنّها العجيبُ أنَّ قولهُ: (كلُّ جسمٍ فلهُ قوّةٌ متناهيةٌ) هوَ حقٌّ، لكنَّ القوّةَ تقالُ على معانٍ كثيرةٍ، فمنها القوّةُ التي في الجوهرِ، والتي في الاستحالةِ، والتي في الأينِ. وقد تبيّنَ أنّهُ ليسَ يلقى للجرمِ السماويِّ من هذهِ القوى إلّا القوّةَ في المكانِ فقط. فإذًا هذهِ المقدّمةُ إنّما هيَ عامّةٌ في كلِّ جسمٍ إذا فهمَ من القوّةِ القوّةَ في الأينِ، أعني قولنا: (كلُّ جسمٍ ففيهِ قوّةٌ متناهيةٌ)، فإنَّ قولنا: (كلُّ قوّةٍ في جسمٍ هيَ متناهيةٌ) هوَ حقٌّ أيُّ قوّةٍ كانت. وقولنا: (كلُّ جسمٍ فيهِ أيُّ قوّةٍ كانت فهيَ متناهيةٌ) قولٌ حقٌّ، وليسَ يلزمُ من ذلكَ (أن يكونَ كلُّ جسمٍ فيهِ كلُّ قوّةٍ).

فإذًا الجرمُ السماويُّ ليسَ فيهِ قوّةٌ إلّا القوّةَ في الأينِ فقط. فإن كانت القوّةُ التي يتحرّكُ بها هذهِ الحركةَ السرمديّةَ فيهِ فلا تخلو أن تكونَ متناهيةً أو غيرَ متناهيةٍ؛ فإن كانت فيهِ غيرَ متناهيةٍ لزمَ أن تكونَ حركتهُ في الآنِ، وإن كانت متناهيةً أمكنَ أن يسكنَ، لكن قد تبيّنَ أنّهُ لا يسكنُ، فليسَ يتحرّكُ بقوّةٍ فيهِ، فهو يتحرّكُ بقوّةٍ لا في موضوعٍ أصلًا.

لكن قد يسألُ سائلٌ فيقولُ: إن كانَ يتحرّكُ عن قوّةٍ فعلها غيرُ متناهٍ فقد يجبُ ضرورةً أن يكونَ تحريكها إيّاهُ في غيرِ زمانٍ كما ألزمتم إذا كانت فيهِ؟ والجوابُ في ذلكَ أن يقالَ لهُ: إنَّ هذهِ الحركةَ قد تبيّنَ من أمرها أنّها مؤلّفةٌ من

محرّكين: محرّكٍ متناهي التحريكِ وهيَ النفسُ التي فيهِ، ومحرّكٍ غيرِ متناهي التحريكِ وهيَ القوّةُ التي ليست في مادّةٍ؛ فمن جهةِ أنّهُ يتحرّكُ عن القوّةِ المتناهيةِ التي فيهِ يتحرّكُ في زمنٍ إذ كانَ معنى التناهي هوَ أنَّ لها نسبةً محدودةً إلى المتحرّكِ، وهيَ في جوهرها أزليّةٌ كما أنَّ موضوعها أزليٌّ، أعني أنّهُ ليسَ في واحدٍ منها إمكانٌ في الجوهرِ وإنّما الإمكانُ في موضوعها في قبولِ الحركةِ وفيها في التحريكِ فقط. وباختلافِ هذهِ النسبةِ في الأجرامِ السماويّةِ، أعني التي بينَ أجرامها وأنفسها، اختلفت في السرعةِ والبطءِ، وباجتماعها في أنّها تتحرّكُ عن قوّةٍ في غيرِ هيولى وجدَ لها دوامُ الحركةِ واتّصالها. ومن هذهِ الجهةِ قد يصدقُ على الجرمِ السماويِّ أيضًا أنّهُ يوجدُ فيهِ قوّةٌ متناهيةٌ، وهذا هوَ معنى ما يقولهُ أرسطوطاليسُ في السماءِ: "إنّهُ لو كانت في السماءِ الأولى كواكبُ أكثرُ أو أبطأُ لكانت حركتها أبطأَ أو كانت لا تتحرّكُ أصلًا"، لا من جهةِ أنّ كلالًا كانَ يلحقها، لكن من جهةِ عدمِ النسبةِ التي كانت بينَ المحرّكِ فيها والمتحرّكِ، وذلكَ أنّ المحرّكَ إنّما يحرّكُ بفضلِ قوّتهِ على قوّةِ المتحرّكِ، وكلّما عظمَ المتحرّكُ عظمَ قوّتهُ، فإذا لم تفضل قوّةُ المحرّكِ عليه لم يمكن أن يحرّكهُ، وإن فضلت فضلًا يسيرًا حرّكهُ ببطءٍ، وإنما وجبَ ألا يكونَ في الجرمِ السماويِّ قوةٌ على الفسادِ لأنهُ ليسَ لهُ ضدٌّ فهو باقٍ بذاتهِ وجوهرهِ لا بمعنىً فيهِ وأما الحركةُ فليستْ تمكنُ أن تكونَ باقيةً بجوهرها إذ كانَ لها ضدٌّ وهو السكونُ فمنْ جهةِ بقاءِ الحركةِ وجبَ علينا أن ندخلَ معنىً باقياً في ذاتهِ بخلافِ البقاءِ الذي في الجوهرِ ولذلكَ ليسَ في السماءِ إمكانٌ إلا في أنْ تسكنَ لكنَّ هذا الإمكانَ قد تبينَ امتناعهُ فواجبٌ أن يكونَ ذلكَ من قبلِ محركٍ ليسَ فيهِ قوةٌ أصلاً لا بالذاتِ ولا بالعرضِ وما كانَ بهذهِ الصفةِ فليسَ في هيولى ولهذا المعنى يقولُ أرسطوطاليسُ بإننا لسنا نتخوفُ على السماءِ في وقتٍ من الأوقاتِ أن تقفَ ولم يقلْ أن تفسدَ لأنَّ الفسادَ ليسَ هو ممكناً فيها كما هو

السكونُ ولذلكَ لا يصحُّ أن يقالَ أن ههنا شيءٌ ممكنٌ من ذاتهِ أزليٌّ وضروريٌّ من غيرِهِ كما يقولُ ابنُ سينا أن الواجبَ منهُ ما هو واجبٌ بذاتهِ وواجبٌ بغيرِهِ إلا في حركةِ السماءِ فقطْ وأما أن يوجدَ شيءٌ هو في جوهرِهِ ممكنٌ وهو من قبلِ غيرِهِ ضروريُّ الوجودِ فلا يمكنُ ذلكَ لأنَّ الشيءَ الواحدَ لا يمكنُ أن يكونَ من قبلِ جوهرِهِ ممكنَ الوجودِ ويقبلَ من غيرِهِ الوجودَ الضروريَّ إلا لو أمكنَ فيهِ أن ينقلبَ طبعُهُ وأما الحركةُ فيمكنُ فيها أن تكونَ واجبةً من غيرِها ممكنةً من ذاتِها والسببُ في ذلكَ أن الوجودَ لها من غيرِها وهو المحركُ فإنْ وجدتْ سرمديةً فواجبٌ أن يكونَ من قبلِ محركٍ لا يتحركُ لا بالذاتِ ولا بالعرضِ فالبقاءُ للحركةِ من قبلِ غيرِها وأما للجوهرِ فمنْ قبلِ ذاتهِ ولذلكَ لم يمكنْ أن يوجدَ جوهرٌ ممكنٌ من ذاتهِ ضروريٌّ من غيرِهِ وأمكنَ ذلكَ في الحركةِ فكلُّ قوةٍ محركةٍ هي في جسمٍ فهي ضرورةً متحركةٌ بالعرضِ وكلُّ متحركٍ بالعرضِ محركٌ بالذاتِ فهو ممكنٌ السكونِ من ذاتهِ متحركٌ من غيرِهِ فإنْ كانتْ ههنا قوةٌ في جسمٍ ليسَ يمكنُ فيها أن تقفَ عن التحريكِ في وقتٍ من الأوقاتِ فهي ضرورةً متحركةٌ عن محركٍ ليسَ فيهِ قوةٌ أصلاً لا بالذاتِ ولا بالعرضِ وهذهِ هي حالُ الجرمِ السماويِّ.

فهذا هو معنى قولِ أرسطوطاليسَ أن كلَّ قوةٍ في جسمٍ فهي متناهيةٌ أي فعلُها ممكنٌ أن يتناهى فما كانَ من الأجسامِ فيهِ قوةٌ في الجوهرِ فواجبٌ أن يتغيرَ جوهرُهُ وليسَ يمكنُ أن يستفيدَ البقاءَ والدوامَ من غيرِهِ إلا لو انقلبَ جوهرُهُ وما كانَ من الأجسامِ يوجدُ لهُ القوةُ في الأينِ فقطْ فهذهِ القوةُ يمكنُ أن يقالَ فيها إنها ممكنةٌ من ذاتِها واجبةٌ من غيرِها.

وأيضاً فإنَّ الجرمَ السماويَّ قد تبينَ أنهُ متحركٌ من تلقائهِ وكلُّ متحركٍ من تلقائهِ ممكنٌ أن يسكنَ من تلقائهِ وأعني بالمتحركِ من تلقائهِ كلَّ متحركٍ عن إرادةٍ وشوقٍ لكنْ قد تبينَ استحالةُ سكونِ الجرمِ السماويِّ فواجبٌ أن يكونَ الدوامُ

لحركتِهِ من قبلِ محركٍ ليسَ فيهِ قوةٌ أصلاً على نوعٍ من أنواعِ التغيرِ لا بالذاتِ ولا بالعرضِ فالمحركُ إذاً ضرورةً للجرمِ السماويِّ قوةٌ غيرُ هيولانيةٍ.

ولذلكَ ينبغي أن يعتقدَ أن كلَّ ما وجدتْ لهُ حركةٌ في المكانِ سرمديةً فقد يجبُ ضرورةً أن يكونَ سرمديَّ الجوهرِ وإذا وجدَ سرمديَّ الجوهرِ فليسَ يلزمُ ضرورةً أن تكونَ حركتُهُ في الأينِ سرمديةً لكنْ إنْ وجدتْ حركتُهُ في الأينِ سرمديةً فواجبٌ أن تكونَ حركتُهُ من محركٍ ليسَ هو جسمٌ ولا قوةٌ في جسمٍ لا سرمديٍ ولا غيرِ سرمديٍ وهذا المعنى في غايةِ الغموضِ ولذلكَ كانَ هذا الموضعُ مزلةَ العلماءِ وذلكَ أنهُ إذا تبينَ أن هذا الجسمَ أزليٌ في جوهرِهِ فقد يمكنُ أن يظنَّ أنهُ ليسَ يحتاجُ في هذا الوجودِ إلى إدخالِ مبدأ غيرِهِ هو أشرفُ منهُ وذلكَ أنهُ قد يظنُّ أن قولَنا كلُّ قوةٍ في جسمٍ فهي متناهيةٌ ليسَ هو صادقاً إلا على الأجسامِ الهيولانيةِ الكائنةِ الفاسدةِ وأما إنْ وجدَ ههنا جرمٌ أزليٌ في جوهرِهِ فقد يظنُّ أنهُ يلزمُ أن تكونَ قوتُهُ المحركةُ أزليةَ التحريكِ وفي هذا الموضعِ زلتِ الصابئةُ وعلماؤها وإلى هذا المعنى الإشارةُ بقولِهِ سبحانَهُ: {وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ} الآيةَ.

وأرسطو يتمسكُ في هذا بمقدمتينِ إحداهُما أن كلَّ قوةٍ في هيولى فهي متناهيةٌ والثانيةُ أن الفعلَ الغيرَ متناهٍ ليسَ يكونُ عن قوةٍ متناهيةٍ فيلزمُ عنها أن المحركَ الحركةَ الغيرَ متناهيةٍ هي قوةٌ ليستْ في هيولى وهو يتكلفُ بيانَ هاتينِ المقدمتينِ في الثامنةِ من السماعِ والذينَ يردونَ هذا قالوا أن المقدمةَ القائلةَ أن الكواكبَ إنْ كانَ فيها قوىً فهي متناهيةٌ فإنما كانتْ تصدقُ لو كانتِ الكواكبُ مركبةً من مادةٍ وصورةٍ وقالوا إنهُ يمكنُ أنْ يكونَ فيها قوىً وتكونَ غيرَ متناهيةِ الفعلِ. قالوا: وذلكَ أنَّ تناهيَ التحريكِ والفعلِ إنما يعرضُ منْ قِبَلِ استحالةِ المحركِ عنِ

المتحركِ، فيلحقهُ الكلالُ. وما لا يستحيلُ في جوهرهِ ولا يلحقهُ الكلالُ، فغيرُ ممتنعٍ فيهِ أنْ يفعلَ فعلاً لا نهايةَ لهُ.

وثامسطيوسُ يقولُ في هذا الموضعِ: إنَّ منْ قالَ في الشمسِ وسائرِ الكواكبِ إنها متناهيةٌ، وإنَّ لها قوىً لا نهايةَ لها، لمْ يصبْ في قولهِ؛ لأنَّ القوةَ التي في الكواكبِ -وهيَ التي لا نهايةَ لها- ليستْ طبيعيةً فيها، ولا على أنها أجسامٌ، لكنها إما معلقةٌ بالعلةِ الأولى، وإما النفسُ فيها منْ تلكَ القوةِ التي ليستْ بجسمٍ. وذلكَ أنَّ العلةَ الأولى هيَ التي تديرها زماناً لا نهايةَ لهُ؛ لأنهُ لوْ كانَ ما لها بالقوةِ بمنزلةِ ما للجسمِ وما للعظمِ، ولمْ تكنْ دائماً بالفعلِ، كانتْ لا محالةَ ستتعبُ وتحتاجُ إلى راحةٍ.

وذلكَ أنَّ أجسامَ الكواكبِ لما كانتْ فيها ما هوَ بالقوةِ، كانتْ قواها بحسبِ ذلكَ متناهيةً. وذلكَ أنها في كلِّ واحدٍ منَ الأوقاتِ في موضعٍ غيرِ الموضعِ الأولِ، فمرةً تكونُ في مكانٍ ومرةً في مكانٍ آخرَ. وهذهِ الأماكنُ بمنزلةِ نهاياتِ الحركةِ، وليسَ يمكنُ فيما هوَ بالقوةِ إذا كانَ يأتي بعدهُ ما هوَ بالفعلِ -وهو الذي مقصودهُ إليهِ- إلا أنْ يكونَ لهُ نهايةٌ وطرفٌ.

وأما العلةُ التي ليسَ فيها أصلاً ما هوَ بالقوةِ، لكنها دائماً بالفعلِ، وليسَ منْ شأنها أنْ تختلفَ في وقتٍ بعدَ وقتٍ، فكيفَ يمكنُ أنْ يتوهمَ أنَّ لها عظماً وجسماً بمنزلةِ هذهِ الأشياءِ التي يرى فيها دائماً ما هوَ بالقوةِ، كانتْ تقبلُ الفسادَ أوْ لا تقبلهُ؟

وبالجملةِ، فإنَّ الفعلَ المفردَ بذاتهِ يمكنُ أنْ يدومَ بلا نهايةٍ معَ دوامِ الزمنِ، فأما الفعلُ الذي يخرجُ عما هوَ بالقوةِ فهو انقضاءُ ذلكَ الشيءِ الذي بالقوةِ. وليسَ

يمكنُ في مثلِ هذا الفعلِ أنْ يدومَ زماناً لا نهايةَ لهُ إذْ كانَ قدْ تقدمهُ ما هوَ بالقوةِ وهو قبلهُ.

فيجبُ إذاً أنْ تكونَ القوةُ المحركةُ التي في الكواكبِ لا نهايةَ لها، لأنَّ استفادةَ الكواكبِ هذهِ القوةَ ليستْ هيَ على جهةِ ما بالقوةِ، وأما حركاتها في هذا المكانِ فمتناهيةٌ، وذلكَ أنَّ ما هوَ بالقوةِ فإنما هوَ في الكواكبِ بحسبِ هذهِ الأحوالِ.

فهذا ما قالهُ ثامسطيوسُ نصاً في هذهِ المسألةِ. وتلخيصُ ما يقولهُ: إنَّ كلَّ متحركٍ في موضوعٍ فتحركه إلى شيءٍ هوَ بالقوةِ، وكلَّ ما تحركَ إلى شيءٍ هو بالقوةِ فحركتهُ متناهيةٌ إذْ ما بالقوةِ لا بدَّ أنْ يخرجَ إلى الفعلِ. فكلُّ ما تحركَ حركةً دائمةً فحركتهُ إلى ما هوَ بالفعلِ دائماً، وما هوَ بالفعلِ دائماً فليسَ جسماً ولا في جسمٍ؛ لأنَّ كلَّ ما فيهِ قوةٌ فهو إما جسمٌ وإما قوةٌ في جسمٍ، فإذاً ما ليسَ فيهِ قوةٌ فهو لا جسمٌ ولا قوةٌ في جسمٍ.

والذي يعتمدهُ أرسطوطاليسُ في هذا المعنى هو أنَّ كلَّ فعلٍ مستوٍ غيرِ متناهٍ -أيْ لمْ يزلْ ولا يزالُ- فإنهُ إنما يكونُ عنْ قوةٍ فعلها غيرُ متناهٍ، وهيَ التي لا يلحقها تغيرٌ أصلاً منْ قبلهِ يختلُّ فعلها. وكلُّ قوةٍ محركةٍ في المكانِ في جسمٍ يلحقها تغيرٌ فإنهُ لا يكونُ فعلها دائماً لأنها متحركةٌ منْ غيرها. هذا الذي ينبغي أنْ يفهمَ منْ غيرِ المتناهي التحريكِ.

وإذا كانَ هذا هكذا، فالقوى المحركةُ التي في الأجسامِ ضربانِ: إما قوىً في أجسامٍ كائنةٍ فاسدةٍ، وهذهِ ليسَ يمكنُ أنْ تحركَ دائماً ذواتها منْ قِبَلِ تغيرها في أنفسها وتغيرِ موضوعها، ولذلكَ يلحقُ أمثالَ هذهِ ولا بدَّ الكلالُ. وإما قوىً محركةٍ في أجسامٍ أزليةٍ، وهذهِ يمكنُ فيها أنْ تحركَ دائماً وألا تحركَ دائماً، أما كونها غيرَ محركةٍ دائماً فإذا فرضنا الذي إليهِ تتحركُ وهو المحركُ الأولُ يلحقهُ التغيرُ بأيِّ نوعٍ

اتفقَ منْ أنواعِ التغيرِ، وأما كونها متحركةً دائماً فإذا كانَ الذي إليهِ تتحركُ غيرَ متغيرٍ بنوعٍ منْ أنواعِ التغيرِ، وهذا هو ألا يكونَ جسماً أصلاً.

فإنْ كانَ ههنا متحركٌ أزليٌ فواجبٌ أنْ يتحركَ بقوةٍ فيهِ عنْ محركٍ لا يلحقهُ نوعٌ منْ أنواعِ التغيرِ، وما هوَ بهذهِ الصفةِ فليسَ هوَ ذو هيولى باضطرارٍ. فهذا هو معنى قولِ أرسطوطاليسَ: إنَّ كلَّ فعلٍ غيرِ متناهٍ فإنهُ يصدرُ عنْ قوةٍ غيرِ متناهيةٍ، أيْ غيرِ متناهيةِ الفعلِ لا عنْ قوةٍ متناهيةٍ، أيْ متناهيةِ الفعلِ. وقدْ يظهرُ هذا أيضاً بوجهٍ أخصَّ، وذلكَ أنَّ الجرمَ السماويَّ متنفسٌ ضرورةً.

وإذْ قدْ تقررَ هذا، فلنرجعْ إلى ما كنا فيهِ منَ الشرحِ، وقولهُ: "وأيضاً بينَ أنهُ لا ينفعلُ ولا يتغيرُ، فإنَّ جميعَ الحركاتِ الأخرِ بعدَ المكانيةِ يريدُ:-" وهو بينٌ أيضاً في هذا المحركِ الذي يحركُ دائماً وعلى حالةٍ واحدةٍ أنهُ لا ينفعلُ ولا يستحيلُ؛ فإنهُ إذا لمْ يتحركْ في المكانِ لمْ يجرِ عليه شيءٌ منْ سائرِ الحركاتِ، فإنَّ الحركةَ في المكانِ هي المتقدمةُ على جميعِ الحركاتِ. فإذا لمْ يمكنْ أنْ يوجدَ لهُ الأشرفُ، فأحرى ألا يوجدَ لهُ الأخسُّ. وذلكَ أنَّ الجرمَ السماويَّ لما كانَ أشرفَ منْ جميعِ الأجسامِ وجدَ لهُ منَ الحركاتِ أشرفها وهيَ الحركةُ في المكانِ فقطْ، ولما كان هذا المحركُ هو أشرفَ من الجرمِ السماويِّ، كان السببُ في ثباتِهِ بالحالِ الأفضلِ؛ إذ وجودُهُ إنما هو في الحركةِ. وقولُهُ "فهذه الأشياءُ بينةٌ أنها على هذه الحالِ"، يشيرُ بهِ إلى جميعِ ما بينَهُ من أمرِ هذا المحركِ الأولِ الذي ليس في هيولى، وذلكَ أنَّ كلَّ محركٍ هو في هيولى فليسَ هو أولٌ، وإنما هو متحركٌ عن الأولِ.

الفصل الرابع: في عدد الجواهر غير المتحركة والأفلاك التي تحرّكها؛ عرض آراء الآخرين والرأي الخاص؛ وتأييد لطريقة حديث القدماء عنها

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٢

ولكنْ هل ينبغي أنْ يوضعَ الجوهرُ الذي مثلُ هذا واحدًا أو أكثرَ، وكم هي؟ وينبغي ألا تخفى أقاويلُ غيرِنا، بل نذكرُ قضاياهم؛ فإنهم لم يقولوا شيئًا بينًا في الكثرةِ. فأما الظنُّ الذي في المثلِ فليسَ له فحصٌ خاصٌ البتةَ؛ فإنَّ الذينَ يقولونَ بالمثلِ يقولونَ إنَّ المثلَ أعدادٌ، وفي الأعدادِ ربما قالوا كأنها لا متناهيةٌ، وربما كأنها محدودةٌ إلى العشرةِ. وأما لأيِّ علةٍ كثرةُ الأعدادِ هي كهذهِ، فلم يقلْ شيئًا معَ اجتهادٍ برهانيٍّ.

ترجمة حديثة: أما عن كون هذا الجوهر [المحرِّك] واحدًا أم أكثر، وكم عددها، فيجب ألا يغيب عن علمنا، بل يجب أن نتذكر آراء الآخرين الذين لم يقولوا شيئًا واضحًا عن الكثرة. فإن الرأي القائل بالمُثُل ليس فيه اعتبار ملائم [لهذه المسألة]. فالذين يقولون إن المُثُل هي أعداد، يقولون إن المُثُل موجودة؛ لكنهم يتحدثون عن الأعداد أحيانًا كأنها لانهائية، وأحيانًا كأنها محدودة بالعدد عشرة. أما عن سبب وجود مثل هذه الكثرة من الأعداد، فلم يُذكر شيء ببرهان دقيق.

التّفسيرُ

لما بينَ أنهُ يوجدُ ههنا جوهرٌ واحدٌ أزليٌّ في غيرِ مادةٍ أصلًا، شرعَ يطلبُ هل هذا الجوهرُ الموجودُ هو واحدٌ أم كثيرٌ؟ وإنْ كان كثيرًا فكم عددُهُ؟ ولما كان مَنْ قالَ منَ القدماءِ بجواهرَ مفارقةٍ، وهم القائلونَ بالصورِ، لم يقولوا في أعدادِ الصورِ قولًا مقنعًا، أخذَ ينبهُ أيضًا على عجزِهم عن تبيينِ هذا في الجواهرِ التي وضعوها، وذلكَ أنهُ ينبغي لمنْ وضعَ جواهرَ بهذهِ الصفةِ أنْ يضعَ عددَها، وأنْ يعرفَ الطريقَ الذي يوصلُ إلى إحصاءِ عددِها.

قالَ: "وينبغي ألا تخفى أقاويلُ غيرِنا، بل أنْ نذكرَ قضاياهم؛ فإنهم لم يقولوا شيئًا في الكثرةِ". يريدُ: وينبغي ألا يخفى على الناظرِ في أقاويلِنا مقدارُ ما بينَها وبينَ أقاويلِ غيرِنا، فإنَّ القائلينَ بجواهرَ مفارقةٍ لم يقولوا في كثرتِها شيئًا.

ثم قالَ: "فأما الظنُّ بالمثلِ فليسَ له فحصٌ خاصٌ البتةَ". يريدُ: فأما الذينَ ظنوا أنَّ ههنا جواهرَ هي مثلُ الأشياءِ وصورِها، فليسَ لهم قولٌ خاصٌ في عددِها. يريدُ: بما أنها صورٌ، بل إنْ وجدَ لهم قولٌ فيها فمنْ جهةِ ما هي أعدادٌ. وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِه: "فإنَّ الذينَ يقولونَ بالمثلِ يقولونَ إنَّ المثلَ أعدادٌ". يريدُ: أنهُ منْ جهةِ أنها أعدادٌ عندَهم، كان القولُ في كثرتِها عندَهم هو القولُ في كثرةِ الأعدادِ المفارقةِ.

ثم ذكرَ آراءَ القائلينَ بالأعدادِ الصوريةِ في الكثرةِ فقالَ: "وفي الأعدادِ ربما قالوا إنها غيرُ متناهيةٍ، وربما كأنها محدودةٌ إلى العشرةِ". يريدُ: والذي يلفى للقائلينَ بالأعدادِ الصوريةِ في الكثرةِ قولانِ؛ أحدهُما قولُ مَنْ قالَ فيها إنها غيرُ متناهيةٍ، والثاني قولُ مَنْ قالَ إنَّ صورَها تنتهي إلى الثنائيةِ والثلاثيةِ والرباعيةِ إلى العشاريةِ.

ثم قالَ: "وأما لأيِّ علةٍ كثرةُ الأعدادِ وهي كهذهِ، فلم يقلْ شيئًا معَ اجتهادٍ برهانيٍّ". يريدُ: والقائلونَ إنها عشرةٌ لم يقولوا في ذلكَ قولًا أتوا عليه بحجةٍ برهانيةٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ

وأما نحنُ فلنقلْ منَ الموضوعاتِ التي فصلتْ، فإنَّ المبدأَ وأولَ الهوياتِ فلا يتحركُ لا بذاتِهِ ولا بنوعِ العرضِ، وأنهُ يحركُ الحركةَ الأولى السرمديةَ الواحدةَ أيضًا. فإذْ كان المتحركُ مضطرٌ أنْ يتحركَ بشيءٍ، والمحركُ الأولُ لا يتحركُ بذاتِه، وكانت الحركةُ السرمديةُ بمحركٍ سرمديٍّ، والواحدةُ بواحدٍ، ونحنُ نرى أنهُ غيرُ حركةِ الكلِّ المبسوطةِ التي نقولُ إنها يحركُها الجوهرُ الأولُ الذي هو غيرُ متحركٍ، حركاتٍ أخرَ التي للمتحيرةِ سرمديةٌ، فإنَّ الجرمَ المستديرَ سرمديٌّ لا وقفَ لهُ، وقد أوضحَ ذلكَ في الطبيعياتِ. فمضطرٌ أنْ يتحركَ كلُّ واحدٍ منْ هذهِ الحركاتِ بشيءٍ لا يتحركُ بذاتِهِ وجوهرٍ سرمديٍّ، فإنَّ طبيعةَ النجومِ سرمديةٌ ما، وإذْ كان المحركُ سرمديًا أيضًا وقبلَ المتحركِ، فمضطرٌ أنْ يكونَ الذي قبلَ الجوهرِ جوهرٌ أيضًا. فبينَ أنهُ مضطرٌ أنْ تكونَ الجواهرُ على قدرِ عدةِ تلكَ، وأنْ تكونَ سرمديةً بالطبعِ وغيرَ متحركةٍ بذواتِها، وأنْ تكونَ منْ غيرِ عظمٍ للعلةِ التي قيلتْ أولًا.

ترجمة حديثة: أما نحن، فيجب أن نقول بناءً على ما افترضناه وقررناه: إن المبدأ الأول للموجودات، سواء بذاته أو بالعَرَض، هو غير متحرك؛ ولكنه يُحرِّك حركة أولى سرمدية واحدة. وبما أن ما يتحرك فمن الضروري أن يحركه شيء آخر، والمحرك الأول غير متحرك بذاته، وأن الحركة الأزلية تُحرَّك من قِبل [محرِّك] أزلي، والحركة الواحدة من قِبل [محرِّك] واحد، فإننا نرى، إلى جانب الحركة البسيطة للكل التي نقول إن الجوهر الأول غير المتحرك يحرّكها، حركات أخرى سرمدية، وهي حركات الكواكب المتحيّرة (ذلك أن الجسم الدائري سرمدي

الحركة ودائمها، وقد بُرهن على ذلك في الطبيعيات). من الضروري إذن أن تكون كل واحدة من هذه الحركات مُحرَّكة من قِبَل جوهر أبدي غير متحرك بذاته. فطبيعة النجوم هي جوهر دائم، والمحرِّك أبدي وأسبق من المتحرك، وما هو أسبق من الجوهر لا بد أن يكون جوهراً. يتضح إذن أنه من الضروري وجود جواهر بعدد هذه [الحركات]، طبيعتها سرمدية، وغير متحركة بذاتها، ومجردة من الحجم، للسبب المذكور آنفًا.

التّفسيرُ

يقولُ: وأمّا نحنُ فنقدرُ أنْ نبيّنَ كثرةَ هذهِ الجواهرِ مِنَ الأمورِ التي بيّنَّا، ونقدرُ أنْ نشيرَ إلى الطريقِ التي منها يوقفُ على عددِهَا. والمبدأُ لذلكَ هوَ ما بيّنّاهُ قبلُ مِنْ أنَّ أوَّلَ الموجوداتِ ومبدأَهَا هوَ شيءٌ غيرُ متحرّكٍ لا بالذاتِ ولا بالعرضِ، وأنَّ هذا المبدأَ هوَ الذي يحرّكُ الحركةَ الأولى السرمديّةَ الواحدةَ المتّصلةَ، أعني الحركةَ اليوميّةَ.

ثمَّ قالَ: "فإنْ كانَ المتحرّكُ مضطرٌّ أنْ يتحرّكَ" إلى قولِهِ "فإنَّ طبيعةَ النجومِ سرمديّةٌ"، ما يريدُ: فإنْ كانَ مِنَ الموضوعاتِ لنا أنَّ كلَّ متحرّكٍ لهُ محرّكٌ أزليٌّ لا يتحرّكُ بذاتِهِ، وكانَ لكلِّ حركةٍ سرمديّةٍ محرّكٌ سرمديٌّ لا يتحرّكُ بذاتِهِ، وهوَ واحدٌ، وذلكَ أنّهُ يجبُ أنْ يكونَ للحركةِ الواحدةِ محرّكٌ واحدٌ، وإلّا لمْ تكنْ متّصلةً ولا واحدةً، ولكنّا نرى في السماءِ حركاتٍ كثيرةً غيرَ الحركةِ التي لكلِّ السماءِ، التي نقولُ إنّها يحرّكُهَا الجوهرُ الأوّلُ الذي هوَ غيرُ متحرّكٍ، وهيَ حركاتُ الكواكبِ المتحيّرةِ. وكانَ بيّنًا مِنْ أمرِ هذهِ الحركاتِ أنّها سرمديّةٌ، لأنّها أجزاءٌ مِنْ جسمٍ سرمديٍّ لا وقوفَ لهُ ولا انتهاءَ لحركتِهِ، على ما تبيّنَ في العلمِ الطبيعيِّ

مِنْ أمرِهِ، فمضطرٌّ أنْ يكونَ لكلِّ واحدٍ مِنْ هذهِ الحركاتِ محرّكٌ لا يتحرّكُ بذاتِهِ ويكونُ جوهرُهُ سرمديٌّ، فإنَّ طبيعةَ النجومِ سرمديّةٌ.

ثمَّ قالَ: "وإذا كانَ المحرّكُ سرمديًّا وقبلَ المتحرّكِ فمضطرٌّ أنْ يكونَ الذي قبلَ الجوهرِ جوهرٌ"، يريدُ: وإذا كانَ المحرّكُ لكلِّ واحدٍ مِنْ هذهِ المتحرّكاتِ قبلَ المتحرّكاتِ عنهُ، وكانتِ المتحرّكاتُ عنهُ جواهرَ، فمضطرٌّ أنْ تكونَ هذهِ المحرّكاتُ بأجمعِهَا جواهرَ.

ثمَّ قالَ: "فبيّنٌ أنّهُ مضطرٌّ أنْ تكونَ الجواهرُ على عددِ تلكَ" إلى قولِهِ "للعلّةِ التي قيلتْ"، يريدُ: فبيّنٌ أنّهُ يجبُ أنْ يكونَ عددُ الجواهرِ المحرّكةِ على عددِ الحركاتِ للعللِ التي قيلتْ، وأنْ تكونَ هذهِ العللُ سرمديّةً بالطبعِ، وأنْ تكونَ غيرَ متحرّكةٍ بذاتِهَا، وأنْ تكونَ غيرَ ذواتِ أجسامٍ للعللِ التي قيلتْ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٤

فأمّا أنَّ جواهرَ وأنَّ منها شيئًا أوَّلَ وثانٍ على قدرِ مراتبِ حركاتِ الكواكبِ فبيّنٌ، وأمّا كثرةُ الحركاتِ فينبغي أنْ نستدلَّ عليها مِنَ الفلسفةِ الخاصيّةِ للعلومِ التعاليميّةِ مِنَ القولِ على حركاتِ الكواكبِ، فإنَّ هذهِ تستعملُ الرأيَ في جوهرٍ محسوسٍ إلّا أنّهُ سرمديٌّ، وأمّا الآخرُ فليستْ تستعملُ الرأيَ في جوهرٍ البتّةَ كالتي في الأعدادِ والتي في المساحةِ، وأمّا أنَّ حركاتِ المتحيّرةِ كثيرةٌ فبيّنٌ وللذينَ نظروا نظرًا يسيرًا؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ مِنَ الكواكبِ المتحيّرةِ يرى أنّهُ يتحرّكُ أكثرَ مِنْ حركةٍ واحدةٍ.

ترجمة حديثة: إذن، من الواضح أن هناك جواهر، وأن أولها يتبعها ثانٍ بحسب الترتيب الذي لحركات النجوم. أما عن كثرة الحركات، فيجب النظر فيها انطلاقًا من الفلسفة الأكثر تخصصًا بين الرياضيات، أي علم النجوم (الفلك). فهذا العلم يبحث في الجوهر المحسوس ولكن السرمدي، بينما العلوم الأخرى لا تبحث في أي جوهر، مثل علم العدد وعلم الهندسة. ومن الواضح حتى لمن لم يتعمقوا في الأمر أن حركات الأجرام السماوية أكثر من واحدة، فكل كوكب من الكواكب المتحيرة يتحرك بأكثر من حركة واحدة.

التّفْسيرُ

يريدُ: فأمّا أنّهُ قدْ تبيّنَ مِنْ هذا القولِ أنَّ ههنا جواهرَ أزليّةً أكثرَ مِنْ واحدٍ، وأنَّ فيها أوَّلٌ وهوَ محرّكُ الكلِّ، وثانٍ وثالثٌ ورابعٌ بحسبِ مراتبِ الأفلاكِ مِنَ الفلكِ الأوَّلِ المكوكبِ فبيّنٌ أيضًا. وهذا الذي قالَهُ ظاهرٌ ممّا تقدّمَ مِنْ قولِهِ؛ أمّا تقدّمُ محرّكِ الكلِّ لجميعِهَا فبيّنٌ جدًّا مقطوعٌ بِهِ، وذلكَ أنّها كلَّهَا تؤمُّ هذهِ الحركةَ العظمى وتتبعُهَا، فهوَ متقدّمٌ على جميعِهَا بالطبعِ، وهوَ متقدّمٌ أيضًا بالموضعِ، ومتقدّمٌ بالعظمِ، أعني أنَّ تقدّمَهُ يظهرُ مِنْ قِبلِ تقدّمِ المتحرّكِ عنهُ في الموضعِ وفي العظمِ وفي كثرةِ الكواكبِ وفي سرعةِ الحركةِ، وهذهِ كلُّهَا تعطي تقدّمَهُ عليها بالشرفِ والجوهرِ. وأمّا أنَّ ترتيبَ هؤلاءِ المحرّكينَ مِنَ المحرّكِ الأوَّلِ يجبُ أنْ يكونَ بحسبِ ترتيبِ أفلاكِهَا في المكانِ فظاهرٌ أيضًا، وذلكَ أنَّ تقدّمَهَا في الموضعِ والعظمِ يقتضي تفاضلَهَا بالشرفِ، لكنْ نجدُهَا في سرعةِ الحركةِ بالعكسِ، أعني ما كانَ أقربَ إلى الأرضِ منها فهوَ أسرعُ حركةً، فيمكنُ أنْ يكونَ ذلكَ بحسبِ شرفِ محرّكيهَا، ويمكنُ أنْ يكونَ ذلكَ بحسبِ صغرِ أجرامِهَا. وأمّا الشمسُ فيظهرُ مِنْ أمرِهَا بحسبِ عظمِهَا وبحسبِ عظمِ فعلِهَا في الموجوداتِ، وبحسبِ ما يظهرُ

مِنْ أنَّ سائرَ حركاتِ المتحيّرةِ مرتبةٌ بحسبِ حركاتِ الشمسِ وتابعةٌ لهَا، فقدْ يظنُّ أنَّ محرّكَ الشمسِ هوَ المتقدّمُ عليها، لكنَّ السرعةَ التي في هذهِ كما قلنَا يمكنُ أنْ تكونَ مِنْ قبلِ شرفِ جواهرِهَا المحرّكةِ، ويمكنُ أنْ يكونَ ذلكَ مِنْ قبلِ صغرِ أجرامِهَا. وقدْ يمكنُ أنْ يوقفَ على تقدّمِ بعضِهَا على بعضٍ في الشرفِ ممّا أثبتَ القدماءُ الذينَ عُنوا بأفعالِهَا في الموجوداتِ لكوكبٍ كوكبٍ مِنَ الأفعالِ، مثلَ إثباتِهِمْ للشمسِ الحياةَ وإثباتِهِمْ لزحلٍ الجماديّةَ، فترتيبُهَا مِنَ الأوَّلِ مقطوعٌ بهِ، وأمّا ترتيبُهَا بعضِهَا مِنْ بعضٍ فغيرُ مقطوعٍ بهِ، ولعلَّ الأَخلَقَ هو ما ذهبَ إليهِ أرسطوطاليسُ أن يكونَ ترتيبُها بحسبِ ترتيبِها في الموضعِ، وأمَّا ما قالَهُ المتأخّرونَ من أنَّ ههنا جوهراً أوَّلَ هو أقدمُ من محرّكِ الكلِّ فهو قولٌ باطلٌ، وذلكَ أنَّ كلَّ جوهرٍ من هذهِ الجواهرِ فهو مبدأٌ للجوهرِ المحسوسِ على أنَّهُ محرّكٌ وعلى أنَّهُ غايةٌ، ولذلكَ ما يقولُ أرسطوطاليسُ إنَّهُ لو كانت ههنا جواهرُ لا تحرّكُ لكانَ فعلُها باطلاً، وأمَّا الَّذي حرَّكَهُم إلى هذا الظَّنِّ فهو قياسٌ يقفُ على فسادِهِ من ارتاضَ أدنى ارتياضٍ في هذا العلمِ، وذلكَ أنَّهُم قالوا يظهرُ من أمرِ هذهِ العقولِ أنَّ بعضَها لازمٌ لبعضٍ على جهةِ ما يلزمُ المعلولُ عن العلَّةِ والمسبَّبُ عن السَّببِ، والجوهرُ الأوَّلُ يجبُ أن يكونَ واحداً في الغايةِ وبسيطاً في الغايةِ، والواحدُ والبسيطُ لا يصدرُ عنهُ أو لا يلزمُ عنهُ إلَّا واحدٌ، ومحرّكُ السَّماءِ الأوَّلِ لزمَ عنهُ نفسُ السَّماءِ الأوَّلِ، ومحرّكُ الفلكِ الَّذي يليهِ فواجبٌ أن يكونَ غيرَ بسيطٍ فلهُ علَّةٌ هي أقدمُ منهُ، وهذا القولُ هو موهمٌ وذلكَ أنَّهُ ليسَ هنالكَ صدورٌ ولا لزومٌ ولا فعلٌ حتَّى نقولَ إنَّ الفعلَ الواحدَ يلزمُ أن يكونَ عن فاعلٍ واحدٍ، وإنَّما هنالكَ علَّةٌ ومعلولٌ على جهةِ ما نقولُ إنَّ المعقولَ هو علَّةُ العاقلِ، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ فليسَ يمتنعُ فيما هو بذاتِهِ عقلٌ ومعقولٌ أن يكونَ علَّةً لموجوداتٍ شتَّى من جهةِ

ما يعقلُ منهُ أنحاءً شتَّى، وذلكَ إذا كانت تلكَ العقولُ نتصوَّرُ منهُ أنحاءً مختلفةً من التَّصوُّرِ.

فما يتصوَّرُ إذاً من المحرِّكِ الأوَّلِ محرِّكُ جرمِ السَّماءِ وهو العلَّةُ في نفسِ السَّماءِ غيرُ ما يتصوَّرُ منهُ محرِّكُ فلكِ زحلَ مثلاً، وكذلكَ الأمرُ في واحدٍ واحدٍ منها أعني أنَّ كلَّ واحدٍ منها كمالُهُ هو في تصوُّرِ علَّتِهِ الَّتي تخصُّهُ وتصوُّرِ العلَّةِ الأولى، وبهذا صارت حركاتُها كلُّها تؤمُّ شيئاً واحداً وهو النِّظامُ الموجودُ للكلِّ، وكذلكَ ينبغي أن نفهمَ الأمرَ في كثرةِ الحركاتِ الَّتي توجدُ لكوكبٍ كوكبٍ أعني أنَّهُ يجبُ أن تكونَ كلُّها مرتبطةً بحركةِ الكوكبِ، وكلُّ محرِّكٍ فيها يستكملُ بتصوُّرِهِ المحرِّكُ الأوَّلُ الخاصُّ لذلكَ الكوكبِ، ولذلكَ صارت حركاتُ كلِّ كوكبٍ منها تؤمُّ حركةً واحدةً وهي حركةُ الكوكبِ نفسِهِ، وكذلكَ ينبغي أن نفهمَ أنَّ حركاتِ سائرِ الأفلاكِ تؤمُّ حركةَ الفلكِ المكوكبِ نفسِهِ، وأنَّ كمالَ كلِّ واحدٍ من المحرِّكينَ لواحدٍ واحدٍ منها أعني المحرِّكُ الأوَّلُ لفلكٍ فلكٍ يستكملُ بالمحرِّكِ الأوَّلِ للجميعِ، ولذلكَ صارَ جميعُها تؤمُّ هذهِ الحركةَ أعني اليوميَّةَ الَّتي هي فعلُ المحرِّكِ الأوَّلِ ومبدأُ سائرِ أفعالِها، وذلكَ أنَّهُ يظهرُ أنَّ سائرَ حركاتِها الخاصِّيَّةِ من هذهِ الجهةِ هي من أجلِ هذهِ الحركةِ وتابعةٌ لها ومعينةٌ في النِّظامِ الَّذي تؤمُّهُ وهي مبدأُ أفعالِها.

وقد يمكنُ أن يقالَ إنَّهُ إن كانت حركاتُ الأفلاكِ كلُّها تؤمُّ فعلاً واحداً ونظاماً واحداً مشتركاً لجميعِها فواجبٌ أن يكونَ لها صورةٌ واحدةٌ معقولةٌ خارجةٌ عن الصُّورةِ الَّتي يؤمُّ كلُّ فلكٍ منها أعني الصُّورةَ الخاصَّةَ بهِ، فيكونُ ههنا صورةٌ كالغايةِ زائدةٌ على الصُّورةِ الَّتي يتحرَّكُ نحوها فلكُ فلكٍ من سائرِ الأفلاكِ، فنقولُ إنَّهُ ليسَ ههنا صورةٌ كالغايةِ المشتركةِ والكلِّيَّةِ إلَّا ما كانَ لها منها فعلٌ مشتركٌ، وهذهِ هي حالُ الصُّورةِ الَّتي تحرِّكُ السَّماءَ الأولى الحركةَ اليوميَّةَ، وذلكَ أنَّ الحالَ

في تعاونِ الأجرامِ السَّماويَّةِ في تخليقِ ما ههنا من الموجوداتِ وحفظِها كالحالِ في ذوي السِّياساتِ الفاضلةِ الَّذينَ يتعاونونَ على سياسةِ مدنيَّةٍ فاضلةٍ واحدةٍ بأن يقتدونَ في أفعالِهم بما يفعلُهُ الرَّئيسُ الأوَّلُ أعني أنَّهُم يجعلونَ أفعالَهُم تابعةً وخادمةً لفعلِ الرَّئيسِ الأوَّلِ، فكما أنَّ الرَّئيسَ الأوَّلَ في المدنِ لا بدَّ لهُ من فعلٍ خاصٍّ بهِ وهو أشرفُ الأفعالِ وإلَّا كانَ عطلاً وباطلاً، وهذا الفعلُ هو الَّذي يؤمُّهُ بأفعالِهِ كلُّ من دونِ الرَّئيسِ الأوَّلِ، فإنَّهُ كما أنَّهُ لا بدَّ في هذهِ الرِّئاساتِ من رئاسةٍ أولى كذلكَ لا بدَّ في أفعالِ الرُّؤساءِ من فعلٍ أوَّلٍ، وكذلكَ يعرضُ الأمرُ في الصَّنائعِ الَّتي تتعاونُ نحو مصنوعٍ واحدٍ وهي الَّتي بعضُها مرتئسةٌ على بعضٍ وترتقي كلُّها إلى صناعةٍ واحدةٍ مثلُ كثيرٍ من الصَّنائعِ الخادمةِ لصناعةِ الفروسيَّةِ، فعلى هذا ينبغي أن يفهمَ الحالُ في هذهِ الأجسامِ مع صورِها المعقولةِ الَّتي تحرِّكُها وحالُ هذهِ الصُّورِ بعضُها مع بعضٍ، فإنَّهُ أشبهُ بالصَّنائعِ الَّتي تخدمُ بعضُها بعضاً والَّتي تعقلُ بعضُها من بعضٍ هي مبادئُها الَّتي يأخذُ منها العقلُ الَّذي يخصُّها.

مثالُ ذلكَ أنَّ صناعةَ اللُّجُمِ إنَّما تأخذُ مبادئَها العمليَّةَ من صاحبِ صناعةِ الفروسيَّةِ، وكذلكَ سائرُ الصَّنائعِ الخادمةِ لهذهِ الصَّناعةِ، وإنَّما الفرقُ بينَ هذهِ الأشياءِ وبينَ الأمورِ الصِّناعيَّةِ أنَّ صورَ الصِّناعةِ المحرِّكةِ للصُّنَّاعِ هي في موادَّ وهذهِ ليست في موادَّ.

أما ما جرتْ بهِ العادةُ منْ أهلِ زماننا بأنْ يقالَ إنَّ المحركَ الكذا صدرَ عنهُ محركُ الكذا أوْ فاضَ عنهُ أوْ لزمَ أوْ ما أشبهَ هذهِ الألفاظَ، فشيءٌ لا يصحُّ مفهومُهُ على هذهِ المبادئِ المفارقةِ، فإنَّ هذهِ كلَّها منْ صفاتِ الفاعلينَ في بادئِ الرأيِ لا في الحقيقةِ. فإنَّ الفاعلَ قدْ تقدمَ منْ قولِنا إنَّهُ ليسَ يصدرُ عنهُ شيءٌ إلا إخراجُ ما بالقوةِ إلى الفعلِ، وليسَ ههنا قوةٌ، ولذلكَ ليسَ هناكَ فاعلٌ، وإنما ثمَّ عقلٌ ومعقولٌ ومستكمِلٌ ومستكمَلٌ بهِ على الحالِ الذي تستكملُ الصنائعُ بعضُها

ببعضٍ، وذلكَ بأنْ تأخذَ بعضُها مبادئَها منْ بعضٍ وترجعَ كلُّها فيما نتعاطاهُ منْ ذلكَ إلى أنْ تأخذَ جميعَ مبادئِها منْ الصناعةِ الكليةِ المحيطةِ بها. ولذلكَ ما نرى أنَّ العلمَ الأخصَّ بالأولِ سبحانَهُ هوَ ما احتوتْ عليه الفلسفةُ الأولى، والعلمَ الخاصَّ بما دونَهُ منْ المبادئِ هوَ شبيهٌ بالعلومِ الجزئيةِ التي تحتَ الفلسفةِ الأولى. وهذا شيءٌ قدْ صرحَ بهِ نيقلاوشُ المشاءُ في كتابِهِ فيما بعدَ الطبيعةِ. ولذلكَ ما نرى أنَّ بحصولِ هذا العلمِ للإنسانِ يوجدُ الإنسانُ على أتمِّ وجودِهِ، وأنهُ أفضلُ أفعالِهِ؛ لأنهُ الفعلُ الذي يشاركُ فيهِ أفضلَ الموجوداتِ. وما يقالُ عنْ أفلاطونَ في لغزِهِ أنَّ البارئَ تولى خلقَ الملائكةِ بيدِهِ ثمَّ وكلَهُمْ بخلقِ الحيواناتِ المائتةِ وبقيَ هوَ مستريحاً لا فعلَ لهُ، فلغزٌ لا يصحُّ إنزالُهُ على الحقِّ، ويشبهُ أنْ يكونَ ظنُّ هذا المعنى بالبارئِ هوَ علةَ السبتِ المفروضِ في شريعةِ بني إسرائيلَ.

وهذا الذي قلناهُ في محركي سائرِ الأفلاكِ يصحُّ أيضاً في جماعةِ المحركينَ المتعاونينَ على حركةِ كوكبٍ كوكبٍ منْ الكواكبِ المتحيرةِ، أعني أنَّ كلَّ جماعةٍ ترجعُ إلى محركٍ أولَ، وأنها تؤمُّ بحركاتِها كلِّها الحركةَ التي محركُها ذلكَ المحركُ الأولُ.

وإذْ قدْ تقررَ هذا فلنرجعْ إلى ما كنا بسبيلِهِ، فنقولُ إنَّهُ لما كانَ صاحبُ هذا العلمِ يأخذُ أعدادَ المحركاتِ منْ صاحبِ علمِ الهيئةِ كما نأخذُ وجودَ هذهِ المبادئِ منْ صاحبِ العلمِ الطبيعيِّ ذكرَ ذلكَ فقالَ: "فأما كثرةُ الحركاتِ فينبغي أنْ نستدلَّ عليها منْ الفلسفةِ الخاصيةِ للعلومِ التعاليميةِ منْ القولِ على حركاتِ النجومِ" يريدُ:- فأما عددُ المحركاتِ فينبغي لصاحبِ هذا العلمِ أنْ يتسلمَ عددَها منْ العلمِ التعاليميِّ الخاصِّ جداً بهذا العلمِ الذي هوَ الفلسفةُ الأولى وهوَ علمُ الهيئةِ، وذلكَ مما يثبتُهُ منْ عددِ الحركاتِ لا منْ غيرِ ذلكَ مما يحتوي عليه.

ثمَّ أتى بالسببِ الذي منْ قبلِهِ كانَ هذا العلمُ منْ علومِ التعاليمِ هوَ المختصُّ بهذا العلمِ فقالَ: "فإنَّ هذهِ تستعملُ الرأيَ في جوهرٍ محسوسٍ إلا أنهُ سرمديٌّ، وأما الآخرُ فليستْ تستعملُ الرأيَ في جوهرِ البتةَ كالتي في الأعدادِ والتي في المساحةِ" يريدُ:- وإنما اختصتْ هذهِ الصناعةُ بهذا المعنى منْ بينِ سائرِ التعاليمِ لأنها تنظرُ في جواهرَ أزليةٍ محسوسةٍ، وأما سائرُ علومِ التعاليمِ فتنظرُ في أعراضٍ مثلِ صناعةِ العددِ وصناعةِ الهندسةِ.

ثمَّ قالَ: "وأما أنَّ حركاتِ المتحيرةِ كثيرةٌ فبينٌ للذينَ نظروا نظراً يسيراً، لأنَّ كلَّ واحدٍ منْ الكواكبِ المتحيرةِ يرى أنهُ يتحركُ أكثرَ منْ حركةٍ واحدةٍ" يريدُ:- أنهُ منْ المدركِ بالحسِّ أنَّ لهذهِ الكواكبِ حركاتٍ كثيرةً، وذلكَ أنهُ يظهرُ لمنْ نظرَ في صناعةِ التعاليمِ نظراً يسيراً أنَّ لكلِّ واحدٍ منْ الكواكبِ المتحيرةِ أكثرَ منْ حركةٍ واحدةٍ.

وينبغي أنْ تعلمَ أنَّ هذهِ الحركاتِ التي يثبتُها أصحابُ هذا العلمِ على ثلاثةِ أصنافٍ: منها ما هيَ مدركةٌ للجمهورِ وهيَ المدركةُ بحسِّ البصرِ، ومنها ما لا تدركُ حركاتُها إلا بالأرصادِ في آلاتٍ معلومةٍ، وهذهِ منها ما تدركُ في أزمنةٍ طويلةٍ تفوقُ الأعمارَ الإنسانيةَ، ومنها ما تدركُ في أزمنةٍ قصيرةٍ، والصنفُ الثالثُ هيَ حركاتٌ مثبتةٌ بالقياسِ، وذلكَ أنَّ كثيراً مما يظهرُ منْ هذهِ الحركاتِ تظهرُ بسيطةً بحسِّ البصرِ، فإذا نظرَ فيها بحسبِ ما تقتضيهِ الأصولُ الطبيعيةُ لزمَ أنْ يعتقدَ فيها أنها مركبةٌ منْ أكثرَ منْ حركةٍ واحدةٍ. وذلكَ أنَّ هذهِ الصناعةَ النجوميةَ الناظرةَ في حركاتِ الكواكبِ ليسَ تضعُ منْ الهيئاتِ التي تجري لنا مجرى الأسبابِ إلا ما ليسَ يلحقُ منْ وضعِهِ محالٌ في العلمِ الطبيعيِّ، مثالُ ذلكَ أنَّ الكواكبَ المتحيرةَ يظهرُ منْ أمرِها أنها تسرعُ مرةً ومرةً تبطئُ، وأنها مرةً تستقيمُ ومرةً ترجعُ، وهذا لا يصحُّ على ما تقتضيهِ طبائعُ حركاتِ الأجرامِ السماويةِ، يعني أنهُ

قدْ تبينَ في العلمِ الطبيعيِّ أنَّ حركاتِها كلَّها مستويةٌ، وأنهُ ليسَ يمكنُ فيها السرعةُ والإبطاءُ، وكذلكَ يرى أنهُ ليسَ يمكنُ فيها استقامةٌ ولا رجوعٌ، فوجبَ على صاحبِ علمِ النجومِ لمكانِ هذا أنْ يضعَ هيئةً يلزمُ عنها هذهِ الأحوالُ الظاهرةُ منْ غيرِ أنْ يلزمَ عنْ ذلكَ محالٌ في العلمِ الطبيعيِّ، وذلكَ لا يتفقُ إلا بوجهينِ: إما أنْ تكونَ تلكَ الحركةُ التي تظهرُ مرةً مسرعةً ومرةً مبطئةً ومرةً مقبلةً ومرةً مدبرةً هيَ مركبةٌ ومؤلفةٌ منْ حركاتٍ كثيرةٍ، أو يكونُ أيضًا هنالك أفلاكٌ خارجةُ المراكزِ عن مركزِ العالمِ، وهي التي يخصُّها الحدثُ من التعاليميينَ بالأفلاكِ الخارجةِ المراكزِ وأفلاكِ التداويرِ. فلمكانِ هذا اختلفَ المنجمونَ في عددِ حركاتِ الكواكبِ، وكثيرًا ما يخرجونَ بالرصدِ مددَ حركاتِ الكواكبِ، فإذا حسبوهَا اقتضى لهم ذلكَ الحسبانُ أن تكونَ في مواضعَ محدودةٍ من فلكِ البروجِ، فإذا رصدوهَا بالآلاتِ وجدوهَا في غيرِ تلكَ المواضعِ، فاقتضى لهم ذلكَ تجديدَ حركةٍ لذلكَ الكوكبِ.

وبهذا الوجهِ أثبتَ بطلميوسُ حركاتٍ كثيرةً للقمرِ ولسائرِ الكواكبِ لم يثبتْهَا من قبلهِ، مثلَ الحركةِ التي يسمّيهَا بطلميوسُ حركةَ المحاذاةِ للقمرِ، وحركةَ الأقطارِ لأفلاكِ التداويرِ التي يضعونَهَا للمتحيرةِ، وهذهِ الحركاتُ لم يقدرْ هذا الرجلُ أن يضعَ لها هيئةً. وكذلكَ ما ظهرَ لهُ أيضًا من أن حركاتِ الكواكبِ المتحيرةِ في أفلاكِهَا الخارجةِ المركزِ المستويةِ تتحركُ على مراكزَ غيرِ مراكزِ الأفلاكِ الخارجةِ لم يقدرْ أن يضعَ لذلكَ هيئةً على أصولهِ التي عوَّلَ عليها، وهي في فلكِ التدويرِ الخارجِ، وهذا كلهُ ظاهرٌ لمن ارتاضَ أدنى ارتياضٍ بعلمِ الهيئةِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٥

وأمَّا كمْ عددُ هذهِ فإنَّا نقولُ الآنَ نحنُ بحسبِ ما قالَ بعضُ التعاليميينَ لكيْ يتوهمَ بنوعٍ ما ويقبلَ فكرُنَا كثرةً محدودةً، وأمَّا باقي ذلكَ فينبغي إمَّا أن نطلبهُ نحنُ وإمَّا أن نفحصَ عنها من الذينَ طلبوهَا إن ظهرَ شيءٌ آخرُ غيرُ ما قيلَ الآنَ للذينَ يستعملونَ هذهِ الأشياءَ، معَ أنهُ ينبغي أن نحبَّ الفريقينِ وأن ننقادَ لأقاويلِ أشدهمْ فحصًا. فأمَّا أودكسسُ فقدْ كانَ يضعُ أن حركةَ الشمسِ والقمرِ لكلِّ واحدٍ منهما في ثلثِ أكرٍ، الأولى من هذهِ للكواكبِ التي هي غيرُ متحيرةٍ، والثانيةُ التي في وسطِ البروجِ، والثالثةُ التي في المنحرفِ في عرضِ البروجِ، وأن الذي يتحركُ فيهِ القمرُ أكثرُ انحرافًا بالعرضِ من الذي فيهِ الشمسُ.

ترجمة حديثة: ولكي نعرف ماهية هذه [الحركات]، نقول الآن ما يذكره بعض الرياضيين، بغية الفهم، حتى ندرك في أذهاننا عددًا محددًا. وبعد ذلك، يجب علينا أن نبحث بأنفسنا في بعض الأمور، وأن نسأل الباحثين عن أمور أخرى، فإذا بدا لهؤلاء الذين ينكبون على هذه المسائل شيء يخالف ما ذكرناه الآن، وجب علينا أن نحب كلا الطرفين، ولكن أن نتمسك بما هو أكثر يقينًا. لقد وضع إيودوكسوس حركة كل من الشمس والقمر في ثلاثة أفلاك، أولها هو فلك النجوم غير المتحيرة (الثوابت). والثاني هو [ما يتحرك] على طول دائرة البروج. والثالث هو [ما يتحرك] بانحراف على عرض دائرة البروج، ويكون الانحراف الذي يتحرك به القمر أعظم عرضًا من الذي تتحرك به الشمس.

التّفْسيرُ

لمَّا كانَ صاحبُ هذا العلمِ يتسلمُ من صاحبِ علمِ الهيئةِ عددَ الحركاتِ، وكانَ أصحابُ هذا العلمِ قدْ اختلفوا في ذلكَ رأى أن يذكرَ من ذلكَ ما كانَ الأشهرَ في

زمانهِ، وأخبرَ أنهُ وإن لم يقعْ بهِ إقناعٌ فإنَّ فيهِ منفعةً ما، وهو أن يكونَ عندَ الفكرِ عددٌ مصورٌ يعملُ عليه عندَ الفحصِ عن حقيقتهِ، فإنهُ أفضلُ من ألَّا يكونَ عندهُ عددٌ أصلاً. وأمثالُ هذهِ الأوائلِ إنَّما توجدُ أكثرَ ذلكَ مشهورةً إذ كانَ كثيرٌ منها إنَّما تنبني على إحصاءِ مقاديرِ حركاتِ الكواكبِ، وذلكَ شيءٌ لا يفي بإدراكهِ العمرُ الإنسانيُّ، فلا بدَّ في الأرصادِ أن يقلدَ الآتي الماضي، وحينئذ يصحُّ تقديرُ الحركاتِ. فإذا اعتبروهَا بالأرصادِ ربَّما ظهرتْ حركاتٌ أخرُ زائدةٌ على المحسوسةِ، مثلَ ما عرضَ لبطلميوسُ في وضعهِ للقمرِ حركتينِ زائدتينِ على ما أدركَ القدماءُ، وهي التي تعرفُ بالحركةِ المضاعفةِ وحركةِ المحاذاةِ. فلمكانِ عسرِ هذهِ الأشياءِ لم يمكنْ في ذلكَ استعمالُ مقدماتٍ يقينيةٍ، لكنَّ المشهوراتِ في هذا الموضعِ تستعملُ بدلاً من اليقينياتِ، لكنْ إذا لم يكنْ فيها اختلافٌ، فإنهُ إذا كانَ فيها اختلافٌ فليسَ هنالكُ أمرٌ يستسلمُ إليهِ ويقعُ الظنُّ بهِ إلَّا ما انحصرَ في ذلكَ الخلافِ. ولكنْ كيفَ ما كانَ فإنَّ أن يكونَ عندنا علمٌ بما قالهُ الناسُ في ذلكَ أفضلُ من ألَّا يكونَ عندنا علمٌ بذلكَ، فلمكانِ هذا قالَ: فإنَّا نقولُ نحنُ الآنَ بحسبِ ما قالَ بعضُ التعاليميينَ لكيْ يتوهمَ بنوعٍ ما ويقبلَ فكرُنَا كثرةً محدودةً.

وقوله: "وأمَّا باقي ذلكَ فينبغي إمَّا أن نطلبهُ نحنُ وإمَّا أن نفحصَ عنها من الذينَ طلبوهَا" يريدُ:- فأمَّا أن ههنا حركاتٍ زائدةً على هذهِ التي أحسبُ فينبغي لنا أن نفحصَ عنها في غيرِ هذا العلمِ أو نأخذَهَا ممَّنْ فحصَ عنها.

ولمَّا ذكرَ هذا أخذَ يذكرُ ما كانَ يقولهُ التعاليميونَ في زمانهِ في حركاتِهَا، فذكرَ منهمْ رجلينِ مشهورينِ في وقتهِ من أشدهمْ عنايةً في هذا المعنى، فذكرَ عن أودكسسَ أنهُ كانَ يضعُ للشمسِ والقمرِ ثلاثة أفلاكٍ، أعني لكلِّ واحدٍ منهما فلكٌ واحدٌ للحركةِ الشرقيةِ، أعني التي يتحركُهَا كلُّ واحدٍ منهما من المشرقِ إلى

المغربِ في يومٍ وليلةٍ، والفلكُ الثاني لحركةِ الطولِ، والفلكُ الثالثُ لحركةِ العرضِ. وهذا بناءً منهمْ على أن حركةَ الطولِ والعرضِ هما حركتانِ متعددتانِ، والذي يضعهُ التعاليميونَ في زماننَا هذا إنمَّا هي حركةٌ واحدةٌ، وهي التي تكونُ للكوكبِ في فلكهِ المائلِ فيعرضُ لهُ بالإضافةِ إلى فلكِ البروجِ حركةٌ في الطولِ وحركةٌ في العرضِ. وأمَّا أن يكونَ ههنا حركتانِ عن جرمينِ فشيءٌ لا يحتاجُ إليه، لأنَّ ما يمكنهُ أن تفعلهُ الطبائعُ بآلةٍ واحدةٍ لا تفعلهُ بآلتينِ، فعلى هذا إنمَّا يكونُ للشمسِ حركتانِ فقطْ، إلَّا أن يضطرَّ الأمرُ إلى إدخالِ حركةٍ ثالثةٍ لمكانِ ما يظهرُ فيها من السرعةِ والإبطاءِ.

فالقولُ بفلكٍ خارجِ المركزِ أو بفلكِ تدويرٍ أمرٌ خارجٌ عن الطبعِ، أمَّا فلكُ التدويرِ فغيرُ ممكنٍ أصلاً، وذلكَ أنَّ الجسمَ الذي يتحرَّكُ على الاستدارةِ إنَّما يتحرَّكُ حولَ مركزِ الكلِّ لا خارجاً عنهُ، إذْ كانَ المتحرِّكُ دوراً هوَ الذي يفعلُ المركزَ، فلوْ كانَ ههُنا حركةٌ دوراً خارجةٌ عنْ هذا المركزِ لكانَ ههُنا مركزٌ آخرُ خارجٌ عنْ هذا المركزِ، فيكونُ هنالكَ أرضٌ أخرى خارجةٌ عنْ هذهِ الأرضِ، وهذا كلُّهُ قدْ تبيَّنَ امتناعُهُ في العلمِ الطبيعيِّ، وكذلكَ يشبهُ أنْ يكونَ الأمرُ في الفلكِ الخارجِ المركزِ الذي يضعُهُ بطلميوسُ، وذلكَ أنَّهُ لوْ كانتْ ههُنا مراكزُ كثيرةٌ لكانتْ ههُنا أجسامٌ ثقيلةٌ خارجةٌ عنْ موضعِ الأرضِ، ولكانَ الوسطُ ليسَ بواحدٍ، ولكانَ لهُ عرضٌ وكانَ يكونُ منقسماً، وهذا كلُّهُ لا يصحُّ، وأيضاً لوْ كانتْ ههُنا أفلاكٌ خارجةُ المراكزِ لكانَ يوجدُ في الأجسامِ السماويَّةِ أجسامٌ هيَ فضلٌ، ولمْ يكنْ هنالكَ منفعةٌ إلاَّ لتكونَ حشواً على ما يظنُّ أنَّهُ قدْ يوجدُ في أجسامِ الحيوانِ، وليسَ فيما يظهرُ منْ حركاتِ هذهِ الكواكبِ شيءٌ يضطرُّ ولا بدَّ أنْ يوضعَ فلكُ تدويرٍ ولا فلكٌ خارجُ المركزِ، ولعلَّهُ قدْ يغنى عنِ الأمرينِ الحركاتُ اللولبيَّةُ التي يضعُها أرسطوطاليسُ في هذهِ الهيئةِ حكايةً عمَّنْ تقدَّمَهُ، فإنَّ الظاهرَ منْ أمرِ

أصحابِ الهيئةِ قبلَ أبرخسَ وبطلميوسَ أنَّهمْ كانوا لا يضعونَ لا فلكَ تدويرٍ ولا فلكاً خارجَ المركزِ، وهذا شيءٌ قدْ صرَّحَ بهِ بطلميوسُ في كتابِهِ المعروفِ بالاقتصاصِ، وزعمَ أنَّ أرسطوطاليسَ ومنْ كانَ قبلَهُ كانَ يضعُ عوضَ هذا حركاتٍ لولبيَّةً، فكانَ فيما زعمَ تكثرُ عندهمُ الحركاتُ، وأمَّا منْ جاءَ بعدَهمْ فإنَّهُ وجدَ فيما زعمَ طريقاً أبسطَ منْ هذهِ الطريقِ، أعني أنَّهمْ أمكنَهمْ أنْ يضعوا ما يظهرُ منْ قبلِ أجسامٍ أقلَّ عدداً، يشيرُ بذلكَ إلى فلكِ التدويرِ والفلكِ الخارجِ المركزِ، وزعمَ أنَّ هذهِ الطريقَةَ هيَ أفضلُ منْ قبلِ الأمرِ المعترفِ بهِ منْ أنَّ الطبيعةَ لا تفعلُ فضلاً، وأنَّها إذا أمكنَها أنْ تحرِّكَ شيئاً ما بآلاتٍ قليلةٍ لمْ تحرِّكْهُ بآلاتٍ كثيرةٍ، وبطلميوسُ ذهبَ عليه ما كانَ اضطرَّ القدماءَ إلى الحركاتِ اللولبيَّةِ وهوَ امتناعُ فلكِ تدويرٍ وامتناعُ فلكٍ خارجِ المركزِ، فلمَّا ظنَّ الناسُ بهذهِ الهيئةِ أنَّها أبسطُ وأسهلُ لعودِ الحركاتِ، أعني المثبتةَ في كتابِ بطلميوسَ اليومَ، أضربَ الناسُ عنِ الهيئةِ القديمةِ حتَّى عبرَ العلمُ بها، وليسَ يفهمُ اليومَ ما يقولُهُ أرسطوطاليسُ في هذا الموضعِ عنْ هؤلاءِ القومِ، وقدْ اعترفَ بذلكَ الإسكندرُ وثامسطيوسُ، لكنَّهمْ لمْ يشعروا لهذهِ العلَّةِ التي ذكرْناها، فيجبُ أنْ يجعلَ الفحصُ منْ رأسٍ عنْ هذهِ الهيئةِ القديمةِ، فإنَّها الهيئةُ الصحيحةُ التي تصحُّ على الأصولِ الطبيعيَّةِ، وهيَ مبنيَّةٌ عندي على حركةِ الفلكِ الواحدِ بعينِهِ على مركزٍ واحدٍ بعينِهِ وأقطابٍ مختلفةٍ اثنانِ فأكثرَ بحسبِ ما يطابقُ الظاهرَ، وذلكَ أنَّهُ يمكنُ أنْ يعرضَ للكوكبِ منْ قبلِ أمثالِ هذهِ الحركاتِ سرعةٌ وإبطاءٌ وإقبالٌ وإدبارٌ وسائرُ الحركاتِ التي لمْ يقدرْ بطلميوسُ أنْ يضعَ لها هيئةً، وكذلكَ يمكنُ أنْ يظهرَ لهُ منْ قبلِ هذا قربٌ وبعدٌ مثلُ ما عرضَ في القمرِ، وقدْ كنتُ في شبابي أؤمِّلُ أنْ يتمَّ لي هذا الفحصُ، وأمَّا في شيخوختي هذهِ فقدْ يئستُ منْ ذلكَ إذْ عاقتْني العوائقُ عنْ ذلكَ قبلُ، ولكنْ لعلَّ هذا القولَ يكونُ منبِّهاً لفحصِ منْ يفحصُ

بعدُ عنْ هذهِ الأشياءِ، فإنَّ علمَ الهيئةِ في وقتِنا هذا ليسَ منهُ شيءٌ موجودٌ، وإنَّما الهيئةُ الموجودةُ في وقتِنا هذا هيَ هيئةٌ موافقةٌ للحسبانِ لا للوجودِ.

وأمَّا القمرُ فإنَّ القدماءَ بعدَ أرسطوطاليسَ ألَّفوا لهُ حركةً واحدةً وهيَ حركةُ مكانِ تقاطعِ فلكِ البروجِ وفلكِهِ المائلِ، وهيَ التي يعرفونَها بحركةِ الجوزهرِ، وأمَّا بطلميوسُ فاستخرجَ لهُ بالقياسِ إلى الشمسِ حركةً رابعةً وبالإضافةِ إلى المركزِ الذي يدورُ عليه القمرُ دورانَهُ المستويَ حركةً خامسةً، وهيَ التي يسمّيها حركةَ المحاذاةِ لقطرِ فلكِ التدويرِ، وهذهِ الحركةُ لمْ يقدرْ على أصولِهِ أنْ يضعَ لها هيئةً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٦

وأمَّا الكواكبُ المتحيّرةُ فإنَّ كلَّ واحدٍ منها في أربعةِ أكرٍ، ومنْ هذهِ أمَّا الأولى والثانيةُ فهيَ تلكَ بعينِها، فإنَّ التي للغيرِ متحيّرةٍ هيَ التي تحملُها كلَّها بحركتِها، وإنَّ التي هيَ مرتبةٌ تحتَ هذهِ وحركتُها في وسطِ البروجِ هيَ لكلّها مشتركةٌ، وأمَّا الثالثةُ التي هيَ لكلّها فإنَّ أقطابَها في التي هيَ لوسطِ البروجِ، وأمَّا حركةُ الرابعةِ فإنَّها منحرفةٌ إلى وسطِ هذهِ، وإنَّ أقطابَ الكرةِ الثالثةِ هيَ إمَّا التي لسائرِ الكواكبِ فخاصّيَّةٌ، وأمَّا التي للزهرةِ وعطاردَ فواحدةٌ.

ترجمة حديثة: أما الكواكب المتحيرة، فلكل واحد منها [حركة] في أربعة أفلاك. الفلك الأول والثاني منها هما نفس أفلاك [الشمس والقمر]؛ ففلك النجوم الثوابت هو الذي يحملها جميعًا، والفلك الذي يليه، والذي يتحرك على طول دائرة البروج، هو مشترك للجميع. أما الفلك الثالث فلكل منها أقطاب تقع على [دائرة] وسط البروج. وحركة الفلك الرابع تكون بانحراف عن وسط [فلكها]

الثالث. وأقطاب الفلك الثالث تخص كل كوكب على حدة، إلا في حالتي كوكب الزهرة وعطارد، فأقطابهما واحدة.

التّفسيرُ

لَمَّا حكى عنْ أودكسسَ أنَّهُ كانَ يضعُ للشمسِ والقمرِ ستَّةَ أفلاكٍ لكلِّ واحدٍ منهما ثلاثة، أخذَ يذكرُ عنهُ أنَّهُ كانَ يضعُ لكلِّ واحدٍ منَ المتحيِّرةِ أربعَةَ أفلاكٍ، أيْ كانَ يضعُ الثلاثة الأفلاكِ التي وضعَها للشمسِ والقمرِ وكانَ يزيدُها فلكاً رابعاً، ويشبهُ أنْ يكونَ هذا الرابعُ للاستقامَةِ والرجوعِ الظاهرينِ في هذهِ الكواكبِ الخمسَةِ، وقوله: "ومن هذه، أما الأولى والثانية فهي تلك بعينها"، يريد:- أما الكرة الأولى للمتحيرة والكرة الثانية، فهي نظيرة الأولى والثانية التي للشمس والقمر، أعني الفلك الذي يديرها الحركة اليومية، والفلك الذي يديرها عكس هذه الحركة، وهي الخاصة بالكوكب التي من المغرب إلى المشرق، والتي تكون على وسط فلك البروجِ.

وقوله: "فإن التي للغير متحيرة هي التي تحملها كلها بحركتها"، يريد:- فإن الكرة الأولى لكوكب كوكب هي نظيرة الكرة الأولى لجميع السماء التي تحمل جميع الأفلاك بحركتها من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلةِ.

وقوله: "وإن التي هي مرتبة تحت هذه وحركتها في وسط البروج هي لكلها مشتركة"، يريد:- والفلك الثاني المشترك لجميعها هو الفلك الذي يمر على وسط فلك البروج، يريد:- المائل عن الفلك الأول، فإن هذه أيضاً مشتركة لجميعها إذ كانت إنما ترى متحركة في هذا الفلك، ولأنه يرى لها أيضاً عرض في هذا الفلك، وضعوا لها فلكاً مائلاً عن هذا الفلك، وهذا كان اعتقاد القدماء في الشمس أن لها عرضاً من فلك البروج، ومن الدائرة سوى العرض الذي لها من معدل النهار،

أعني الدائرة التي قطباها قطبا الكل، ولذلك وضعوا للشمس ثلاثة أفلاك كما وضعوا لسائر الكواكب، وأما بطلميوس فليس عنده للشمس عرض إلا بالإضافة إلى معدل النهار الذي هو وسط الفلك المكوكبِ.

وقوله: "وأما الثالثة التي هي لكلها فإن أقطابها في التي هي لوسط البروج"، يريد:- فهذه الثالثة التي تفعل الميل عن وسط البروج في جميع الكواكب.

وقوله: "فإن أقطابها في التي هي لوسط البروج"، يريد:- فإنهم لما وضعوا الفلك الذي يتحرك فيه على وسط البروج غير الفلك الذي يتحرك فيه مائلاً عن وسط البروج، كان واجباً أن يكون هذا الفلك قطباه على دائرة وسط البروج، وذلك أن الكوكب إذا تحرك على الفلك الذي دائرته العظمى تمر بوسط البروج، وتحرك عن الفلك الذي قطباه على هذه الدائرة، رئي ضرورة مائلاً عن الدائرة الوسطى التي في فلك البروجِ.

وقوله: "وأما حركة الرابعة فإنها منحرفة إلى وسط هذه"، يريد:- إن هذا الفلك مائل عن وسط هذا الثالثِ.

وقوله: "وإن أقطاب الكرة الثالثة هي لسائر الكواكب خاصية وأما للزهرة وعطارد فواحدة"، يريد:- فيما أحسب بذلك الأفلاك المائلة فهي مشتركة لجميع الكواكبِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٧

وأما قيلومس أما في وضع الأكر فقد كان يضع على ما وضع أودكسس، وأما في الكثرة، أما في المشترى وزحل فكان قوله مثل قول ذاك فيما كان

يقول، وأما في الشمس والقمر فقد يظن أن كرتين زائدتين إذا أراد أحد أن يعطي الظاهرات، وأما لسائر المتحيرة فلكل واحدة واحدة، فمضطر أنه ليس الكوكب يتحرك بجسمه بل يتحرك في كرة إن جمعت كلها على قدر ما يعطي الظاهرات في كل واحدة من المتحيرة أن تكون أكر أخر أقل التي تدور بدور لولبي وترد الكرة الأولى إلى وضعها بعينه أبداً التي هي للكوكب المرتب تحته، فإنه بهذا النوع فقط يمكن أن تكون حركات جميع المتحيرة، فإذا الأكر التي تتحرك هي فيها بعضها ثمانية وبعضها خمسة وعشرون، ومن هذه لا ينبغي أن تتحرك حركة لولبية التي يتحرك فيها أسهلها فقط، فالتي تحرك حركة لولبية للاثنين الأولين تكون ستة، والتي للأربعة الأواخر تكون ستة عشر، فعدد جميع التي تتحرك والتي تحرك هذه حركة لولبية خمسة وخمسون، وأما إن لم يزد أحد الحركات التي قلنا للقمر والشمس فتكون جميع الأكر سبعاً وأربعين، فليكن كثرة الحركات بهذا القدرِ.

ترجمة حديثة: أما كاليپوس، فقد افترض موقع الأفلاك كما افترضه إيودوكسوس، أي ترتيب المسافات. ولكنه نسب لكوكبي المشتري وزحل نفس العدد [من الأفلاك]. أما للشمس والقمر، فقد رأى أنه يجب إضافة فلكين آخرين لكل منهما، إذا أراد المرء أن يقدم أسبابًا للظواهر المحسوسة. وأما لبقية الكواكب المتحيرة، فلكل واحد منها فلك إضافي واحد. ومن الضروري، لكي تتمكن جميعها مجتمعة من تفسير الظواهر، أن يكون لكل كوكب من الكواكب المتحيرة أفلاك أخرى، أقل بواحد [من أفلاكه الخاصة]، تعيد الدوران وتثبّت الفلك الأول للكوكب الذي يليه في الترتيب الأدنى عند نفس الموضع. فبهذه الطريقة وحدها يمكن لجميع [الأفلاك] أن تُحدث حركة الكواكب المتحيرة. فإذا كانت الأفلاك التي تتحرك فيها [الكواكب] هي ثمانية وخمسة وعشرون، فمن بينها، تلك التي لا يجب أن تعيد الدوران هي وحدها الأفلاك

التي يتحرك فيها الجرم الأدنى ترتيباً. والتي تعيد دوران أفلاك الكوكبين الأولين [زحل والمشتري] ستكون ستة. وأما [الأفلاك المعارضة] للأربعة الأواخر فستكون ستة عشر. ويكون العدد الكلي لجميعها، سواء تلك التي تحمل [الكواكب] أو تلك التي تعارضها، خمسة وخمسين. وإذا لم يُضِف المرءُ للقمر والشمس تلك الحركات التي ذكرناها، فإن مجموع الأفلاك كلها سيكون سبعة وأربعين. وعليه، فإن كثرة الأفلاك تبلغ هذا القدر.

التّفْسيرُ:

يقول: أما قيلومس فقد كان يضع الأفلاك على الترتيب الذي كان يضعه أودكسس، وأما عدة الأفلاك فكان يضعه أكثر مما يضعه أودكسس إلا في المشترى وزحل فكان قوله مثل قول أودكسسِ.

وقوله: "وأما في الشمس والقمر فقد يظن أن كرتين زائدتين إذا أراد أحد أن يعطي الظاهرات"، يريد:- إن هذا الرجل كان يزيد على ما قاله أودكسس في عدد أفلاك الشمس والقمر أربعة أفلاك لكل واحد فلكين ليطابق بذلك ما يظهر من أمر حركاتها، وأحسبه إنما كان يزيد ذلك لما يظهر في حركاتها من السرعة والبطء، أي ليعطي من قبلها أسباب السرعة والبطء، إذ لا تصح الحركة التي للكوكب الواحد بعينه سريعة بطيئة معاً إلا وهي مركبة من حركاتٍ.

ثم قال: "وأما لسائر المتحيرة فلكل واحد واحدة"، يريد:- أنه كان يزيد في عدد أفلاك الكواكب المتحيرة فلكاً واحداً واحداً في كل كوكب، فكان يضع لكل واحدة من المتحيرة خمسة أفلاكٍ.

وقولُهُ: "فمضطرٌّ أنَّهُ ليسَ الكوكبُ يتحرَّكُ بجسمِهِ" يريدُ:- وإنَّما كانَ يضعُ هذا الفلكَ الزائدَ لأنَّهُ كانَ يرى أنَّهُ ليسَ يمكنُ في الكوكبِ أنْ يتحرَّكَ الحركاتِ المختلفاتِ منْ جهةِ ما هوَ متحرِّكٌ بذاتِهِ بلْ منْ جهةِ ما هوَ جزءٌ منْ فلكٍ.

ثمَّ قالَ: "إنْ جُمِعَتْ كلُّها على قدرِ ما يعطي الظاهراتِ في كلِّ واحدٍ منَ المتحيِّرةِ أنْ تكونَ أكرٌ أخرُ أقلُّ التي تدورُ بدورِ لولبيٍّ وتردُّ الكرةَ الأولى إلى وضعِها بعينِهِ التي هيَ للكوكبِ المرتَّبِ تحتَهُ" يريدُ:- وكلُّهمْ متَّفقونَ على أنَّ لكلِّ كوكبٍ منَ الكراتِ أقلَّ منَ الكراتِ الأُوَلِ بواحدٍ، كلُّ كرةٍ منْ هذهِ الزائدةِ تديرُ كلَّ واحدٍ منَ الأكرِ الأُوَلِ إلى خلافِ الجهةِ التي كانتْ تدورُ الأكرُ الأُوَلُ حتَّى يقومَ عنْ ذلكَ أنْ يرى الكوكبَ قدْ رجعَ إلى موضعِهِ الأوَّلِ منْ فلكِ البروجِ، ثمَّ يرى آخذاً في الاستقامةِ، وكأنَّهُ يريدُ:- أنَّهُ يلزمُ أنْ يحدثَ للكوكبِ عنْ حركاتِ هذهِ الأفلاكِ المتضادَّةِ أنْ يتحرَّكَ بحركةٍ لولبيَّةٍ فيرى راجعاً ومستقيماً.

وكانَ على ما يقولُ الإسكندرُ يضعونَ لكلِّ فلكٍ منْ أفلاكِ الكواكبِ الأُوَلِ ما عدا فلكَ البروجِ فلكاً محرِّكاً ذلكَ الفلكَ على قطبٍ واحدٍ إلى ضدِّ الجهةِ التي يتحرَّكُ إليها الفلكُ الأوَّلُ، وكانوا يضعونَ هذهِ الأفلاكَ المديرةَ إلى خلافٍ، أمَّا الخامسُ فتحتَ الرابعِ وعلى قطبٍ واحدٍ يدورُ، وأمَّا السادسُ فتحتَ الثالثِ وعلى قطبٍ واحدٍ معَهُ، وأمَّا السابعُ فتحتَ الثاني وعلى قطبٍ واحدٍ معَهُ، وكانوا يزعمونَ أنَّ بهذا النوعِ منَ الحركاتِ المركَّبةِ يمكنُ أنْ يطابقَ ما يظهرُ بالحسِّ منْ أمرِ حركاتِ هذهِ الكواكبِ.

وهذهِ الهيئةُ هيَ غيرُ بيِّنةٍ لنا منْ هذا القولِ بحسبِ ما اشتهرَ منْ أمرِ الحركاتِ لهذهِ الكواكبِ في زماننا هذا، وكذلكَ الأمرُ أيضاً غيرُ بيِّنٍ في حدوثِ الحركاتِ

اللولبيَّةِ للكواكبِ عنْ هذهِ الحركاتِ المتضادَّةِ إلَّا أنْ توضعَ على أقطابٍ مختلفة، فإنَّ الحركاتِ المتضادَّةَ التي على أقطابٍ واحدةٍ هيَ مبطلةٌ بعضُها بعضاً، أعني أنَّهُ ليسَ يمكنُ أنْ تتحرَّكَ حركتينِ متضادَّتينِ على قطبٍ واحد، فأمَّا على الأقطابِ المختلفةِ فقدْ يمكنُ، وكذلكَ على المراكزِ المختلفةِ، إلَّا أنْ يقولَ قائلٌ إنَّ الفلكَ الذي فيهِ الكوكبُ إذا قدَّرناهُ بينَ فلكينِ يتحرَّكانِ إلى خلافٍ أيْ كلُّ واحدٍ منهما خلافَ صاحبِهِ عرضَ منْ ذلكَ للفلكِ الذي فيهِ الكوكبُ أنْ يتحرَّكَ حركةً لولبيَّةً، لكنَّ مثلَ هذهِ الحركةِ هيَ قسرٌ، والحركةُ القسريَّةُ لا تجوزُ على الأجرامِ السماويَّةِ، فلذلكَ الأولى أنْ يظنَّ في هذهِ الحركاتِ اللولبيَّةِ أنَّها تحدثُ عنْ حركاتٍ متضادَّةٍ على أقطابٍ مختلفة، وذلكَ أنَّهُ على هذا يعرضُ أنْ يرى الكوكبَ مقبلاً مرَّةً ومرَّةً مدبراً ومرَّةً سريعاً ومرَّةً بطيئاً، ويعرضُ لهُ أيضاً بحسبِ ذلكَ أنْ يختلفَ عرضُهُ عنْ فلكِ البروجِ، فليعملْ على هذا الأصلِ، فإنَّهُ الأصلُ الذي لا يعرضُ عنْ وضعِهِ محالٌ ويمكنُ أنْ يطابقَ بهِ جميعَ ما يظهرُ.

وهذهِ الحركةُ اللولبيَّةُ هيَ حركةٌ موجودةٌ في السماءِ باتِّفاقٍ بينَ الحركةِ اليوميَّةِ وحركةِ الكواكبِ في أفلاكِها المائلة، أعني أنَّ المنجِّمينَ قدِ اتَّفقوا أنَّ أقطابَ الأفلاكِ المائلةِ تدورُ في الحركةِ اليوميَّةِ حولَ قطبيِ الكُلِّ، وهذهِ الحركةُ قدْ زعمَ التعاليميُّونَ منْ أهلِ هذهِ الجزيرةِ التي هيَ جزيرةُ الأندلسِ أنَّها وجدتْ للفلكِ المكوكبِ وهيَ التي يسمُّونَها حركةَ الإقبالِ والإدبارِ.

وقولُهُ: "فإذا الأكرُ التي تتحرَّكُ هيَ فيها بعضُها ثمانيةٌ وبعضُها خمسةٌ وعشرونَ" يريدُ:- بالخمسةِ والعشرينَ الأكرَ التي تتحرَّكُ حركةً خاصَّةً منْ قبلِها الكواكبُ المتحيِّرةُ، وذلكَ أنَّ هذا الرجلَ قدْ كانَ يضعُ لكلِّ كوكبٍ منَ الكواكبِ المتحيِّرةِ خمسةَ أفلاكٍ، والكواكبُ المتحيِّرةُ خمسةٌ، فيكونُ عددُ أفلاكِها عندَهُ خمسةً وعشرونَ، ويريدُ بالثمانيةِ الأربعةَ المديرةَ التي كانَ يزيدُها في الشمسِ والقمرِ

وهيَ المديرةُ لأفلاكِها الأُوَلِ إدارةً لولبيَّةً، أعني الأفلاكَ التي كانَ يضعونَها للشمسِ والقمرِ، والأربعةَ المديرةَ لفلكِ زحلَ إدارةً لولبيَّةً.

ثمَّ قالَ: "ومنْ هذهِ لا ينبغي أنْ تحرَّكَ حركةً لولبيَّةً التي يتحرَّكُ فيها أسهلُها" يريدُ:- وما كانَ منْ هذهِ الأفلاكِ سهلَ الحركةِ أيْ شديدَها وهوَ الفلكُ الآخرُ الذي فيهِ الكوكبُ فإنَّهُ ليسَ لهُ فلكٌ يديرُهُ إدارةً لولبيَّةً، ولذلكَ وضعَ المديرةَ تنقصُ عنِ الباقيةِ بواحدٍ فقطْ، وإنَّما قالَ هذا فيما أحسبُ لأنَّ الشمسَ والقمرَ ليسَ يظهرُ فيهما إقبالٌ ولا إدبارٌ ولكنْ يظهرُ فيهما سرعةٌ وإبطاءٌ.

وقولُهُ: "فالتي تحرَّكُ حركةً لولبيَّةً للاثنينِ الأوَّلينِ تكونُ ستَّةً والتي للأربعةِ الأواخرِ تكونُ ستَّةَ عشرَ"؛ يريدُ:- بالستَّةِ الأفلاكِ الأُوَلِ التي للشمسِ والقمرِ أعني الناقلةَ لا المديرةَ، ويريدُ بالستَّةِ عشرَ المديرةَ للأربعةِ الكواكبِ المتحيِّرةِ، فيكونُ كما قالَ عددُ الأفلاكِ خمسةً وخمسينَ، واحدٌ وثلاثونَ منها ناقلةٌ وأربعةٌ وعشرونَ مديرةً.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا إنْ لمْ يزدْ أحدٌ التي قلنا للقمرِ والشمسِ فتكونُ جميعُ الأكرِ سبعاً وأربعينَ"؛ يريدُ:- أما إذا حذفتِ الأربعةُ المزيدةُ للشمسِ والقمرِ على مذهبِ أودكسسَ، وأربعةٌ من الناقلةِ للمتحيرةِ على مذهبِ أودكسسَ، كانَ عددُ الأفلاكِ على مذهبِهِ سبعاً وأربعينَ. وعلى ظاهرِ قولِهِ كانَ يجبُ أن يكونَ عددُ الأفلاكِ على مذهبِ أودكسسَ ستةً وأربعينَ، لأنَّ الآخرَ كانَ يزيدُ في المديرةِ أربعةً، وهيَ التي كانَ يضعُها للشمسِ والقمرِ، وكانَ يزيدُ في الناقلةِ للمتحيرةِ خمسةً.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٨

فإذا واجبٌ أن يظنَّ أنَّ المبادئَ التي لا تتحركُ والمحسوسةَ أيضاً على هذا العددِ. فأما القولُ في المضطرِّ فليتركْ للذينَ هم أقوى. وأما إن لم يظنوا أنَّ حركةً البتةَ غيرُ موافقةٍ لحركةِ كوكبٍ، وكانَ القولُ أيضاً يوجبُ أنَّهُ ينبغي أن يظنَّ أنَّ كلَّ طبعٍ وكلَّ جوهرٍ ليسَ فيهِ انفعالٌ وهوَ بذاتِهِ، فإنَّهُ يكونُ قد أصابَ الحالَ الأفضلَ. فإذاً لا يكونُ طبعٌ آخرُ البتةَ ولا واحدٌ غيرُ هذهِ، بل مضطرٌ أن يكونَ عددُ الجواهرِ هذا. فإنَّهُ إن كانتْ أخرُ فإذاً تحركُ لأنَّها تمامُ حركةٍ، ولكنْ لا يمكنُ أن تكونَ حركاتٌ أخرُ غيرُ التي قيلتْ. ويجبُ أن يظنَّ ذلكَ من المتحركةِ، فإنَّهُ إن كانتْ كلُّ حركةٍ بسببِ المتحركِ، وكلُّ حركةٍ لشيءٍ محركٍ، فليسَ حركةٌ البتةَ لذاتِها ولا لحركةٍ أخرى، بل هيَ بسببِ الكواكبِ. فإنَّهُ إن كانتْ حركةٌ بسببِ حركةٍ فينبغي أن تكونَ تلكَ أيضاً بسببِ أخرى. فإذاً، إذ لا يمكنُ أن يكونَ الذي في تمامٍ لا متناهٍ، فكلُّ حركةٍ لجرمٍ إلهيٍ من الأجرامِ التي تتحركُ في السماءِ.

ترجمة حديثة: إذن، من المعقول أن نعتبر أن الجواهر والمبادئ، سواء غير المتحركة منها أو المحسوسة، هي بهذا العدد. أما ما هو ضروري، فلنتركه لمن هم أقدر منا على القول به. وإذا لم يكن من الممكن أن توجد حركة لا تهدف إلى حركة كوكب، فيجب علينا أن نعتبر كل طبيعة، وكل جوهر غير متأثر وقائم بذاته، قد حاز على أفضل غاية. وبالتأكيد، لن تكون هناك طبيعة أخرى غير هذه، بل لا بد أن يكون هذا هو عدد الجواهر. لأنه لو وُجدت [جواهر] أخرى، لتحرّكت بالضرورة، بما أنها غاية للحركة. ولكن من المستحيل أن توجد حركات أخرى غير تلك المذكورة. ومن المعقول أن نستنتج هذا من الأشياء التي تتحرك.

فإذا كان كل ما يتحرك، يتحرك بطبيعته من أجل ما يُحرَّك، وكانت كل حركة هي حركة لشيء يُحرَّك، فلن تكون هناك حركة غايتها ذاتها بالتأكيد، ولا غايتها حركة أخرى، بل غايتها الكواكب. فإذا كانت الحركة غايةً لحركة، لوجب أن تكون تلك [الحركة الثانية] أيضًا من أجل [حركات] أخرى. وعليه، بما أن التسلسل إلى ما لا نهاية غير ممكن، فإن غاية كل حركة ستكون أحد الأجسام الإلهية التي تتحرك في السماء.

التّفسيرُ

لما وضعَ أنَّ عددَ الحركاتِ إما خمساً وخمسينَ وإما سبعاً وأربعينَ، وقد كانَ بينَ أنَّ عددَ الجواهرِ المحركةِ يجبُ أن يكونَ على عددِ الأجسامِ السماويةِ المتحركةِ، فهو يقولُ إنَّهُ ينبغي أن يظنَّ أنَّ عددَ الجواهرِ المحركةِ الغيرِ هيولانيةٍ، وعددَ الجواهرِ المحسوسةِ المتحركةِ هوَ هذا العددُ، وأن يقنعَ بذلكَ في هذا الوقتِ. وأما الوقوفُ على الأمرِ الضروريِ الحقيقيِ في ذلكَ فلندعْ ذلكَ للذينَ هم أتمُّ عنايةً في هذهِ الصناعةِ، وهم الذينَ تفرغوا لها ولم يشغلوا أنفسَهم بغيرِها. وينبغي أن تعلمَ أنَّ عددَ الحركاتِ التي اتفقَ عليها في هذا الوقتِ: أما للشمسِ فحركتانِ، وأما للقمرِ فخمسُ حركاتٍ، وأما لعطاردَ فسبعُ حركاتٍ، وأما لباقي المتحيرةِ فلكلِ واحدٍ ثمانُ حركاتٍ، وللفلكِ المكوكبِ حركتانِ: اليوميةُ، وحركةٌ هيَ حركةُ الإقبالِ والإدبارِ التي ظنَّ بطلميوسُ أنَّها حركةٌ تامةٌ لهذا الفلكِ من المغربِ إلى المشرقِ كالحالِ في المتحيرةِ. فجميعُ ذلكَ خمسونَ حركةً. وحركةُ الأوجِ متشككٌ فيها أيضاً، أعني أوجَ الشمسِ. وهذهِ إنما يكونُ عددُها هذا العددَ على أنَّها تجعلُ بسيطةً، وعلى أنَّ مواضعَها هيَ المواضعُ التي يضعُها بطلميوسُ. فأما إن جعلتْ حركاتُها مركبةً من

أكثرَ من حركةٍ واحدةٍ على نحوِ الهيئةِ القديمةِ، فإنَّهُ يقربُ من أن يتضاعفَ هذا العددُ.

وقولُهُ: "فأما إن لم يظنَّ أنَّ حركةَ البتةَ غيرُ موافقةٍ لحركةِ كوكبٍ..." إلى قولِهِ: "...بل مضطرٌ أن يكونَ عددُ الجواهرِ هذا" يريدُ: فأما إن وضعنا أنَّهُ ليسَ يمكنُ أن يكونَ ههنا جسمٌ سماويٌ ليسَ لهُ معونةٌ في تحريكِ كوكبٍ من الكواكبِ، ووضعنا أنَّ المبادئَ المحركةَ ليسَ يمكنُ فيها أن توجدَ إلا بالحالِ الأفضلِ لكونِها لا يدركُها انفعالُ الهيولى، إذ كانتْ موجودةً بذاتِها وهوَ كونُها في غيرِ هيولى، وكونُها بالحالِ الأفضلِ هيَ أن تكونَ محركةً، فواجبٌ أن تكونَ سبيلُ إحصاءِ عددِ هذهِ المبادئِ هيَ هذهِ السبيلَ، أعني من إحصاءِ حركاتِ الكواكبِ. وذلكَ أنَّهُ إذا وضعنا أنَّهُ ليسَ ههنا جوهرٌ مفارقٌ لا يحركُ لأنَّهُ كانَ يوجدُ بالحالِ الأنقصِ، ووضعنا أنَّ كلَّ فلكٍ إنما هوَ من أجلِ الكوكبِ وإلا كانَ وجودُهُ عبثاً، فبينٌ أنَّ طريقَ إحصاءِ هذهِ الجواهرِ المفارقةِ هوَ طريقُ إحصاءِ حركاتِ الكواكبِ.

ثمَّ أكدَ هذا المعنى فقالَ: "فإنَّهُ إن كانتْ أخرُ فإذاً تحركُ لأنَّها تمامُ حركةٍ" يريدُ: وذلكَ أنَّهُ واجبٌ إن كانتْ ههنا جواهرُ أخرُ غيرُ هذهِ الجواهرِ أن تكونَ ههنا أجسامٌ متحركةٌ سماويةٌ غيرُ هذهِ الأجسامِ، لأنَّ كلَّ واحدٍ من تلكَ الجواهرِ فطبيعتُها نهايةُ حركةٍ وغايتُها وتمامُها.

ثمَّ استثنى مقابلَ التالي في هذا القولِ فقالَ: "ولكنْ لا يمكنُ أن تكونَ حركاتٌ أخرُ غيرُ التي قيلتْ" يريدُ: لكنْ ليسَ يمكنُ أن توجدَ حركاتٌ أخرُ غيرُ التي أدركتْ أو تدركُ، فليسَ يمكنُ إذاً أن تكونَ جواهرُ محركةٌ غيرُ التي هيَ على عددِ الحركاتِ.

ثمَّ قالَ: "ويجبُ أن يكونَ ذلكَ من المتحركةِ" يريدُ: ويجبُ ألا يوجدَ ههنا حركاتٌ أخرُ غيرُ التي قيلتْ من قبلِ أنَّهُ ليسَ ههنا متحركاتٌ أخرُ غيرُ التي ذكرتْ.

ثمَّ أخذَ يبينُ هذا المعنى فقالَ: "فإنَّهُ إن كانتْ كلُّ حركةٍ بسببِ المتحركِ وكلُّ حركةٍ لشيءٍ محركٍ فليسَ إذاً حركةٌ لذاتِها ولا لحركةٍ أخرى بل هيَ بسببِ الكواكبِ" يريدُ: ولزمَ أن يكونَ عددُ الحركاتِ على عددِ المتحركاتِ والمحركاتِ، لأنَّهُ إن كانتْ كلُّ حركةٍ فإنما هيَ موجودةٌ لشيءٍ متحركٍ، وكلُّ حركةٍ أيضاً إنما هي من أجلِ شيءٍ محركٍ، وكان ليسَ يوجدُ حركةٌ لا من أجلِ ذاتِها ولا من أجلِ حركةٍ أخرى، وإن كانتْ تلكَ الأخرى من أجلِ الكواكبِ، بل كلُّ حركةٍ هي من أجلِ الكوكبِ. فواجبٌ أن يكونَ عددُ الحركاتِ والمتحركاتِ والمحركينَ عددٌ واحدٌ بعينِهِ. وإنما قالَ ذلكَ لأنَّ لقائلٍ أن يقولَ: لعلَّ ههنا حركاتٌ أخرُ من أجلِ هذهِ الحركاتِ التي ذكرتمْ.

ثمَّ أخذَ يبينُ هذا المعنى ويوضحُهُ فقالَ: "فإنهُ إن كانتْ حركةٌ بسببِ حركةٍ، فينبغي أن تكونَ تلكَ بسببِ أخرى، فإذاً إذ لا يمكنُ أن يكونَ الذي في تمامٍ لا متناهٍ، فكلُّ حركةٍ لجرمٍ إلهيٍّ من الأجرامِ التي تتحركُ في السماءِ"، يريدُ: وإن كانتْ الحركةُ بسببِ حركةٍ أخرى لزمَ أن تكونَ تلكَ الحركةُ أيضاً بسببِ أخرى، ويمرُّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ، وليسَ يمكنُ أن يكونَ الذي لهُ غايةٌ وتمامٌ غيرَ متناهٍ لأنَّ غيرَ المتناهي ليسَ لهُ غايةٌ. فإذنْ واجبٌ أن يكونَ كلُّ حركةٍ إنما هي من أجلِ جرمٍ إلهيٍّ من الأجرامِ التي تتحركُ في السماءِ، أعني الكواكبَ، وهنا تمَّ تفسيرُ الإسكندرِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٤٩

وأما أنَّ السماءَ واحدةٌ فبينٌ، فإنهُ إن كانتْ سماواتٌ كثيرةٌ فستكونُ مثلَ الناسِ. وأما إن كانَ بدءُ كلِّ واحدٍ واحدٌ، وكانَ بالعددِ واحدٌ كثيرٌ وآخرُ بالعددِ كثيرٌ لهُ عنصرٌ، فإنَّ الكلمةَ الواحدةَ التي هي هي، هي أيضاً لكثيرٍ مثلَ كلمةِ الإنسانِ، وأما سقراطُ فواحدٌ، وأما ما هو بالآنيةِ الأولى فليسَ لهُ عنصرٌ لأنهُ تمامٌ. فإذنْ المحركُ الأولُ الذي لا يتحركُ واحدٌ بالكلمةِ والعدةِ، فإذنْ ينبغي أن يكونَ المتحركُ أبداً حركاتٍ متصلةً واحداً فقطْ، فإذنْ سماءٌ واحدٌ فقطْ.

ترجمة حديثة: أما أن السماء واحدة، فهذا واضح. فلو كانت هناك سماوات عديدة، مثلما يوجد أناس كثيرون، لكان مبدأ كل واحدة منها واحدًا بالنوع، كثيرًا بالعدد. ولكن كل ما هو كثير بالعدد، فله مادة (هيولى). ذلك أن ماهية [أو تعريف] الكثرة واحدة، كـ"الإنسان". أما سقراط فهو واحد [بالشخص]. ولكن الماهية الأولى ليس لها مادة، لأنها فعلٌ محض. إذن، المحرك الأول الذي لا يتحرك هو موجودٌ واحد بالقول [أو بالتعريف] والعدد معًا. وبالتالي فإن ما يتحرك دائمًا وباستمرار هو واحد أيضًا. إذن، لا توجد إلا سماء واحدة.

التّفْسيرُ:

قولهُ: "وأما أنَّ السماءَ واحدةٌ فبينٌ" يشيرُ بهِ إلى أنَّ العالمَ واحدٌ، وأنهُ ليسَ يوجدُ عوالمُ كثيرةٌ لأنهُ لو كانَ ذلكَ كذلكَ لوجدتْ سماواتٌ كثيرةٌ. وذلكَ أنهُ كما قالَ: إن كانتْ توجدُ سماواتٌ كثيرةٌ فستكونُ مثلَ أشخاصِ الناسِ، فتكونُ السماواتُ واحدةً بالحدِّ كثيرةً بالعددِ كالإنسانِ، فإنهُ واحدٌ بالحدِّ كثيرٌ بالعددِ

إذ كانَ ينقسمُ إلى زيدٍ وعمروٍ وخلدٍ. وهذا هو الذي دلَّ عليه بقوله: "وأما إن كانَ بدءُ كلِّ واحدٍ واحدٌ بالعددِ كانَ بالعددِ واحدٌ كثيرٌ" يريدُ: أنهُ إن كانتْ سماواتٌ كثيرةٌ لزمَ أن يكونَ مبدأُ كلِّ سماءٍ واحدٌ بالعددِ، فتكونُ مبادئُ السماواتِ واحدةً بالنوعِ كثيرةً بالعددِ. وهذا هو أبينُ في ترجمةٍ أخرى وهو قولهِ: "ويكونُ المبدأُ الذي هو واحدٌ هو واحدٌ بالنوعِ وبالعددِ كثيرٌ". ويحتملُ أن يريدَ: فيكونُ المبدأُ الذي فرضناهُ واحداً بالعددِ كثيراً بالعددِ. ثمَّ قالَ: "واحدٌ بالعددِ كثيرٌ لهُ عنصرٌ" يريدُ: وكلُّ ما هو واحدٌ وكثيرٌ بالعددِ، أي واحدٌ بالنوعِ كثيرٌ بالعددِ فلهُ عنصرٌ، وقد تبينَ أنَّ مبدأَ السماءِ ليسَ لهُ عنصرٌ. ثمَّ قالَ: "فإنَّ الكلمةَ الواحدةَ التي هي هي، هي أيضاً للكثيرِ مثلَ كلمةِ الإنسانِ وأما سقراطُ فواحدٌ" يريدُ: فإنَّ التي هي واحدةٌ بالكلمةِ أي بالحدِّ هي كثيرةٌ بالعددِ مثلَ الإنسانِ، فإنهُ واحدٌ بالعددِ كثيرٌ بالقوةِ مثلَ سقراطَ وأفلاطونَ وقليسَ. ثمَّ قالَ: "وأما ما هو بالآنيةِ الأولى فليسَ لهُ عنصرٌ لأنهُ تمامُ ما" يريدُ: وإنما كانَ ذلكَ كذلكَ لأنَّ الماهيةَ الأولى التي تدلُّ على وجودِ الشيءِ يجبُ ألا يكونَ لها عنصرٌ، لأنهُ إن كانَ لها عنصرٌ كانَ لها ماهيةٌ أخرى، ومرَّ الأمرُ إلى غيرِ نهايةٍ. ولذلكَ ما يجبُ في الصورةِ الأولى من حيثُ هي تمامٌ وغايةٌ أن تكونَ غيرَ ذاتِ صورةٍ، فتكونَ بسيطةً، وكلُّ بسيطٍ فهو في غيرِ هيولى. ثمَّ قالَ: "فإذنْ المحركُ الأولُ الذي لا يتحركُ واحدٌ بالكلمةِ والعددِ" يريدُ: فإذنْ يجبُ أن يكونَ المحركُ الأولُ واحداً بالحدِّ والعددِ. ثمَّ قالَ: "فإذنْ ينبغي أن يكونَ المتحركُ أبداً حركاتٍ متصلةً واحداً فقطْ فإذنْ السماءُ واحدةٌ فقطْ" يريدُ: فإذا كانَ المحركُ واحداً بالعددِ فبينٌ أنَّ المتحركَ الأولَ عنهُ إن كانَ يتحركُ حركةً دائمةً متصلةً أنهُ واحدٌ أيضاً بالعددِ، وإن كانتْ هذهِ هي صفةُ السماءِ على ما تبينَ، فالسماءُ واحدةٌ بالعددِ، أعني من قبلِ أنها تتحركُ حركةً واحدةً متصلةً دائمةً عن محركٍ واحدٍ بالعددِ والحدِّ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٠

وَقَدْ أخذَ مِنَ القدماءِ والأقدمينَ جداً أشياءَ بقيتْ لِمَنْ بعدهُمْ كالأحاديثِ إنَّ هذهِ آلهةٌ وإنَّ الإلهيَّ يحيطُ بجميعِ التي بالطبعِ وأمّا سائرُ ذلكَ فقدْ جرى بنوعِ الأحاديثِ لقنوعِ الأكثرِ واستعمالِ النواميسِ والذي هوَ خيرٌ للناسِ ولذلكَ يقولونَ إنَّ هذهِ شبيهةٌ ببعضِ الحيوانِ الآخرِ وأشياءَ أخرَ شبيهةٌ بهذهِ مفارقةٌ لما قيلَ فإنْ فرّقَ أحدٌ مِنْ هذهِ وأخذَ الأولَ فقطْ إنهمْ كانوا يرونَ إنَّ الجواهرَ الأولَ آلهةٌ فسيظنُّ إنَّ ذلكَ القولَ إلهيٌّ وعلى ما ينبغي إذْ قدْ قيلتْ مراراً كثيرةً في الممكنِ كلُّ واحدٍ مِنَ المهنِ والفلسفةِ وإنها تفسدُ أيضاً وإنَّ آراءهُمْ هذهِ قدْ بقيتْ إلى الآنِ بقايا ما فأمّا رأيُ الآباءِ المقدمُ على كلٍّ بهذا قدرُ تبيينهِ عندنَا.

ترجمة حديثة: وقد انتقلت إلينا بعض المعتقدات عن أجدادنا الأقدمين، وتُركت لمن بعدهم في هيئة أسطورة، ومفادها أن هذه [الأجرام السماوية] هي آلهة، وأن الإلهي يحيط بالطبيعة بأسرها. أما ما تبقى [من الأقاويل] فقد أُضيف بأسلوب أسطوري لإقناع العامة، ومن أجل القوانين وما فيه منفعة. فهم يصورونهم على هيئة البشر أو على شاكلة بعض الحيوانات الأخرى، وأمورًا أخرى تابعة ومشابهة لما قيل. فلو أن إمرءًا فصل من هذه الأقاويل وأخذ الجزء الأول فقط، وهو اعتقادهم بأن الجواهر الأولى هي الآلهة، لاعتقد بحق أن هذا القول قيل بوحي إلهي. و (كما هو محتمل) مع أن كل فن وفلسفة قد تم اكتشافهما مرارًا بقدر الإمكان ثم فسدا مرة أخرى، فإن هذه الآراء منهم قد حُفظت حتى يومنا هذا، كالبقايا.

التّفسيرُ

لما كانَ هوَ أولُ مَنْ وقفَ مِنْ أهلِ دهرِهِ على هذا المبدأِ ولمْ يكنْ تقدمهُ لهذا القولِ أحدٌ يريدُ:- أنْ يستشهدَ لقولهِ بأقاويلَ قديمةٍ أخذتْ عَنِ الكلدانيينَ الذينَ يظنُّ إنَّ الحكمةَ كانتْ قدْ كملتْ عندهُمْ إلا إنَّ ما بقيَ مِنْ تلكَ الأقاويلِ يجري مجرى اللغزِ، فقالَ: "وَقدْ أخذَ مِنَ القدماءِ والأقدمينَ جداً إلى قولهِ يحيطُ بجميعِ التي بالطبعِ"؛ يريدُ:- وَقدْ نقلتْ عَنِ الأقدمينَ جداً أقاويلُ تجري اليومَ مجرى الألغازِ وهوَ إنَّ هذهِ الأجرامَ السماويةَ آلهةٌ وإنها التي تحيطُ بجميعِ الأشياءِ التي توجدُ بالطبعِ. ثمَّ قالَ: "وأمّا سائرُ ذلكَ فقدْ جرى بنوعِ الأحاديثِ لقنوعِ (لإقناعِ) الأكثرِ واستعمالِ النواميسِ"؛ يريدُ:- وأمّا ما يوجدُ مِنَ الرموزِ والألغازِ في هذهِ الأجسامِ ممّا عدى ما نقلَ عَنِ الكلدانيينَ فإنّما هيَ ألغازٌ محضةٌ ليسَ فيها مِنَ الحقِّ شيءٌ وإنّما قصدَ بها إقناعَ الناسِ لموضعِ إصلاحِ أخلاقِهِمْ، وللذي هوَ خيرٌ لهُمْ، وهوَ الذي يقصدُ باستعمالِ النواميسِ. ثمَّ قالَ: "ولذلكَ يقولونَ إنها شبيهةٌ ببعضِ الحيواناتِ الأخرِ"؛ يريدُ:- وهذهِ الألغازُ هوَ ما يقولونَ في هذهِ الأجسامِ إنها شبيهةٌ بأنواعِ الحيواناتِ وهذا هوَ إشارةٌ منهُ إلى الصورِ الفلكيةِ التي كانوا يقولونَ إنها على مثالِ الصورِ التي ههنا وإنَّ الصورَ التي ههنا مطيعةٌ لتلكَ وهوَ الذي يقولهُ أصحابُ علمِ أحكامِ النجومِ. وقولهُ: "وأشياءَ أخرَ شبيهةٌ بهذهِ مفارقةٌ لما قدْ قيلَ"؛ يريدُ:- وألغازٌ أخرُ خارجةٌ عَنْ ما تبيّنَ مِنْ أمرِ هذهِ المبادئِ وغيرُ موافقةٍ لها ولا بالتأويلِ البعيدِ. وقولهُ: "فإنْ فرّقَ أحدٌ مِنْ هذهِ وأخذَ الأولَ فقطْ فإنهمْ كانوا يرونَ إنَّ الجواهرَ الأولَ آلهةٌ فسيظنُّ إنَّ ذلكَ القولَ إلهيٌ وعلى ما ينبغي"؛ يريدُ:- فإنْ تأولَ الإنسانُ إنهمْ إنّما رمزوا بالآلهةِ، وهمْ كانوا يريدونَ الجواهرَ الأولَ التي هيَ مبادئُ الأجرامِ السماويةِ، والأجسامِ السماويةِ، فسيكونُ تأويلاً صحيحاً

ورمزاً يوافقُ الحقَّ، لأنهُ إنْ عبّرَ بالآلهةِ عَنْ شيءٍ مِنَ الأشياءِ فهذهِ الجواهرُ هيَ أحقُّ بهذهِ العبارةِ، والدليلُ على إنَّ القدماءَ إنّما أرادوا بالآلهةِ تلكَ الجواهرَ ما يعتقدهُ مِنْ إنَّ الفلسفةَ قدْ وُجدتْ وفسدتْ مرّاتٍ لا نهايةَ لَهَا كالحالِ في سائرِ الصنائعِ، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولهِ: "إذْ قدْ قيلتْ مراراً كثيرةً في الممكنِ كلُّ واحدٍ مِنَ المهنِ والفلسفةِ وإنها تفسدُ أيضاً" يريدُ:- وإنّما اعتقدنا إنَّ القدماءَ إنّما قصدوا بهذا الرمزِ ما تبينَ بالبرهانِ مِنْ أمرِ هذهِ المبادئِ لأنّا نعتقدُ إنَّ هذهِ الأشياءَ قدْ قيلتْ ووقفَ عليها مراراً كثيرةً إذْ كانَ ذلكَ ممكناً في كلِّ مهنةٍ وصناعةٍ التي الفلسفةُ واحدةٌ منهَا، وذلكَ إنَّ كلَّ كائنٍ فاسدٍ وكلَّ كائنٍ وفاسدٍ يدورُ بالنوعِ مراراً لا نهايةَ لَهَا. وقولهُ: "وإنَّ آراءهُمْ هذهِ قدْ بقيتْ إلى الآنِ بقايا ما"؛ يريدُ:- ولذلكَ وجبَ أنْ يعتقدَ إنَّ هذهِ الرموزَ هيَ بقايا بقيتْ مِنْ آرائِهِمُ التي فسدتْ وبادتْ.

الفصل الخامس: بحث في بعض الشكوك حول تعقُّل العقل الأول

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥١

فأمّا رأيُ الآباءِ المقدَّمُ على كلِّ هذا قدرُ تبيينِهِ عندَنا، وهوَ في العقلِ فقطْ، وفيهِ تحيُّراتٌ ما، فإنَّهُ يُظَنُّ أنَّهُ مِنَ الظاهراتِ الإلهيِّ جداً. وأمّا على أيِّ حالٍ يكونُ مثلُ هذا، ففي ذلكَ عسرٌ ما، فإنَّهُ إنْ كانَ لا يعقلُ شيئاً، فما الشيءُ الكريمُ

الذي هوَ لهُ؟ وإنَّما هوَ لهُ كالذي للنائمِ. وإنْ كانَ يعقلُ، فلهُ مسوِّدٌ آخرُ، لأنَّهُ ليسَ جوهرُهُ هذا التعقُّلَ، بلْ قوّةٌ لهُ، فإذاً لا يكونُ الجوهرُ الأفضلُ، لأنَّهُ إنَّما صارَ لهُ الكرمُ لأنَّهُ يعقلُ. وأيضاً، إنْ كانَ جوهرُهُ عقلٌ أوْ تعقُّلٌ، فهوِ إذاً فيكونُ لذاتِهِ أوْ شيءٍ آخرَ، وإنْ كانَ آخرَ فما هوَ؟ كانَ الذي هوَ هوَ أبداً ولا آخرَ. وهلْ ليسَ لهُ فصلٌ البتةَ بينَ عقلِ الجيّدِ والذي كيفما وقعَ، أوْ محالٌ أنْ يتعقَّلَ في الغيرياتِ؟ فإنَّهُ بيّنٌ أنَّهُ يعقلُ عقلاً إلهياً جداً وكريماً جداً ولا يتغيَّرُ، فإنَّ التغيُّرَ إلى الذي هوَ شرٌّ، وما كانَ مثلُ هذا فهوِ حركةٌ ما. وأولاً، إنْ لمْ يكنْ تعقُّلٌ بلْ كانَ قوّةً، فواجبٌ أنْ يكونَ تتابعُ التعقُّلِ لهُ متعباً. ثمَّ إنَّهُ بيّنٌ أنَّ الكريمَ جداً سيكونُ شيئاً آخرَ غيرَ العقلِ المعقولِ، وذلكَ أنَّهُ سيكونُ التعقُّلُ، وأنْ يعقلَ للذي لهُ التعقُّلُ الأدنى أيضاً، فإذاً إذا كانَ هذا ينبغي أنْ يهربَ منهُ، فإنَّ أنْ لا يبصرَ بعضَ الأشياءِ خيرٌ منْ أنْ يبصرَ، فليسَ إذاً الأفضلُ يعقلُ. فإذاً يعقلُ ذاتَهُ إذْ كانَ الأقوى وهوَ يعقلُ التعقُّلَ، ولكنْ يرى أبداً أنَّ لآخرَ العلمَ والحسَّ والظنَّ والتعقُّلَ، فأمّا لذاتِهِ فبالعرضِ. وأيضاً، إنْ كانَ التعقُّلُ والانعقالُ آخرَ وآخرَ، فلأيهما تكونُ الجودةُ؟ فإنَّهُ ليسَ أنيَّةُ التعقُّلِ هيَ هيَ والانعقالُ، كما أنَّهُ في بعضِ الأشياءِ العلمُ هوَ الشيءُ المعلومُ، فإنَّ في الأشياءِ العقليَّةِ الجوهرُ منْ غيرِ عنصرٍ، والما هوَ بالأنيَّةِ أيضاً، وأمّا في الرائيَةِ فالشيءُ هوَ الكلمةُ والتعقُّلُ. فإذاً ليسَ المعقولُ غيرَ العقلِ، فجميعُ ما ليسَ لهُ عنصرٌ يكونُ هوَ هوَ، لأنَّ التعقُّلَ والانعقالَ واحدٌ أيضاً. وقدْ بقيَ تحيُّرٌ إنْ كانَ المعقولُ مركباً، فإنَّهُ إذاً يتغيَّرُ في أجزاءِ الكلِّ، أوْ لا يتجزّأُ كلُّ ما ليسَ لهُ عنصرٌ مثلَ العقلِ الإنسانيِّ، والذي للمركّبةِ الجودةُ في هذا على هذا النوعِ، بلِ الفاضلُ في شيءٍ ما هوَ كلٌّ وهوَ شيءٌ آخرُ، وعلى هذهِ الحالِ التعقُّلُ هوَ لذاتِهِ في جميعِ الدهرِ.

ترجمة حديثة: وهكذا، يتجلى لنا رأي الآباء والأقدمين على هذا النحو.

أما الأمور المتعلقة بالعقل، فإنها تثير بعض الشكوك. فإنه [أي العقل الإلهي] يواجه صعوبات معينة في كيفية وجوده ليكون أشد الأشياء إلهيةً كما يظهر. فإنه إما ألا يعقل شيئًا، بل يكون في حال كحال النائم، فأي فضل له إذن؟ وإما أن يعقل، ولكن يكون مبدأ عقله شيئًا آخر (لأن التعقل لن يكون جوهره، بل قوة [كامنة])، فلن يكون هو الجوهر الأفضل، إذ أن شرفه يكمن في كونه يعقل. علاوة على ذلك، سواء كان جوهره هو العقل أو التعقل، فماذا يعقل؟ فإنه إما أن يعقل ذاته، أو شيئًا آخر. وإن كان [يعقل] شيئًا آخر، فإما أن يكون [ذلك الشيء] هو نفسه دائمًا، أو شيئًا متغيرًا. هل يختلف الأمر شيئًا أم لا بين تعقل الخير أو أي شيء كان؟ بل إن التفكير في بعض الأمور سخيف. فمن الواضح إذن أنه يعقل ما هو الأشد إلهية والأكثر شرفًا، وأنه لا يتغير؛ لأن التغيير سيكون نحو الأسوأ، وهذا [التغيير] في حد ذاته حركة.

أولاً إذن، إن لم يكن [العقل] تعقلاً [بالفعل]، بل قوة [كامنة]، فمن المعقول أن يكون استمرار التعقل أمرًا شاقًا عليه. ثم من الواضح أنه سيكون هناك شيء آخر أكثر شرفًا من العقل، وهو موضوع التعقل. ومن المؤكد أن التعقل والإدراك سيوجدان حتى لدى من يعقل أسوأ الأشياء. وعليه، يجب تجنب هذا الأمر؛ فمن الأفضل أحيانًا عدم رؤية بعض الأشياء بدلاً من رؤيتها. فإذا لم يكن [العقل الإلهي] يعقل أفضل الأشياء، فلن يكون هو الأفضل. إذن، هو يعقل ذاته، بما أنه هو الأفضل، ويكون عقله عقلاً للعقل.

ولكن يبدو أن العلم والإحساس والظن والتفكير دائمًا ما تكون لشيء آخر، وتكون لذاتها على سبيل الضرورة فقط. وإذا كان تعقل شيء وفهم شيء آخر أمرين مختلفين، فبأيهما يكون له الخير؟ إذ ليس لـ"التعقل" و"المعقول" نفس الوجود. أم أن العلم في بعض الحالات هو الشيء نفسه؟ ففي الأمور الصانعة

(العملية)، يكون [العلم] هو الجوهر والماهية مجردين من المادة، وفي الأمور النظرية يكون هو القول والشيء والتعقل. وبما أن العاقل والمعقول ليسا شيئين مختلفين في الكائنات التي ليس لها مادة، فإنهما سيكونان شيئًا واحدًا، ويكون تعقُّله لما يُعقَل أمراً واحداً. وكذلك، يبقى الشكُّ فيما إذا كان المعقولُ مركَّباً؛ فإنه لو كان كذلك لتغيّر في أجزاء الكل. أم هل كلُّ ما لا مادة له هو غيرُ منقسم، كالعقل الإنساني، أم أنه شيءٌ من طبيعة المركّبات يوجد في زمانٍ ما؟ إذ ليس خيرُه في هذا الجزء أو ذاك، بل في كلٍّ معيّن هو الأفضل، ويكون موجوداً كشيء آخر غيره. وهكذا فإن تعقُّلَه لذاته يدوم عبر الأبد كله.

التّفسيرُ

إنَّ هذا المطلبَ لمّا كانَ هوَ أشرفَ المطالبِ التي في اللهِ، وهوَ أنْ يعلمَ ماذا يعقلُ، وكانَ كلُّ إنسانٍ يتشوَّقُهُ بالطبعِ، وكانَ الكلدانيونَ قدِ افتحصوا بهِ فسمّاهُ الرأيَ الأبويَّ ورأيَ الآباءِ، وذكرَ أنَّ فيهِ شكّاً كثيراً، وهوَ ماذا يعقلُ الإلهُ سبحانَهُ. ثمَّ أتى بالشكِّ في ذلكَ فقالَ: "فإنَّهُ يُظَنُّ أنَّهُ منَ الظاهراتِ الإلهيِّ جداً" يريدُ:- فإنَّهُ يُظَنُّ أنَّهُ منَ الظاهراتِ لنا أنَّهُ يجبُ أنْ يكونَ هوَ أشرفَ الموجوداتِ كلِّها، أيْ في غايةِ الفضيلةِ والشرفِ حتّى لا يوجدَ شيءٌ أشرفَ منهُ. ثمَّ قالَ: "وأمّا على أيِّ حالٍ يكونُ مثلُ هذا، ففي ذلكَ عسرٌ ما" يريدُ:- إنَّ موضعَ الشكِّ ليسَ في أنَّ الإلهَ يجبُ أنْ يكونَ في غايةِ الكمالِ وأفضلَ منْ كلِّ شيءٍ، لكنَّ موضعَ الشكِّ إنَّما هوَ على أيِّ حالٍ يكونُ هذا الشيءُ الذي هوَ في غايةِ الكمالِ في ذاتِهِ منْ جهةِ ما هوَ في هذهِ الحالِ.

ثمَّ قالَ: "فإنَّهُ إنْ كانَ لا يعقلُ شيئاً، فما الشيءُ الكريمُ الذي هوَ لهُ؟ وإنَّما هوَ لهُ كالذي للنائمِ" يريدُ:- فإنَّهُ يجبُ إنْ كانَ عاقلاً أنْ يكونَ دائماً بأحد أمرينِ: إمّا بالحالِ التي لا يستعملُ العالمُ فيها علمَهُ، وإمّا بالحالِ التي فيها يستعملُ علمَهُ؛ فإنْ كانَ بالحالِ التي لا يستعملُ فيها علمَهُ فهوِ كالنائمِ، وليسَ يوجدُ لهُ الحالةُ الفاضلةُ الكريمةُ الموجودةُ منَ العالمِ وهيَ الحالُ التي يستعملُ فيها علمَهُ، وذلكَ شنيعٌ مستحيلٌ؛ لأنَّهُ ليسَ يوجدُ بأفضلِ الأحوالِ وقدْ كنّا فرضنا أنَّهُ بأفضلِ الأحوالِ. وإنْ كانَ بالحالِ التي يستعملُ فيها العالمُ علمَهُ، فما الشيءُ الذي يعقلُهُ في تلكَ الحالِ؟ فإنَّهُ ينبغي أنْ يكونَ مسوّداً في الغايةِ، أيْ أشرفَ الموجوداتِ، فيكونُ ههنا موجودٌ آخرُ أشرفَ منهُ؛ لأنَّ المعقولَ هوَ كمالُ العاقلِ، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وإنْ كانَ يعقلُ فلهُ مسوّدٌ آخرُ" يريدُ:- شيءٌ هوَ أشرفَ منهُ.

ثمَّ قالَ: "لأنَّهُ ليسَ جوهرُهُ هذا التعقُّلَ بلْ قوّةٌ لهُ" يريدُ:- والسببُ في ذلكَ أنَّهُ إنْ كانَ يعقلُ غيرَهُ فليسَ يكونُ جوهرُهُ فعلَهُ، بلْ يكونُ جوهرُهُ القوّةَ التي بها يصيرُ هذا الفعلُ لهُ، فيكونُ يستكملُ ضرورةً بهذا الفعلِ كما يستكملُ العقلُ منّا بالشيءِ الذي يعقلُهُ. ثمَّ قالَ: "فإذاً لا يكونُ الجوهرُ الأفضلُ؛ لأنَّهُ إنَّما صارَ لهُ الكرمُ لأنَّهُ يعقلُ" يريدُ:- فإذاً لا يكونُ جوهرُهُ هوَ الأفضلَ منْ جميعِ الموجوداتِ؛ لأنَّهُ إنَّما يصيرُ لهُ الفضلُ منْ قبلِ أنَّهُ يستكملُ بغيرِهِ، فذلكَ الغيرُ يجبُ ضرورةً أنْ يكونَ أفضلَ منهُ إذِ المعقولُ هوَ كمالُ العقلِ. ثمَّ قالَ: "وأيضاً، إنْ كانَ جوهرُهُ عقلٌ أوْ تعقُّلٌ، فهوِ إذاً فيكونُ لذاتِهِ أوْ لشيءٍ آخرَ" يريدُ:- وإنْ كانَ جوهرُهُ في أنْ يعقلَ فلا يخلو إمّا أنْ يكونَ إنَّما يعقلُ ذاتَهُ أوْ شيئاً آخرَ خارجاً عنْ ذاتِهِ. ثم قالَ: وإنْ كانَ آخرَ، فما كانَ الذي هوَ هوَ أبداً ولا آخرَ. يريدُ:- وإنْ كانَ وجودُهُ دائماً إنّما هوَ في أنْ يعقلَ شيئاً آخرَ، فما كانَ هذا الشيءُ الذي يوجدُ أبداً واحداً بذاتِهِ منْ غيرِ أنْ يوجدَ معَهُ آخرُ غيرُهُ، بلْ يوجدُ أبداً بوجودِ غيرِهِ، وذلكَ غيرُ ما

وُضِعَ منْ أمرِ المبدأِ، أعني أنَّ المبدأَ الأولَ هوَ الذي يوجدُ أبداً منْ غيرِ حاجةٍ إلى شيءٍ آخَرَ.

ثم قالَ: "وهلْ ليسَ لهُ فصلٌ البتةَ بينَ عقلِ الجيدِ والذي كيفَ ما وقعَ؟"، يريدُ:- وهلْ يلزمُ ألا يكونَ فصلٌ البتةَ في إنزالِنا الإلهَ يعقلُ، بينَ أنْ يعقلَ الجيدَ أو يعقلَ أيَّ شيءٍ اتفقَ، جيداً كانَ أو رديئاً؟

ثم قالَ: "أو محالٌ أنْ يتعقلَ في الغيرياتِ، فإنهُ بيّنٌ أنهُ يعقلُ عقلاً إلهياً جداً وكريماً جداً ولا يتغيرُ، فإنَّ التغيُّرَ إلى الذي هوَ شرٌّ"؛ يريدُ:- أو نقولُ إنهُ محالٌ أنْ يستكملَ عقلُهُ بأيِّ شيءٍ اتفقَ، فإنَّ الذي يعقلُ أيَّ شيءٍ اتفقَ يكونُ عقلُهُ تابعاً لذلكَ الشيءِ الذي يعقلُهُ، أيْ يكونُ أبداً دونَهُ في المرتبةِ، ومنَ المعلومِ الأولِ لنا أنَّ العقلَ الإلهيَّ يجبُ أنْ يكونَ في غايةِ الفضيلةِ والتمامِ، وأيضاً فإنَّ الذي يعقلُ غيرَهُ يتغيرُ في جوهرِهِ إلى غيرِهِ، وكلُّ ما يتغيرُ إلى غيرِهِ فقدْ يمكنُ أنْ يتغيرَ إلى الذي هوَ أشرُّ، وذلكَ إذا تغيرَ إلى شيءٍ هوَ أخسُّ منهُ، يريدُ:- أنهُ متى كانَ الإلهُ يعقلُ كلَّ شيءٍ لزِمَ أنْ يتغيرَ إلى الذي هوَ أخسُّ.

ثم قالَ: "وما كانَ مثلُ هذا فهو حَرَكةٌ ما"، يريدُ:- وما كانَ عقلُهُ مثلَ هذا العقلِ، أيْ يخرجُ منَ القوةِ إلى الفعلِ كالحالِ في عقلِنا، فعقلُهُ هوَ حَرَكةٌ ما، وكلُّ حَرَكةٍ عنْ محرِّكٍ، فيجبُ أنْ يكونَ الإلهُ منفعلاً ومتحركاً عنْ غيرِهِ، وذلكَ في غايةِ الشناعةِ والاستحالةِ.

ثم قالَ: "وأولاً إنْ لمْ يكنْ تعقُّلٌ بلْ كانَ قوةً، فواجبٌ أنْ يكونَ تتابعُ التعقُّلِ لهُ متعباً"؛ يريدُ:- وإنْ كانَ ينتقلُ في عقلِهِ منْ شيءٍ إلى شيءٍ، أيْ يعقلُ شيئاً بعدَ شيءٍ كما يعقلُ العقلُ منا ولا يعقلُ دفعةً، فواجبٌ أنْ يكونَ تتبعُ المعقولاتِ لهُ متعباً عندما يرومُ أنْ يعقلَها جميعاً وأنْ يحصيَها جميعاً، وهذا إنّما يلزمُ متى فرضْنا

أنهُ يعقلُ جميعَ الأشياءِ بتتبعِها شيئاً بعدَ شيءٍ، وإذا أنزلْناهُ عاقلاً لها دفعةً لمْ يلزمْ ذلكَ، لكنْ يلزمُ أنْ يكونَ فيهِ كثرةٌ وأنْ يستكملَ بالأخسِّ.

ثم قالَ: "ومعلومٌ بعدَ ذلكَ أنَّ ما هوَ مكرمٌ جداً هوَ شيءٍ آخَرُ بمنزلةِ العقلِ منَ الذينَ يعقلونَ، وذلكَ أنَّ يعقلَ هوَ تعقُّلٌ، والمناقِصُ هوَ الذي يعقلُ، ثمَّ إنهُ بيَّنَ أنَّ الكريمَ جداً سيكونُ شيئاً آخَرَ غيرَ العقلِ المعقولِ، وذلكَ أنهُ سيكونُ التعقُّلَ، وأنْ يعقلَ للذي لهُ التعقُّلُ الأدنى"؛ يريدُ:- ومعلومٌ أنَّ المبدأَ الذي في الغايةِ منَ الكرمِ والفضيلةِ إنّما يستفيدُ الكرمَ بفعلِهِ بمنزلةِ العقلِ منَ الذينَ يعقلونَ، يعني أنهمْ إنّما يستفيدونَ الفضيلةَ بفعلِ العقلِ، فإنْ كانَ الإلهُ يعقلُ الأشياءَ الخسيسةَ فيكونُ كرمُهُ وفضلُهُ بعقلِهِ الأشياءَ الخسيسةَ، فيكونُ فعلُهُ منْ أخسِّ الأفعالِ.

ثم قالَ: "فإذنْ إنْ كانَ هذا ينبغي أنْ يهربَ منهُ، فإنهُ ألا يبصرَ بعضَ الأشياءِ خيرٌ منْ أنْ يبصرَ"؛ يريدُ:- فإنْ كانَ ينبغي أنْ يهربَ الشريفُ منْ أنْ يكونَ لهُ فعلٌ خسيسٌ، فإنهُ يجبُ أنْ يكونَ عندنا ألا يبصرَ بعضَ الأشياءِ آثَرَ وأفضلَ منْ أنْ يبصرَها، وليسَ يجبُ أنْ يكونَ -وإنْ كانَ أنْ يبصرَ أفضلَ منْ ألا يبصرَ- أنْ يكونَ ذلكَ أفضلَ على الإطلاقِ، بلْ إنّما يكونَ أنْ يبصرَ أفضلَ منْ ألا يبصرَ في الأشياءِ الفاضلةِ، وإنّما قالَ ذلكَ لئلا يقولَ قائلٌ إنهُ يلزمُ عنْ هذا أنْ يكونَ الإلهُ جاهلاً بأشياءَ كثيرةٍ، فكأنهُ قالَ في جوابِ ذلكَ إنَّ الجهلَ بالأشياءِ الخسيسةِ آثرُ منَ العلمِ بها.

وقولُهُ: "فليسَ إذنِ الأفضلُ يعقلُ"؛ يريدُ:- فليسَ إذنِ الأفضلُ يعقلُ الأخسَّ، أو يريدُ:- أنهُ إذا أنزلْنا أنهُ يعقلُ ما دونَهُ فليسَ يعقلُ الأفضلَ.

ثم قالَ: "فإذنْ يعقلُ ذاتَهُ"، يريدُ:- وإذا لمْ يمكنْ فيهِ أنْ يعقلَ الأخسَّ ولا ما هوَ أفضلُ منهُ، إذْ كانَ لا يوجدُ ما هوَ أفضلُ منهُ، فإذنْ إنّما يعقلُ ذاتَهُ.

وقولُهُ: "إذْ كانَ الأقوى"، يريدُ:- إذْ كانَ الأفضلَ عقلاً منْ جميعِ الأشياءِ، وإنّما قالَ ذلكَ لأنَّ العقلَ منا ليسَ يعقلُ ذاتَهُ إلا بالعرضِ.

وقولُهُ: "وهوَ يعقلُ التعقُّلَ"، يريدُ:- أنهُ يعقلُ فعلَهُ الذي هوَ التعقُّلُ منْ قبلِ أنَّ جوهرَهُ هوَ فعلُهُ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانَ آخَرُ، فما كانَ الذي هوَ هوَ أبدًا ولا آخَرُ"، يُريدُ: وإنْ كانَ وجودُهُ دائمًا إنَّما هوَ في أنْ يعقلَ شيئًا آخَرَ، فما كانَ هذا الشَّيءُ الذي يوجدُ أبدًا واحدًا بذاتِهِ منْ غيرِ أنْ يوجدَ معهُ آخَرُ غيرُهُ، بَلْ يوجدُ أبدًا بوجودِ غيرِهِ. وذلكَ غيرُ ما وُضِعَ منْ أمرِ المَبْدَأِ، أعْني أنَّ المَبْدَأَ الأولَ هوَ الذي يوجدُ أبدًا منْ غيرِ حاجةٍ إلى شيءٍ آخَرَ.

ثمَّ قالَ: "وهلْ ليسَ لهُ فصْلُ البتَّةَ بينَ عقلِ الجيِّدِ والذي كَيْفَ ما وقَعَ؟" يُريدُ: وهلْ يلزمُ ألّا يكونَ فصْلُ البتَّةَ في إنزالِنا الإلهَ يعقلُ بينَ أنْ يعقلَ الجيِّدَ أوْ يعقلَ أيَّ شيءٍ اتَّفقَ، جيِّدًا كانَ أوْ رديئًا؟

ثمَّ قالَ: "أوْ مُحالٌ أنْ يتعقَّلَ في الغيريَّاتِ. فإنَّهُ بيَّنَ أنَّهُ يعقلُ عقلًا إلهيًّا جدًّا وكريمًا جدًّا ولا يتغيَّرُ، فإنَّ التغيُّرَ إلى الذي هوَ شرٌّ"، يُريدُ: أوْ نقولُ أنَّهُ مُحالٌ أنْ يستكملَ عقلُهُ بأيِّ شيءٍ اتَّفقَ، فإنَّ الذي يعقلُ أيَّ شيءٍ اتَّفقَ يكونُ عقلُهُ تابعًا لذلكَ الشَّيءِ الذي يعقلُهُ، أيْ يكونُ أبدًا دُونَه في المرتبةِ. ومنَ المعلومِ الأولِ لنا أنَّ العقلَ الإلهيَّ يجبُ أنْ يكونَ في غايةِ الفضيلةِ والتمامِ. وأيضًا فإنَّ الذي يعقلُ غيرَهُ يتغيَّرُ في جوهرِهِ إلى غيرِهِ، وكلُّ ما يتغيَّرُ إلى غيرِهِ فقدْ يُمكنُ أنْ يتغيَّرَ إلى

الذِي هوَ أشرُّ. وذلكَ إذا تغيَّرَ إلى شيءٍ هوَ أخسُّ منهُ. يُريدُ: أنَّهُ متى كانَ الإلهُ يعقلُ كلَّ شيءٍ، لزِمَ أنْ يتغيَّرَ إلى الذِي هوَ أخسُّ.

ثمَّ قالَ: "وما كانَ مثلُ هذا فهوَ حركةٌ ما"، يُريدُ: وما كانَ عقلُهُ مثلَ هذا العقلِ، أيْ يخرجُ منَ القوَّةِ إلى الفعلِ كالحالِ في عقلِنا، فعقلُهُ هوَ حركةٌ ما. وكلُّ حركةٍ عنْ محرِّكٍ، فيجبُ أنْ يكونَ الإلهُ منفعلًا ومتحرِّكًا عنْ غيْرِهِ، وذلكَ في غايةِ الشَّناعةِ والاستحالةِ. ثمَّ قالَ: "وأولًا، إنْ لمْ يكنْ تعقُّلُ بَلْ كانَ قوَّةً، فواجبٌ أنْ يكونَ تتابعُ التعقُّلِ لهُ متعبًا"؛ يُريدُ: وإنْ كانَ ينتقلُ في عقلِهِ منْ شيءٍ إلى شيءٍ، أيْ يعقلُ شيئًا بعدَ شيءٍ كما يعقلُ العقلُ منَّا ولا يعقلُ دفعةً، فواجبٌ أنْ يكونَ تتبُّعُ المعقولاتِ لهُ متعبًا عندما يرومُ أنْ يعقلَها جميعًا وأنْ يُحصيَها جميعًا. وهذا إنَّما يلزمُ متى فرضْنا أنَّهُ يعقلُ جميعَ الأشياءِ بتتبُّعِها شيئًا بعدَ شيءٍ. وإذا أنزلْناهُ عاقلًا لها دفعةً، لمْ يلزمْ ذلكَ. لكنْ يلزمُ أنْ يكونَ فيهِ كثرةٌ وأنْ يستكملَ بالأخسِّ.

ثمَّ قالَ: "ومعلومٌ بعدَ ذلكَ أنَّ ما هوَ مُكْرَمٌ جدًّا هوَ شيءٌ آخرُ بمنزلةِ العقلِ منَ الذينَ يعقلونَ، وذلكَ أنْ يعقلَ هوَ تعقُّلٌ، والمناقصُ هوَ الذِي يعقلُ. ثمَّ إنَّهُ بيَّنَ أنَّ الكريمَ جدًّا سيكونُ شيئًا آخرَ غيْرَ العقلِ المعقولِ، وذلكَ أنَّهُ سيكونُ التعقُّلَ وأنْ يعقلَ للذِي لهُ التعقُّلُ الأدنى"؛ يُريدُ: ومعلومٌ أنَّ المَبْدَأَ الذِي في الغايةِ منَ الكرَمِ والفضيلةِ إنَّما يستفيدُ الكرَمَ بفعلِهِ بمنزلةِ العقلِ منَ الذينَ يعقلونَ، يعني أنَّهُمْ إنَّما يستفيدونَ الفضيلةَ بفعلِ العقلِ. فإنْ كانَ الإلهُ يعقلُ الأشياءَ الخسيسةَ، فيكونُ كرَمُهُ وفضلُهُ بعقلِهِ الأشياءَ الخسيسةَ، فيكونُ فعلُهُ منْ أخسِّ الأفعالِ.

ثمَّ قالَ: "فإذا إنْ كانَ هذا، ينبغِي أنْ يُهربَ منهُ، فإنَّهُ ألّا يُبصِرَ بعضَ الأشياءِ خيرٌ منْ أنْ يُبصِرَ"؛ يُريدُ: فإنْ كانَ ينبغي أنْ يهربَ الشريفُ منْ أنْ

يكونَ لهُ فعلٌ خسيسٌ، فإنَّهُ يجبُ أنْ يكونَ عندَنا ألّا يُبصِرَ بعضَ الأشياءِ آثَرُ وأفضلُ منْ أنْ يُبصِرَها. وليسَ يجبُ أنْ يكونَ، وإنْ كانَ أنْ يُبصِرَ أفضلَ منْ ألّا يُبصِرَ أنْ يكونَ ذلكَ أفضلَ على الإطلاقِ، بَلْ إنَّما يكونُ أنْ يُبصِرَ أفضلَ منْ ألّا يُبصِرَ في الأشياءِ الفاضلةِ. وإنَّما قالَ ذلكَ لئلّا يقولَ قائلٌ: إنَّهُ يلزمُ عنْ هذا أنْ يكونَ الإلهُ جاهلًا بأشياءَ كثيرةٍ. فكأنَّهُ قالَ في جوابِ ذلكَ: إنَّ الجهلَ بالأشياءِ الخسيسةِ آثَرُ منَ العلمِ بِها. وقولُهُ: "فليسَ إذًا الأفضلُ يعقلُ"؛ يُريدُ: فليسَ إذًا الأفضلُ يعقلُ الأخسَّ. أوْ يُريدُ: أنَّهُ إذا أنزلْنا أنَّهُ يعقلُ ما دُونَهُ، فليسَ يعقلُ الأفضلَ.

ثمَّ قالَ: "فإذا يعقلُ ذاتَهُ" يُريدُ: وإذا لمْ يُمكِنْ فيهِ أنْ يعقلَ الأخسَّ، ولا ما هوَ أفضلُ منهُ إذْ كانَ لا يوجدُ ما هوَ أفضلُ منهُ، فإذا إنَّما يعقلُ ذاتَهُ. وقولُهُ: "إذْ كانَ الأقوى" يُريدُ: إذْ كانَ الأفضلُ عقلًا منْ جميعِ الأشياءِ. وإنَّما قالَ ذلكَ لأنَّ العقلَ منَّا ليسَ يعقلُ ذاتَهُ إلّا بالعرضِ. وقولُهُ: "وهُوَ يعقلُ التعقُّلَ"، يُريدُ: أنَّهُ يعقلُ فعلَهُ الذي هوَ التعقُّلُ، منْ قبلِ أنَّ جوهرَهُ هوَ فعلُهُ، ثمَّ قالَ: "ولكنْ يُرى أبدًا أنَّ لآخرَ العلمُ والحسُّ والظنُّ والتعقُّلُ، فأمَّا لذاتِهِ فبالعرضِ"؛ يريدُ:- ولكنْ يُرى الفهمُ وهوَ الَّذي أرادَ بالعلمِ، والحسُّ والظنُّ والتعقُّلُ هوَ غيرُ الَّذي هوَ لهُ، أيْ هوَ غيرُ المعقولِ والمعلومِ والمحسوسِ والمظنونِ فينا، وذلكَ أنَّ هذهِ الأفعالَ منْ هذهِ القوى هيَ لغيرِها لا لذاتِها إلَّا بالعرضِ. أعني أنَّ الحسَّ والظنَّ والعقلَ هوَ للمعقولِ والمحسوسِ والمظنونِ لا لذاتِهِ إلَّا بالعرضِ، أيْ ليسَ يعقلُ العقلُ منَّا ذاتَهُ إلَّا بالعرضِ. أعني منْ قبلِ ما عرضَ للمعقولِ إنْ كانَ صورةً للعقلِ، وكذلكَ عرضَ للمظنونِ إنْ كانَ هوَ الظنَّ وللمحسوسِ إنْ كانَ هوَ الإحساسَ. وإنَّما كانَ ذلكَ لأنَّ العقلَ ليسَ هوَ المعقولَ منَّا منْ جميعِ الوجوهِ، وأبعدُ منْ ذلكَ أنْ يكونَ الحسُّ هوَ المحسوسَ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا إنْ كانَ التعقُّلُ والانعقالُ آخرَ وآخرَ فلأيِّهما تكونُ الجودةُ؟ فإنَّهُ ليسَ إنّيَّةُ التعقُّلِ هيَ هيَ والانعقالُ" يريدُ:- إنَّهُ إنْ كانَ هذا العقلُ يعقلُ غيرَهُ فإنَّهُ يكونُ هنالكَ متعقِّلٌ وانعقالٌ وشيءٌ يعقلُ، فمْن قبلِ أيِّهما تكونُ الفضيلةُ للمتعقِّلِ؟ هلْ منْ قبلِ الانعقالِ، أوْ منْ قبلِ الذاتِ المتعقِّلةِ، أوْ منْ قبلِ الشيءِ الَّذي عنهُ الانعقالُ؟ وذلكَ أنَّ هذهِ الثلاثةَ هيَ متشابهةٌ ومتغايرةٌ في كلِّ ما يعقلُ شيئًا آخرَ هوَ غيرُهُ، ولذلكَ كما قالَ ليستْ إنّيَّةُ العقلِ هيَ هيَ والتعقُّلُ الَّذي هوَ فعلُ العقلِ منَّا والمعقولُ منَّا شيئًا واحدًا منْ جميعِ الوجوهِ، والسببُ في ذلكَ أنَّ المعقولَ منَّا هوَ غيرُ العاقلِ. وأمَّا العقولُ الَّتي في غيرِ هيولى فإنَّهُ يلزمُ أنْ يكونَ المعقولُ منها والعقلُ وفعلُ العقلِ شيئًا واحدًا بعينِهِ، وهوَ الَّذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وكما أنَّ في بعضِ الأشياءِ العلمُ هوَ الشيءُ المعلومُ، فإنَّ في الأشياءِ العقليَّةِ الجوهرُ منْ غيرِ عنصرٍ، والما هوَ بالإنّيَّةِ أيضًا" يريدُ:- وكما أنَّهُ نجدُ العلمَ يصدقُ عليه أنَّهُ الشيءُ المعلومُ والشيءُ المعلومُ العلمُ في هيولى كالحالِ في الصناعةِ والمصنوعِ، فإنَّا نقولُ إنَّ صورةَ المصنوعِ الَّتي في الهيولى والَّتي في نفسِ الصانعِ هيَ شيءٌ واحدٌ بعينِهِ، فكمْ بالحرى أنْ يلزمَ أنْ يكونَ الأمرُ كذلكَ في الأشياءِ العاقلةِ الَّتي لا تشوبُها الهيولى وإنَّما هيَ صورةٌ وما هيَ دالَّةٌ على وجودِ الشيءِ. وقولُهُ: "وأمَّا في الأشياءِ الرائيَةِ فالشيءُ هوَ الكلمةُ والتعقُّلُ، فإذنْ ليسَ المعقولُ غيرَ العقلِ"؛ يريدُ:- وأمَّا الأشياءُ النظريَّةُ فالشيءُ المحدودُ هوَ الحدُّ والمعقولُ هوَ العقلُ.

ثمَّ قالَ: "فإذنْ ليسَ المعقولُ غيرَ العقلِ"؛ يريدُ:- فإذنِ المعقولُ منَ الأشياءِ الَّتي ليستْ في هيولى أحرى بأنْ يكونَ العقلُ عنهُ ليسَ هوَ غيرَ المعقولِ.

ثمَّ قالَ: "فجميعُ ما ليسَ لهُ عنصرٌ يكونُ هوَ هوَ لأنَّ التعقُّلَ والانعقالَ واحدٌ أيضًا"؛ يريدُ:- فقدْ تبيَّنَ أنَّ جميعَ ما ليسَ لهُ عنصرٌ يكونُ العقلُ والمعقولُ منها شيئًا واحدًا بعينِهِ، لأنَّ الانعقالَ والمنعقِلَ شيءٌ واحدٌ بعينِهِ.

ولمَّا تبيَّنَ أنَّهُ ليسَ يعقلُ شيئًا خارجًا عنْ نفسِهِ أخذَ يطلبُ هلْ ما يعقلُ منْ ذاتِهِ هوَ واحدٌ بسيطٌ أوْ كثيرٌ مركَّبٌ؟ فقالَ: "وقدْ بقيَ تحيُّرٌ إنْ كانَ المعقولُ مركَّبًا فإنَّهُ إذا تغيَّرَ في أجزاءِ الكلّ"؛ يريدُ:- وقدْ بقيَ شكٌّ في المعقولِ منهُ هلْ هوَ بسيطٌ أوْ مركَّبٌ منْ معقولاتٍ كثيرةٍ؟ لكنْ إنْ كانَ مركَّبًا منْ معقولاتٍ كثيرةٍ فهوَ ضرورةً متغايرُ الأجزاءِ غيرُ متشابِهِها، وما كانَ هكذا فهو يعقلُ أشياءَ كثيرةً، وما يعقلُ أشياءَ كثيرةً فهو يعقلُ شيئًا خارجًا عنْ ذاتِهِ والمعقولاتُ منهُ هيَ سببُ ذاتِهِ.

وقولُهُ: "ولا يتجزأ كلُّ ما ليسَ لهُ عنصرٌ مثلَ العقلِ الإنسانيّ". يحتملُ أنْ يريدَ:- أنَّ كلَّ ما كانَ منَ العقولِ ليسَ لمعقولِهِ عنصرٌ، وهوَ الَّذي كانَ العقلُ والمعقولُ شيئًا واحدًا بعينِهِ، أنَّهُ ليسَ يمكنُ فيهِ التجزّي مثلَ ما يمكنُ العقلَ الإنسانيَّ، إذْ كانَ سببُ التجزّي في العقلِ الإنسانيّ هوَ أنَّ المعقولَ بجهةٍ ما هوَ غيرُ العقلِ، وذلكَ أنَّهُ لوِ اتَّحدَ العقلُ والمعقولُ منهُ منْ جميعِ الجهاتِ لَما لحقَهُ أنْ تكونَ معقولاتُهُ كثيرةً، لأنَّ سببَ الكثرةِ هوَ التغايرُ الَّذي بينَ العقلِ والمعقولِ منَّا، ويحتملُ أنْ يريدَ:- أنَّ الدليلَ على أنَّ كلَّ ما ليسَ لهُ عنصرٌ فإنهُ لا يتجزأ المعقولُ منهُ منَ العقلِ الإنسانيّ، فإنا نراهُ بتبرئهِ منَ المادةِ في ذاتِهِ، وإنْ لمْ يكنْ متبرئاً على الإطلاقِ، العقلُ والمعقولُ منهُ يصيرُ شيئاً واحداً. وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ، فما كانَ متبرئاً عنِ المادةِ بإطلاقٍ، فالمعقولُ منهُ والعقلُ شيءٌ واحدٌ بإطلاقٍ.

وقولهُ: "والذي للمركبةِ الجودةُ في هذا على هذا النوعِ" يريدُ:- والأشياءُ المركبةُ إنما تفضلُ بعضها بعضاً في قلةِ التركيبِ وقربها منَ البسيطِ الأولِ في ذلكَ الجنسِ. يريدُ أنهُ إذا وجدَ ههنا جنسٌ منَ العقولِ يفضلُ بعضها بعضاً في التركيبِ، أعني

في مغايرةِ المعقولِ للعقلِ، فالأفضلُ منهما هوَ الذي هوَ أقلُ تركيباً في ذلكَ الجنسِ، بلْ هوَ البسيطُ في ذلكَ الجنسِ.

ولما قالَ إنَّ المفاضلةَ في جنسٍ ما يفضلُ بقلةِ التركيبِ، قالَ: "بلِ الفاضلُ في شيءٍ ما هوَ كلٌ وهوَ شيءٌ آخرُ" يريدُ:- بلْ يلزمُ أنْ يكونَ الفاضلُ في كلِّ جنسٍ هوَ كلٌ وبسيطٌ لا يتجزأ، وهوَ شيءٌ مفردٌ بذاتهِ خارجٌ عنِ المركبِ، أعني أنهُ ليسَ جوهرهُ في التركيبِ. مثالُ ذلكَ أنَّ الأشياءَ الحارةَ إنما تفضلُ بعضها بعضاً في قلةِ الحرارةِ وكثرتها، ولذلكَ كانَ الشيءُ الحارُ بإطلاقٍ هوَ الذي ليسَ فيهِ تركيبٌ، وهيَ النارُ، إذْ كانَ ليسَ يخالطها جسمٌ آخرُ منْ قبلهِ صارتْ قليلةَ الحرارةِ خامدتها. وكذلكَ العقلُ الأولُ يجبُ أنْ يكونَ بسيطاً وواحداً بإطلاقٍ.

وقولهُ: "وعلى هذهِ الحالِ التعقلُ هوَ لذاتهِ في جميعِ الدهرِ" يريدُ:- ولكونهِ لا يعقلُ شيئاً خارجاً عنْ ذاتهِ إذْ هوَ بسيطٌ، فعقلهُ ذاتهُ شيءٌ لا يلحقهُ فيهِ تغيرُ الدهرِ كلهِ، ولا يخافُ ألا يلحقهُ في ذلكَ تعبٌ كحالِ العقلِ منا. وهكذا يجبُ أنْ يكونَ الأمرُ في سائرِ العقولِ المفارقةِ، إلا أنَّ الأولَ هوَ أبسطها، ولذلكَ كانَ الواحدُ بإطلاقٍ ما لمْ يكنْ فيهِ كثرةٌ أصلاً، لا منْ قبلِ تغايرِ العقلِ للمعقولِ، ولا منْ قبلِ كثرةِ المعقولاتِ؛ لأنَّ كثرةَ المعقولاتِ في العقلِ الواحدِ بعينهِ، كالحالِ في العقلِ منا، هوَ شيءٌ تابعٌ للتغايرِ الذي يوجدُ فيهِ، أيْ بينَ العقلِ والمعقولِ منا، لأنهُ إذا اتحدَ العقلُ والمعقولُ اتحاداً تاماً لزمَ أنْ تتحدَ المعقولاتُ الكثيرةُ التي لذلكَ العقلِ فتصيرَ وذلكَ العقلُ شيئاً واحداً وبسيطاً منْ جميعِ الوجوهِ؛ لأنهُ إذا بقيتِ المعقولاتُ الحاصلةُ في العقلِ الواحدِ كثيرةً فلمْ تتحدْ إذاً بذاتهِ فذاتهُ إذاً غيرها.

وهذا هوَ الذي ذهبَ على ثامسطيوسَ حيثُ يجوزُ أنْ يكونَ العقلُ يعقلُ معقولاتٍ كثيرةً دفعةً، وذلكَ أنَّ هذا يناقضُ قولنا إنهُ يعقلُ ذاتهُ ولا يعقلُ شيئاً خارجاً عنها، وأنَّ العقلَ والمعقولَ منهُ هوَ واحدٌ منْ جميعِ الوجوهِ، وذلكَ أنهُ يقولُ إنهُ يعقلُ الأشياءَ كلها منْ قبلِ أنهُ يعقلُ أنهُ مبدأٌ لها. وهذا كلهُ هوَ منْ قولِ منْ لمْ يفهمْ براهينَ أرسطوطاليسَ ههنا، لكنْ قدْ يلحقُ هذا شنعةٌ وهوَ أنْ يكونَ الإلهُ جاهلاً بما ههنا. ولذلكَ جاءَ قومٌ فقالوا إنهُ عالمٌ بما ههنا بعلمٍ كليٍّ لا بعلمٍ جزئيٍّ.

والحقُّ أنهُ منْ قبلِ أنهُ يعلمُ ذاتهُ فقطْ يعلمُ الموجوداتِ بالوجودِ الذي هوَ علةٌ في وجوداتها. مثالُ ذلكَ منْ يعلمُ حرارةَ النارِ فقطْ، فإنهُ لا يقالُ فيهِ إنهُ ليسَ لهُ بطبيعةِ الحرارةِ الموجودةِ في الأشياءِ الحارةِ علمٌ، بلْ هذا هوَ الذي يعلمُ طبيعةَ الحرارةِ بما هيَ حرارةٌ. وكذلكَ الأولُ سبحانهُ هوَ الذي يعلمُ طبيعةَ الموجودِ بما هوَ موجودٌ بإطلاقٍ الذي هوَ ذاتهُ، فلذلكَ كانَ اسمُ العلمِ مقولاً على علمهِ سبحانهُ وعلمنا باشتراكِ الاسمِ، وذلكَ أنَّ علمهُ هوَ سببُ الموجودِ، والموجودُ سببٌ لعلمنا، فعلمهُ سبحانهُ لا يتصفُ لا بالكليِّ ولا بالجزئيِّ؛ لأنَّ الذي علمهُ كليٌّ فهوَ عالمٌ للجزئياتِ التي هيَ بالفعلِ بالقوةِ، فمعلومهُ ضرورةً هوَ علمٌ بالقوةِ، إذْ كانَ الكليُّ إنما هوَ علمٌ للأمورِ الجزئيةِ. وإذا كانَ الكليُّ هوَ علمٌ بالقوةِ ولا قوةَ في علمهِ سبحانهُ، فعلمهُ ليسَ بكليٍّ. وأبينُ منْ ذلكَ ألا يكونَ علمهُ جزئياً؛ لأنَّ الجزئياتِ لا نهايةَ لها ولا يحصرها علمٌ، فهوَ سبحانهُ لا يتصفُ بالعلمِ الذي فينا ولا بالجهلِ الذي هوَ مقابلهُ، كما لا يتصفُ بهما ما شأنهُ ألا يوجدَ فيهِ واحدٌ منهما، فقدْ تبينَ إذاً وجودُ موجودٍ عالمٍ لا يتصفُ بالعلمِ الذي فينا ولا بالجهلِ الذي فينا، ولا يغايرُ وجودهُ علمهُ.

الجزء الثالث: في كيفية احتواء طبيعة الكون على الخير بذاته والخير الأقصى؛

الفصل الأول: عرض رأيه الخاص ودحض آراء الآخرين

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥١

ولنفحصْ أيضًا كيفَ في طبعِ الكلِّ الجودُ والفاضلُ، هلْ هو شيءٌ متميزٌ بذاتهِ، أو بالترتيبِ، أو بالنوعينِ كالجيشِ؟ فإنَّ في الترتيبِ الجودةُ وقائدُ الجيشِ، وهذا أكثرُ. فإنهُ ليسَ هذا لمكانِ الترتيبِ، بلْ ذلكَ لعلةِ هذا. وقدْ رُتِّبَتْ معًا جميعُ الأشياءِ بنوعٍ ما، إلا أنهُ ليسَ بترتيبٍ متشابهٍ السابحةُ والطائرةُ والغروسُ، وليستْ في حالٍ كأنهُ لا يُضافُ منها شيءٌ إلى شيءٍ البتَّةَ، بلْ شيءٌ ما. فإنَّ جميعَها رُتِّبَتْ معًا بالإضافةِ إلى شيءٍ واحدٍ. ولكنْ كما أنَّ أحرارَ البيتِ قَلَّ ما يُطلقُ لهم فعلُ ما أدركوا، بلْ جميعُ أفعالهم أو أكثرُها مرتبةٌ. وأما المماليكُ والسباعُ فإنَّ أعمالهم المُشاركةَ لأعمالِ أولئكَ قليلةٌ، فأما أكثرُها فكيفَ ما وقعَ. فإنَّ بدءَ كلِّ واحدٍ منهما مثلُ هذا مثلُ الطبعِ.

ترجمة حديثة: ويجب أن نبحث أيضًا في هذا: بأي نحو تحوز طبيعةُ الكل على الخير ذاته والخير الأفضل؟ أهو كشيء مفارق قائم بذاته، أم في ذاتها، أم في ترتيبها؟ أم بكلا النحوين، كما في الجيش؟ فإن خير الجيش يكمن في ترتيبه، وفي قائده نفسه، بل في القائد بالأحرى. ذلك أن القائد ليس من أجل الترتيب،

بل الترتيب هو الذي من أجله. وكل الأشياء مرتبة على نحو ما، ولكن ليس على السواء، فليست حال الكائنات السابحة كحال الكائنات الطائرة أو النباتات، ولا هي في علاقة بعضها ببعض على غير هدى، بل هي مرتبطة بشيء ما: فكلها مرتبة نحو الواحد. ولكن، كما هي الحال في البيت، حيث لا يُسمح للأحرار بأدنى قدر من فعل ما يشاؤون، بل كل أفعالهم أو جلّها منظمة؛ أما العبيد والبهائم، فقليلٌ ما يساهمون به في الصالح العام، بل يفعلون في الغالب ما يتفق لهم (لأن مبدأ كل واحد منهم هو طبيعته الخاصة).

التّفْسيرُ

هذا الجزءُ هو الجزءُ الثالثُ من هذهِ المقالةِ، وقصدُهُ فيهِ أنْ يفحصَ هلِ الأشياءُ الموجودةُ بعضُها من أجلِ بعضٍ وكلُّها من أجلِ الأولِ كالحالِ في أعضاءِ الإنسانِ معَ المبدأِ الأولِ الذي بهِ صارَ إنسانٌ ما، أو ليسَ بينَها ارتباطٌ وإنما وجودُ بعضِها معَ بعضٍ بالاتفاقِ، وهيَ كلُّها من أجلِ شيءٍ خارجٍ عنها.

ولما كانَ بيّنًا بنفسهِ أنَّ كلَّ موجودٍ لهُ خيرٌ ما من أجلِهِ وُجِدَ، فهو يفحصُ هلِ الخيرُ الذي في الموجوداتِ هو شيءٌ خارجٌ متميزٌ عنها من غيرِ أنْ يكونَ لها خيرٌ موجودٌ في الترتيبِ، أيْ من غيرِ أنْ يكونَ بعضُها مرتبًا من أجلِ بعضٍ. وذلكَ أنَّ الأشياءَ المرتبةَ بعضُها من أجلِ بعضٍ فالخيرُ الموجودُ فيها إنما هو في الترتيبِ، أمِ الخيرُ الموجودُ فيها إنما هو في الترتيبِ فقطْ من غيرِ أنْ يكونَ لها خيرٌ متميزٌ عنِ الكلِّ، أمْ هو في الأمرينِ جميعًا أعني شيئًا هو من أجلِهِ. مثالُ ذلكَ أنْ يسألَ سائلٌ هلِ الخيرُ الموجودُ في صنفٍ صنفٍ من أصنافِ الناسِ الذينَ في مرتبةٍ واحدةٍ، أعني الغايةَ التي يقصدونَ بأفعالهم، هو شيءٌ متميزٌ منهم خارجٌ عنهم، كأنكَ قلتَ الرئيسُ الأولُ؟ أمِ الخيرُ الذي فيهم إنما هو من أجلِ تقدمةِ

بعضِهم بعضًا فقطْ؟ أمْ هو في الأمرينِ جميعًا، أيْ من أجلِ تقدمةِ بعضِهم لبعضٍ ومن أجلِ الرئيسِ الأولِ؟ وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "ولنفحصْ أيضًا كيفَ في طبعِ الكلِّ الخيرُ والفاضلُ هلْ هو شيءٌ متميزٌ بذاتِهِ أو بالترتيبِ أو بالنوعينِ كالجيشِ؟" يريدُ: أنهُ ينبغي لهُ أنْ يفحصَ هلِ الخيرُ الذي في هذهِ الموجوداتِ، أعني الذي من أجلِهِ وُجِدَتْ، هو شيءٌ خارجٌ عنها متميزٌ منها، أمْ هو في ترتيبِ بعضِها من بعضٍ، أعني في وجودِها بعضُها من أجلِ بعضٍ، أمْ هو موجودٌ فيها في الأمرينِ جميعًا، أعني من قبلِ الترتيبِ ومن قبلِ شيءٍ خارجٍ عنها كالحالِ في الجيشِ؟ فإنَّ في الجيشِ الخيرَ هو الذي من أجلِ قائدِ الجيشِ، ومن أجلِ الترتيبِ الموجودِ فيهِ. والخيرُ الذي في قائدِ الجيشِ هو خيرٌ أكثرُ من الخيرِ الذي في ترتيبِ الجيشِ، لأنَّ الترتيبَ هو لمكانِ قائدِ الجيشِ، وقائدُ الجيشِ ليسَ لمكانِ الترتيبِ الذي في الجيشِ، إذْ كانَ قائدُ الجيشِ هو سببَ الترتيبِ، وليسَ الترتيبُ سببًا لقائدِ الجيشِ. وهذا هو الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "فإنَّ في الترتيبِ الجودةُ وقائدُ الجيشِ، وهذا أكثرُ". يريدُ: فإنَّ الخيرَ فيهما جميعًا لكنهُ في قائدِ الجيشِ أكثرُ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ فقالَ: "فإنهُ ليسَ هذا لمكانِ الترتيبِ، بلْ ذلكَ لعلةِ هذا" يريدُ: فإنَّ قائدَ الجيشِ ليسَ هو لمكانِ ترتيبِ الجيشِ، بلْ ترتيبُ الجيشِ هو لمكانِ القائدِ

ولما كانَ الخيرُ يُوجدُ في هذا الكلِّ من الوجهينِ جميعًا، أعني من قبلِ الترتيبِ ومن قبلِ الشيءِ الذي من أجلِهِ الترتيبُ، وهو المبدأُ الأولُ. وكانَ جميعُ ما دونَ المبدأِ الأولِ ليسَ يستوي في وجودِ الترتيبِ فيهِ، إذْ كانَ بعضُهُ يُوجدُ فيهِ الترتيبُ التامُّ من غيرِ أنْ يُخلَّ ذلكَ ما بالعرضِ، وهذهِ هي حالُ الأجرامِ السماويةِ. وبعضُهُ يُوجدُ فيهِ عدمُ الترتيبِ بالعرضِ، وهو ما دونَ الأجرامِ السماويةِ. وكانَ أشبهَ شيءٍ بما يحتوي عليه المنزلُ الواحدُ الذي يَضمُّ الأحرارَ والعبيدَ. فإنَّ الأحرارَ

لا يفعلونَ فعلًا إلا من أجلِ تدبيرِ صاحبِ المنزلِ. وأما العبيدُ فكثيرًا ما يفعلونَ أفعالًا غيرَ موافقةٍ لتدبيرِ المنزلِ. أخذَ يُفهِمُ هذا المعنى في العالمِ بتمثيلِهِ ذلكَ بما يُوجدُ في المنزلِ فقالَ: "وقدْ رُتِّبَتْ معًا جميعُ الأشياءِ بنوعٍ ما، إلا أنهُ ليسَ بترتيبٍ متشابهٍ السابحُ والطائرُ والغروسُ" يريدُ: وإذا تُؤُمِّلَتْ جميعُ الموجوداتِ التي في العالمِ، وُجِدَتْ قدْ رُتِّبَتْ كلُّها لا على وتيرةٍ واحدةٍ، بلْ بعضُها في ذلكَ أكثرُ من بعضٍ، مثلُ الجمالِ في السابحِ من الحيوانِ والطائرِ والنباتِ.

ثمَّ قالَ: "وليستْ في حالٍ كأنهُ لا يُضافُ منها شيءٌ إلى شيءٍ البتَّةَ" يريدُ: وليستْ تُلفى عندَ النظرِ والاعتبارِ عديمةَ الترتيبِ أصلًا، وهو أنْ تكونَ في الحالِ التي لا يُوجدُ شيءٌ منها من أجلِ شيءٍ، بلْ يظهرُ فيها الترتيبُ.

ثمَّ قالَ: "وجميعُها رُتِّبَتْ معًا بالإضافةِ إلى شيءٍ واحدٍ" يريدُ: وذلكَ أنَّهُ يظهرُ أنَّ الذي يشتملُ جميعَها أنَّها كلَّها موجودةٌ بسببِ شيءٍ واحدٍ، وأنَّ أفعالَها متوجهةٌ نحو ذلكَ الواحدِ، وهذهِ العلَّةُ الأولى التي من أجلِها العالَمُ، كما أنَّ كلَّ ما يوجدُ في المنزلِ فمعروفٌ من أمرِهِ أنَّهُ من أجلِ صاحبِ المنزلِ.

ثمَّ قالَ: "ولكنْ كما أنَّ أحرارَ البيتِ قلَّ ما يُطلقُ لهمْ فعلُ ما أدركوا، بلْ جميعُ أفعالِهِمْ أوْ أكثرُها مرتبةٌ، وأمَّا المماليكُ والسباعُ فإنَّ أعمالَهُمُ المشاركةَ لأعمالِ أولئكَ قليلةٌ" يريدُ:- أنَّ أفعالَ الأجرامِ السماويةِ في كونِها مشاركةً بعضُها لبعضٍ في قوامِ العالمِ هوَ بمنزلةِ فعلِ الأحرارِ في قوامِ المنزلِ، وذلكَ أنَّهُ كما أنَّ الأحرارَ ليسَ يُطلقُ لهمْ كلُّ ما اشتهوا منَ الأفعالِ بلْ أفعالُهُمْ كلُّها من أجلِ معونةِ بعضِهِمْ بعضًا، كذلكَ الأمرُ في الأجرامِ السماويةِ، وأمَّا فيما دونَهُ من الموجوداتِ فالحالُ فيهِمْ كالحالِ في العبيدِ والسباعِ التي تحرسُ المنازلَ، وذلكَ

أنَّهُ كما أنَّ العبيدَ أفعالُهُمُ المشاركةُ للأحرارِ قليلةٌ وأكثرُ من ذلكَ السباعُ، كذلكَ الأمرُ فيما دونَ الأجرامِ السماويةِ معَ الأجرامِ السماويةِ.

ثمَّ أتى بالسببِ الذي من قبلِهِ كانَ النظامُ الموجودُ في أفعالِ الأمورِ الهيولانيةِ يُعدُّ قليلاً فقالَ: "فإنَّ بدءَ كلِّ واحدٍ منها مثلُ هذا مثلُ الطبعِ" يريدُ:- وإنَّما كانَ ذلكَ كذلكَ لأنَّ مبدأَ كلِّ واحدٍ من هذهِ ليسَ يمكنُ فيهِ أنْ يوجدَ لهُ بالطبعِ أكثرُ من هذا. ويحتملُ أنْ يريدُ:- فإنَّ مبدأَ كلِّ واحدٍ من هذينِ الصنفينِ أعني الإراديَّ والطبيعيَّ يقتضي أنْ يوجدَ لهُ عندَ المشاركِ مثلُ هذا العرضِ.

وينبغي أنْ تعلمَ أنَّ هذا هوَ رأيُ أرسطوطاليسَ في العنايةِ، وأنَّ بهِ تنحلُّ الشكوكُ العارضةُ في العنايةِ، وذلكَ أنَّ هاهنا قومًا قالوا إنَّهُ ليسَ يوجدُ هاهنا شيءٌ إلا واللهُ يعتني بهِ، لأنَّهُمْ زعموا أنَّ الحكيمَ ليسَ ينبغي أنْ يتركَ شيئًا دونَ عنايةٍ ولا أنْ يفعلَ شرًّا، وأنَّ أفعالَهُ كلَّها عدلٌ، فعاندَ قومٌ هذا القولَ بما يوجدُ كثيرًا من حدوثِ أشياءَ هيَ شرورٌ وليسَ ينبغي للحكيمِ أنْ يفيدَها، فصارَ هؤلاءِ إلى الطرفِ المناقضِ وقالوا لذلكَ إنَّهُ ليسَ هاهنا عنايةٌ أصلاً.

والحقُّ في ذلكَ أنَّ العنايةَ موجودةٌ، وأنَّ ما جرى على غيرِ عنايةٍ هوَ من ضرورةِ الهيولى لا من قبلِ تقصيرِ الفاعلِ، حتى أخرجَ قومٌ النظرَ في هذا إلى القولِ بأنَّ هاهنا إلهينِ، إلهٌ خالقٌ للشرِّ وإلهٌ خالقٌ للخيرِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٣

وأنَا أقولُ إنَّهُمْ يضطرونَ جميعًا إلى فصلِ القضاءِ، وأنَّ أشياءَ أخرَ على هذهِ الحالِ تشاركُ فيها الجميعُ في الكلِّ، فإنَّهُ ينبغي ألا يذهبَ عنَّا جميعُ ما يعرضُ من

المحالِ وما لا يمكنُ من أقاويلِ غيرِنا، وأيُّها قالوا لا بالهزلِ ومن أيّها تكونُ قلةُ التحيرِ، فإنَّهُمْ أجمعونَ يصيرونَ جميعَ الأشياءِ منَ الأضدادِ، وليسَ بمصيبينَ لا في الجميعِ ولا في أنَّها منَ الأضدادِ، لأنَّ الأضدادَ لا تنفعلُ بعضُها من بعضٍ، وأمَّا نحنُ فنحلُّ هذا بقولٍ واجبٍ بأنَّ شيئًا ثالثًا، وإنْ صيروا أحدَ الأضدادِ عنصرًا كالذينَ يصيرونَ اللامساوِيَ للمساوي أوْ للواحدِ الكثيرَ، فنحلُّ هذا أيضًا بهذا النوعِ، فإنَّ العنصرَ الواحدَ ليسَ هوَ لشيءٍ ضدٌّ.

ترجمة حديثة: وأقول كذلك إنه من الضروري أن تأتي جميع الأشياء إلى تمايز. وهناك أشياء أخرى تشارك جميعها في الكل. أما ما يترتب على أقوال المخالفين من استحالات أو سخافات، والتي يطرحها من يتكلمون بأكثر أناقة، والتي لا تكاد تترك مجالاً للشك، فلا ينبغي أن تخفى علينا. ذلك أن الجميع يجعلون كل الأشياء من الأضداد. ولكن هذا ليس بصحيح، لا قولهم [كل الأشياء] ولا قولهم [من الأضداد]، وهم لا يوضحون كيف تكون الأشياء التي تشتمل على الأضداد ناشئة من الأضداد، مع أن الأضداد لا ينفعل بعضها عن بعض. أما نحن، فقد حللنا هذه المعضلة حلاً موافقاً للعقل، بوجود شيء ثالث (الهيولى). وبعضهم يجعل أحد الضدين مادة للآخر، كمن يجعلون اللامتساوي مادة لـ المتساوي، أو الكثرة مادة لـ الواحد. وهذه المشكلة تُحل أيضاً بالطريقة نفسها، ذلك أن المادة الواحدة ليست ضداً لأي شيء.

التّفسيرُ:

لَمَّا فرغَ من تعريفِ رأيِهِ في هذهِ الأشياءِ، يريدُ:- أنْ يعرفَ أنَّ رأيَهُ هوَ الرأيُ الذي تنفصلُ عنهُ جميعُ الاعتراضاتِ وتَنحلُّ بهِ جميعُ الشكوكِ الواقعةِ للقدماءِ في

المبادئِ، وذلكَ أنَّهُمْ مضطرونَ أنْ يعترفوا أنَّ في الأشياءِ الإراديةِ التي تشتركُ في عملٍ واحدٍ يوجدُ فيها مثلُ هذينِ الصنفينِ منَ الأفعالِ، وإذا كانَ ذلكَ موجوداً في الأمورِ الإراديةِ فليسَ ينبغي أنْ يُطلبَ في الأمورِ الطبيعيةِ لذلكَ علةٌ أخرى، وهذا هوَ الذي دلَّ عليه بقولِهِ: "وذلكَ أنَّهُمْ مضطرونَ جميعًا إلى فصلِ القضاءِ وأنَّ أشياءَ أخرَ على هذهِ الحالِ تشاركُ فيها الجميعُ في الكلِّ"؛ يريدُ:- وذلكَ أنَّ كلَّ من تكلَّمَ في هذا المعنى مضطرٌّ إلى أنْ يقضيَ على هذا الاختلافِ الموجودِ في الطبيعةِ ويفصلَ ما فيهِ، وهوَ معَ هذا يعترفُ أنَّ مثلَ هذا يوجدُ في أمورٍ تشتركُ في كلِّ عملٍ وهيَ الأمورُ الإراديةُ، وكأنَّهُ ساقَ هذا على جهةِ التوبيخِ لهمْ إذْ قدْ كانَ يجبُ عليهم أنْ يحلّوا هذا الشكَّ بمثلِ هذا الحلِّ، وأنْ يقولوا في مبادئِ الكلِّ مثلَ هذا القولِ ولا يأتوا بالمحالاتِ التي أتوا بها عندما راموا أنْ يعطوا مبادئَ الموجوداتِ وأسبابَ ما يظهرُ فيها، ولذلكَ أردفَ قولَهُ هذا: "فإنَّهُ ينبغي ألا يذهبَ عنَّا جميعُ ما يعرضُ منَ المحالِ وما لا يمكنُ من أقاويلِ غيرِنا"؛ يريدُ:- ولذلكَ ينبغي لمنْ وقفَ على أقاويلِنا ألا يذهبَ عليه الفرقُ بينَ أقاويلِنا وأقاويلِ غيرِنا، وذلكَ يكونُ بأنْ يعرفَ ما يلزمُ منَ المحالِ لأقاويلِ غيرِنا. وقولُهُ: "وأيُّها قالوا لا بالهزلِ ومن أيِّها تكونُ قلةُ التحيرِ"؛ يريدُ:- وألا يذهبَ علينا أنَّ ما قالوا من ذلكَ لمْ يقولوهُ بالهزلِ، وأنَّهُ ليسَ في آرائِهِمْ رأيٌ يعرضُ عنهُ شكٌّ يسيرٌ، ولمَّا ذكرَ هذا شرعَ في ذكرِ آرائِهِمُ الفاسدةِ في المبادئِ، فقالَ: "فإنَّهم أجمعينَ يصيرونَ جميعَ الأشياءِ منَ الأضدادِ، وليسَ بمصيبينَ لا في الجميعِ ولا في أنَّها منَ الأضدادِ"؛ يريدُ:- والخطأُ اللازمُ لجميعِهم أنَّهم يصيرونَ مبادئَ جميعِ الموجوداتِ الأضدادَ فقطْ، وهم مخطئونَ منْ ذلكَ في أمرينِ: أحدُهما أنَّه ليسَ جميعُ الأشياءِ مبادئُها هيَ الأضدادُ، إذ الأجرامُ السماويةُ ليسَ في مبادئِها تضادٌّ. والثاني أنَّه ليسَ يمكنُ أنْ تكونَ الأضدادُ وحدَها هيَ المبادئُ.

ثمَّ أتى بالسببِ الذي مِن قبلِهِ ليسَ يكتفى فيما كانَ مِن الموجوداتِ مبادئُها أضدادٌ بالأضدادِ فقطْ دونَ أنْ يدخلَ طبيعةً ثالثةً وهيَ الهيولى، فقالَ: "لأنَّ الأضدادَ لا تنفعلُ بعضُها مِن بعضٍ"؛ يريدُ:- وإنَّما لم يكنْ للأضدادِ كفايةٌ في أنْ تكونَ مبادئَ الكائناتِ، لأنَّ الضدَّ لا يقبلُ ضدَّهُ عندما ينتقلُ الموجودُ في الكونِ والفسادِ مِن ضدٍّ إلى ضدٍّ، وهذا شيءٌ قد بيَّنَهُ في المقالةِ الأولى مِن السماعِ، وإنَّما يذكرُ ههنا بذلكَ تذكيراً.

وقولُهُ: "وأمَّا نحنُ فنحلُّ هذا بقولٍ واجبٍ بأنَّ شيئاً ثالثاً"؛ يريدُ:- وأمَّا نحنُ فقد حللْنَا ذلكَ بأنْ زدنَا على الأضدادِ شيئاً ثالثاً، وهوَ المادةُ التي تقبلُ الضدينِ على التعاقبِ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ صيرُوا أحدَ الأضدادِ عنصراً كالذينَ يصيرونَ اللامساوِي للمساوِي أوِ الواحدَ للكثيرِ فنحلُّ هذا أيضاً بهذا النوعِ، فإنَّ العنصرَ الواحدَ ليسَ هوَ لشيءٍ ضدٌّ"؛ يريدُ:- وليسَ يتخلصونَ مِن هذا بأنْ يضعُوا أحدَ الضدينِ للضدِّ الآخرِ كالهيولى والعنصرِ مِن قبلِ أنَّ الهيولى يجبُ ألَّا تكونَ ضداً لشيءٍ، فإنَّها حينئذٍ كانتْ لا تقبلُ الشيءَ وهيَ هيولى لهُ، مثلَ الذينَ يجعلونَ لا مساوِي هيولى للمساوِي، والواحدَ هيولى للكثرةِ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٤

وأيضاً سيكونُ الكذبُ مكتسباً لكلِّها ما خلا واحداً، لأنَّ الشرَّ بذاتِهِ أحدُ الأسطقساتِ، وأمَّا الآخرونَ فلمْ يقولُوا إنَّ الشرَّ والخيرَ مبادئُ، وإنْ كانَ أكثرُ ذلكَ في جميعِ الأشياءِ الخيرُ مبدأً، ومنهم مَن يقولُ إنَّ هذا بدءٌ جميلٌ، إلَّا أنَّهم

لا يقولونَ بنوعٍ مبسوطٍ إنَّ الخيرَ مبدأٌ كالتمامِ أو كالذي حرَّكَ أو كالصورةِ، وابنُ دقليسَ أيضاً يقولُ بنوعِ المحالِ، فإنَّهُ يصيرُ الخيرَ المحبةَ، وهذهِ هيَ بدءٌ لأنَّها كالمحرِّكِ فإنَّها تجمعُ، وكالعنصرِ لأنَّها جزءُ المختلطِ، فإنَّهُ وإنْ عرضَ لشيءٍ واحدٍ أنْ يكونَ لهُ بدءٌ كالعنصرِ أيضاً وكالمحرِّكِ ولكنَّ الإنيَّةَ ليستْ واحدةً، فعلى أيِّها المحبةُ؟ ومِنَ المحالِ أيضاً أنْ تكونَ الغلبةُ التي لا تفسدُ البتةَ إذ كانتْ هذهِ طبعَ الرديِّ.

ترجمة حديثة: وأيضاً، ستشارك كل الأشياء في الشر ما عدا الواحد نفسه، لأن العنصر الآخر [من المبدأين] هو الشر نفسه. وآخرون لا يجعلون المبدأين خيراً وشراً، مع أن الخير على وجه الخصوص هو المبدأ الأسمى. وبعضهم أصاب في هذا القول، أي في كونه مبدأ، ولكنهم لا يوضحون كيف يكون الخير مبدأ: أهو كغاية، أم كمحرِّك، أم كصورة؟ وكذلك أنبادقليس يجعل المحبة خيراً على نحو سخيف، فهذه [المحبة] مبدأ، سواء كمحرِّك (لأنها تجمع)، أو كمادة (لأنها جزء من المزيج). ولكن حتى لو اتفق للشيء نفسه أن يكون مبدأ كمادة وكمحرِّك، فإن ماهيتهما ليست واحدة. فبحسب أيٍّ من هذين تكون المحبة [مبدأً]؟ ومن غير الملائم أيضاً أن يكون النزاع غير قابل للفساد، مع أن هذه هي طبيعة الشر نفسها.

التّفسيرُ

قولُهُ: "وأيضاً سيكونُ الكذبُ مكتسباً لكلّها ما خلا واحداً، لأنَّ الشرَّ بذاتِهِ أحدُ الأسطقساتِ". يريدُ:- أنَّ بعضَ الناسِ وضعُوا للأشياءِ كلّها مبدأينِ الخيرَ والشرَّ اللذينِ هما الصورةُ والهيولى، وإنْ كانَ ذلكَ كذلكَ فسيكونُ الشرُّ موجوداً

في جميعِ الأشياءِ ما خلا واحداً وهوَ الصورةُ، وإنَّما يلزمُ أنْ تكونَ الأشياءُ المركبةُ كلُّها بأسرِها شرٌّ، لأنَّ أحدَ أسطقسيْها وهوَ الهيولى شرٌّ، وهذا هوَ الذي أرادَ بقولِهِ: "لأنَّ الشرَّ بذاتِهِ أحدُ الأسطقساتِ".

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الآخرونَ فلمْ يقولُوا إنَّ الشرَّ والخيرَ مبادئُ، وإنْ كانَ أكثرُ ذلكَ في جميعِ الأشياءِ الخيرُ مبدأٌ". يريدُ:- وأمَّا الآخرونَ فلمْ يقولُوا إنَّ الخيرَ والشرَّ مبدآنِ إذ كانَ الخيرُ يظهرُ مِن أمرِهِ أنَّهُ المبدأُ في جميعِ الأشياءِ في أكثرِ أحوالِها.

ثمَّ قالَ: "ومنهم مَن يقولُ إنَّ هذا بدءٌ جميلٌ، إلَّا أنَّهم لا يقولونَ بنوعٍ مبسوطٍ إنَّ الخيرَ مبدأٌ كالتمامِ أو كالذي حرَّكَ أو كالصورةِ". يريدُ:- ومِنَ القدماءِ مَن اعتقدَ أنَّ المبدأَ الأولَ هوَ خيرٌ، لكنْ لمْ يقلْ على أيِّ جهةٍ صارَ الخيرُ مبدأً، هلْ على أنَّهُ غايةٌ للكلِّ أو محرِّكٌ أو صورةٌ، ولا فصلُوا هذا التفصيلَ، بلْ قالُوا ذلكَ بإجمالٍ لا بنوعٍ مفصلٍ مبسوطٍ.

ثمَّ قالَ: "وابنُ دقليسَ يقولُ أيضاً بنوعِ المحالِ، فإنَّهُ يصيِّرُ الخيرَ المحبةَ، وهذهِ مبدأٌ لأنَّها كالمحرِّكِ فإنَّها تجمعُ، وكالعنصرِ لأنَّها جزءُ المختلطِ". يريدُ:- وما قالَهُ ابنُ دقليسَ أيضاً في المبادئِ فهو قولٌ يعرضُ عنهُ محالٌ أيضاً، وذلكَ أنَّهُ يصيرُ المبدأَ الذي هوَ الخيرُ هوَ المحبَّةَ، والمبدأَ الذي هوَ الشرُّ العداوةَ، لكنْ مِن جهةِ أنَّ المحبةَ تجمعُ الأشياءَ هيَ عندَهُ مبدأٌ كالمحرِّكِ، ومِن جهةِ أنَّها جزءٌ مِن الشيءِ المختلطِ يلزمُهُ أنْ تكونَ مبدأً كالأسطقسِ، فيعرضُ لهُ أنْ يضعَ الشيءَ المحرِّكَ الذي مِن خارجٍ هوَ أسطقسُ الشيءِ المتحرِّكِ عنهُ، أعني أنْ يكونَ المحرِّكُ مختلطاً بالمتحرِّكِ.

ثم قالَ: "فإنهُ إنْ عرضَ لشيءٍ واحدٍ أنْ يكونَ لهُ مبدأٌ كالعنصرِ أيضاً وكالمحركِ، لكنْ الإنيةُ ليستْ واحدةً، فعلى أيها المحبةُ يريدُ؟" - لكنْ إنْ عرضَ لشيءٍ واحدٍ أنْ يوجدَ لهُ مبدأٌ كالعنصرِ والأسطقسِ ومبدأٌ كالمحركِ، فليسَ يمكنُ

أنْ تكونَ إنيةُ المحركِ هيَ إنيةَ العنصرِ. فإذنْ، علىٰ أيِّ جهةٍ - ليتَ شعري - نجعلُ منْ هاتينِ الجهتينِ المحبةَ مبدأً؟ هلْ علىٰ طريقِ المحركِ أمْ طريقِ العنصرِ؟ فإنهُ لا يمكنُ أنْ يكونَ شيءٌ واحدٌ علةً لشيءٍ واحدٍ بالأمرينِ جميعاً. ثم قالَ: "ومنْ المحالِ أيضاً أنْ تكونَ الغلبةُ التي لا تفسدُ البتةَ، إذْ كانتْ هذهِ طبعَ الردىٰ يريدُ" - ومنْ المحالِ الذي يلزمُ ابنَ دقليسَ في قولهِ أنْ تكونَ الغلبةُ منْ جهةِ ما هيَ مبدأٌ غيرَ فاسدةٍ، معَ أنها شرٌّ وطبعٌ ردىً، وهيَ بالقسرِ، والقسرُ لا يدومُ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٥

فأما أنكساغورسُ فقالَ إنْ الخيرَ هوَ مبدأٌ كالمحركِ، فإنْ العقلَ يحركُ، ولكنّهُ يحركُ بسببِ شيءٍ، فإذنْ قدْ قالَ قولاً آخرَ، إلا أنهُ كقولنا؛ لأنْ الطبَّ بنوعٍ ما هوَ الصحةُ. ومنْ المحالِ أيضاً ألا يصيرَ الضدُّ للخيرِ وللعقلِ.

ترجمة حديثة: أما أنكساغوراس، فيجعل الخير مبدأً كمحرِّك، فالعقل عنده يحرِّك. ولكنه يحرِّك من أجل غاية ما، ولهذا لا بد من وجود [خير] آخر، إلا إذا كان الأمر كما نقول نحن. فصناعة الطب هي على نحو ما الصحة نفسها. ومن غير الملائم أيضاً أنه لم يجعل شيئاً ضداً للخير وللعقل.

التّفْسِيرُ

يقولُ: فأما أنكساغورسُ فإنهُ يقولُ في الخيرِ إنهُ مبدأٌ محركٌ، إذْ كانَ منْ وضعهِ أنْ العقلَ هوَ المحركُ لجميعِ الأشياءِ، ولكنّهُ لمْ يقلْ لأيِّ سببٍ يحركُ، فإنْ كلَّ ما يحركُ فإنما يحركُ منْ أجلِ شيءٍ، والذي منْ أجلهِ يحركُ هوَ خيرٌ أكثرَ

منْ الخيرِ المحركِ، فإذنْ قدْ قالَ قولاً ناقصاً، لأنهُ يلزمهُ أنْ يضعَ مبدأً آخرَ، لا كقولنا إنْ المحركَ الأولَ يحركُ علىٰ جهةِ الكمالِ والتمامِ، مثلَ ما نجدُ الطبَّ يحركُ إلىٰ نفسهِ، وذلكَ أنهُ يحركُ إلىٰ الصحةِ، والطبُّ هوَ صورةُ الصحةِ، فلوْ كانتْ الصحةُ في غيرِ موضوعٍ - كالحالِ في المبدأِ الأولِ - لكانَ الطبُّ محركاً بالوجهينِ جميعاً، أعني منْ جهةِ ما هوَ فاعلٌ للحركةِ وغايةٌ. وقولهُ: "ومنْ المحالِ أيضاً ألا يصيرَ الضدُّ للخيرِ والعقلِ يريدُ" - ومنْ المحالِ ألا يكونَ عندَ أنكساغورسَ العقلُ الذي هوَ خيرٌ فاعلاً للضدينِ معاً، أعني الخيرَ والشرَّ، أيْ يلزمهُ هذا.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٦

وإنْ جميعَ الذينَ يقولونَ بالأضدادِ لا يستعملونَ الأضدادَ إنْ لمْ يؤلفْ أحدٌ، وليسَ أحدٌ يقولُ لمَ صارَ بعضٌ لا يفسدُ وبعضٌ يفسدُ؟ فإنهمْ يصيرونَ جميعَ الهوياتِ منْ مبادئَ هيَ هيَ، لأنْ بعضهمْ يصيرونَ الهوياتِ منْ لا هويةٍ، وبعضهمْ - لئلا يضطروا إلىٰ هذا - يصيرونَ كلها واحداً. وأيضاً ليسَ أحدهمْ يقولُ إنْ كانَ كونٌ فلأيِّ علةٍ يكونُ؟ ولأيِّ علةٍ هوَ؟ وأنهُ مضطرٌّ للذينَ يضعونَ مبدأينِ أنْ يكونَ مبدأٌ آخرُ مسودٌ أكثرَ، وللذينَ يصيرونَ الصورَ لأنْ بدءاً آخرَ مسودٌ أكثرَ، فلأيِّ علةٍ تقتبسُ أوْ لا تقتبسُ؟[23]

التّفْسِيرُ

[23] أخر ثلاث نصوص غير موجودة في الترجمة اللاتينية لكتاب ابن رشد.

يقولُ: والذينَ يجعلونَ المبادئَ هيَ الأضدادَ خطأهمْ بينٌ أيضاً، فإنهُ لا ينتفعُ بإدخالِ الأضدادِ إنْ لمْ يكنْ محركٌ يؤلفُ الأضدادَ ويجمعها. ثم ذكرَ خطأً آخرينَ فقالَ: "وليسَ يقولُ أحدٌ لمَ صارَ بعضٌ لا يفسدُ وبعضٌ يفسدُ" إلىٰ قوله "يصيرونَ كلها واحداً يريدُ" - والذينَ اعترفوا بأنْ منْ الموجوداتِ ما هوَ كائنٌ وفاسدٌ، ومنها ما هوَ غيرُ كائنٍ ولا فاسدٍ، لمْ يقدروا أنْ يأتوا بالسببِ في ذلكَ؛ لأنهمْ صيروا الموجوداتِ منْ مبدأٍ واحدٍ وهيَ الهيولىٰ الكائنةُ منها وغيرُ الكائنةِ، ولذلكَ صيرها بعضهمْ كلها كائنةً فاسدةً يريدُ - وأما هوَ فيقدرُ علىٰ ذلكَ؛ لأنْ مادةَ الأجرامِ السماويةِ ومادةَ الكائنةِ الفاسدةِ هيَ عنده مادةٌ باشتراكِ الاسمِ، إذْ تلكَ بالفعلِ وهذهِ بالقوةِ، أعني إنْ مادةَ الأجرامِ السماويةِ هيَ الجسمُ، ومادةَ الكائنةِ الفاسدةِ هيَ الهيولىٰ الأولىٰ. ثم ذكرَ خطأً آخرَ داخلاً علىٰ القدماءِ الذينَ اعترفوا بأنْ الكونَ يوجدُ دائماً فقالَ: "وأيضاً ليسَ أحدهمْ يقولُ إنْ كانَ كونٌ فلأيّ علةٍ يكونُ؟ ولأيّ علةٍ هوَ يريدُ" - وذلكَ إنْ هؤلاءِ لمْ يقولوا بأيّ علةٍ يوجدُ الكونُ والفسادُ، أعني العلةَ الفاعلةَ، ولا قالوا شيئاً في سببِ دوامهِ، وأما هوَ فقدْ قالَ في ذلكَ فقالَ إنَّ السببَ الفاعلَ هيَ الأجرامُ السماويةُ والقابلَ المادةُ الأولى، وإنَّ الكونَ والفسادُ يجريانِ على جهةِ الدورِ في موادَّ متناهيةٍ. وأمَّا غيرُهُ منَ القدماءِ فاضطرَّهُمُ القولُ بدوامِ الكونِ إلى إنزالِ أشياءَ موجودةٍ بالفعلِ غيرِ متناهيةٍ، كما عرضَ ذلكَ لأنكساغورَسَ، وذلكَ محالٌ.

وقولُهُ: "وإنَّهُ مضطرٌّ للذينَ يضعونَ مبدأينِ أن يكونَ مبدأٌ آخرُ مسوَّدٌ أكثرَ"؛ يريدُ:- ويلزمُ أيضاً من جعلَ للكلِّ مبادئَ كثيرةً أولَ، إمَّا اثنينِ وإمَّا أكثرَ، أن يجعلَ مبدأً واحداً أفضلَ منها هوَ الذي يريدُ:- النظامَ والاتحادَ الموجودَ في هذا الكلِّ، فإن لم تجتمعِ المبادئُ المختلفةُ فسدَ الكلُّ.

وقولُهُ: "والذينَ يصيّرونَ الصورَ لأنَّ بدءاً آخرَ مسوَّدٌ أكثرَ فلأيِّ علةٍ تقتبسُ أو لا تقتبسُ"؛ يريدُ:- وأيضاً الذينَ يجعلونَ مبادئَ كلِّ الموجوداتِ هيَ الصورَ فقد يحتاجونَ إلى إدخالِ مبدأٍ آخرَ فهو الذي يولّفُ الصورَ ويجمعُها معَ الأشياءِ ذواتِ الصورِ، وإلّا لم تكنِ الموادُّ أولى بأن تقبلَ الصورَ من أن لا تقبلَها، فإنَّهُ لا يقولونَ بأيِّ علةٍ تقبلُ في وقتٍ ولا تقبلُ في وقتٍ آخرَ، وأمَّا هوَ فقالَ في كلِّ هذهِ قولاً تامّاً وحلَّ كلَّ الشكوكِ في ذلكَ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٧

وأيضاً إنَّ غيرَنا مضطرٌّ أن يصيّرَ للحكمةِ والعلمِ الشريفِ ضدّاً ما، وأمَّا نحنُ فلا؛ لأنَّهُ لا ضدَّ للأولِ، لأنَّ لكلِّ الأضدادِ عنصراً وهيَ بالقوةِ شيءٌ واحدٌ، وإنَّ الجهلَ المضادَّ إلى الضدِّ، وأمَّا الأولُ فلا ضدَّ البتةَ. وإن لم تكن أشياءُ أخرُ غيرُ المحسوساتِ لم يكن مبدأٌ ولا ترتيبٌ والسماويُّ، بل أبداً للمبدأِ مبدأٌ كما بأصحابِ الكلامِ الإلهيِّ كذلكَ بأصحابِ الكلامِ الطبيعيِّ، وإن كانتِ الصورُ والأعدادُ فليسَ لشيءٍ علةٌ فإذاً ولا حركةٌ، وأيضاً كيفَ يكونُ عظمٌ ومتصلٌ ممَّا لا عظمَ لهُ، فإنَّ العددَ لا يصيرُ متصلاً لا كمحركٍ ولا كصورةٍ.

التّفْسِيرُ

يقولُ وأيضاً كلُّ من وضعَ أنَّ المبادئَ أضدادٌ فقد يلزمُهُ أن يكونَ للمبدأِ الأولِ ضدٌّ، فإن كانتِ الحكمةُ هيَ علمُ المبدأِ الأولِ وعلمُ الموجوداتِ من جهةِ المبدأِ الأولِ، فقد كانَ واجباً إن كانَ لهذا المبدأِ ضدٌّ أن يكونَ علمُهُ وعلمُ ما يدركُ من قبلِهِ يكونُ لهُ ضدٌّ، وإن كانَ علمُهُ وعلمُ ما يدركُ من قبلِهِ مضاداً لهذهِ

الحكمةِ وجبَ أن يكونَ ههنا حكمةٌ مضادةٌ لهذهِ الحكمةِ ووجودٌ مضادٌ لهذا الوجودِ، وهذا في غايةِ الشنعةِ والاستحالةِ. ثمَّ قالَ: "وأمَّا نحنُ فلا لأنَّهُ لا ضدَّ للأولِ، لأنَّ لكلِّ الأضدادِ عنصراً وهيَ بالقوةِ شيءٌ واحدٌ، وإنَّ الجهلَ المضادَّ إلى الضدِّ، وأمَّا الأولُ فلا ضدَّ البتةَ"، يريدُ:- وأمَّا نحنُ فليسَ تلزمُنا هذهِ الشنعةُ، لأنَّا لا نضعُ للمبدأِ الأولِ ضدّاً إذ كلُّ ما لهُ ضدٌّ فلهُ عنصرٌ وهوَ وضدُّهُ شيءٌ واحدٌ بالعنصرِ، والمبدأُ الأولُ قد تبينَ من أمرِهِ أنَّهُ في غايةِ التبري من العنصرِ. وقولُهُ: "وإنَّ الجهلَ المضادَّ إلى الضدِّ" يريدُ:- ولو كانَ للحكمةِ ضدٌّ كانَ ذلكَ الضدُّ هوَ الجهلَ، لأنَّ الحكمةَ علمٌ والعلمَ المضادَّ لهُ بالحقيقةِ هوَ الجهلُ.

ولمَّا كانَ كثيرٌ من الطبيعيينَ قد تشككوا في أنَّ الأجرامَ السماويةَ لها غناءٌ في كونِها مبدأً للكلِّ، قالَ: "وإن لم يكن شيءٌ آخرُ غيرُ المحسوساتِ لم يكن مبدأٌ ولا ترتيبٌ، بل أبداً للمبدأِ مبدأٌ كما بأصحابِ الكلامِ الإلهيِّ كذلكَ بأصحابِ الكلامِ الطبيعيِّ"، يريدُ:- وأيضاً إن لم يوضعْ جوهرٌ غيرُ محسوسٍ هوَ مبدأٌ للجوهرِ المحسوسِ لم يكنْ ههنا مبدأٌ أولٌ ولا مبدأٌ للنظامِ الظاهرِ فولا مبدأٌ سماويٌ، بل يكونُ للمبدأِ مبدأٌ ويمرُّ ذلكَ إلى غيرِ نهايةٍ كقولِ من تكلمَ في العلمِ الإلهيِّ ومن تكلمَ في العلمِ الطبيعيِّ. يشيرُ بمن يتكلمُ في العلمِ الإلهيِّ إلى من قالَ إنَّ مبدأَ الكلِّ هوَ الضبابُ والظلمةُ، وبمن تكلمَ في العلمِ الطبيعيِّ إلى من قالَ إنَّ المبدأَ هوَ ماءٌ أو نارٌ أو واحدٌ من الأسطقساتِ، فإنَّ هؤلاءِ يلزمُهم أن يجعلوا للمبدأِ مبدأً، وذلكَ أنَّ كلَّ من قالَ إنَّ المبدأَ جسمٌ يلزمُهُ أن يقولَ إنَّهُ يكونُ لمبدأِ الجسمِ جسمٌ.

ولمَّا كانَ الذي قالوا في الجواهرِ المفارقةِ، وهمُ الذينَ قالوا بالأعدادِ والصورِ لا ينتفعُ بها في ما يظهرُ ههنا من النظامِ والحركةِ الدائمةِ، قالَ: "وإن كانتِ الصورُ والأعدادُ فليسَ لشيءٍ علةٌ فإذاً ولا حركةٌ"، يريدُ:- وإن كانتِ الجواهرُ المفارقةُ هيَ صورٌ وأعدادٌ كما قالَ أفلاطونُ وغيرُهُ فلا يمكنُ أن يكونَ ههنا عللٌ فاعلةٌ

ولا محركٌ فتكونُ هذهِ الجواهرُ عبثاً، وذلكَ أنَّ الصورَ هيَ مثلُ والموادُّ لا تتحركُ إلى قبولِ الصورِ من دونِ محركٍ كالحالِ في الأمورِ الصناعيةِ. ثمَّ قالَ: "وأيضاً كيفَ يكونُ عظمٌ ومتصلٌ ممَّا لا عظمَ لهُ، فإنَّ العددَ لا يصيرُ متصلاً لا كمحركٍ ولا كصورةٍ"، يريدُ:- ويلزمُ من يضعُ الأعدادَ هيَ مبادئُ الأجسامِ أن تكونَ الأعظامُ المتصلةُ تتركبُ من لا عظمٍ، وأن يكونَ المتصلُ يتركبُ من أشياءَ لا تتجزأُ، فلا يمكنُ في العددِ أن يكونَ علةً كعنصرٍ ولا يمكنُهُ أيضاً أن يجعلَ علةً كمحركٍ ولا علةً كصورةٍ.

قال أُرْسِطُوطَالِيسُ ٥٨

وأيضًا لا يكونُ شيءٌ منَ الأضدادِ علةً وفاعلًا إذ كانَ يُمكنُ ألَّا يكونَ. وأيضًا الفعلُ بعدَ القوةِ. فإذا ليستِ الهوياتُ أزليةً، لكنْ شيءٌ آخرُ غيرُ هذهِ. وقد قيلَ في ذلكَ أنَّهُ، وأيضًا بأيِّ نوعٍ العددُ، النفسُ والجسدُ واحدٌ، وكلُّ الصورِ والشيءُ، فإنَّهُ لا يقولُ أحدُهم في ذلكَ شيئًا البتةَ، ولا يُمكنُ أن يقولَ إن لم يقلْ كقولنا، ويصيرُ المحرِّكَ. وأمَّا الذينَ قالوا إنَّ الأولَ العددُ التعليميُّ، وعلى هذا النوعِ أبدًا جوهرٌ آخرُ يتلو، ومبادئُ أخرى لكلِّ واحدٍ، فإنَّهم يُصيرونَ جوهرَ الكلِّ داخلًا بعضُهُ في بعضٍ. فإنَّهُ ليسَ في أنيَّةِ آخرَ واحدٍ مُوافقٌ ما كانَ أو لم يكنْ. وإنْ كانتْ مبادئُ كثيرةٌ لم توجدِ الهوياتُ بخيرِ السياسةِ، بل لا تُحمدُ كثرةُ الرؤساءِ، لكنَّ الرئيسَ واحدٌ.

"التَّفْسِيرُ"

يقولُ: وإنْ كانتِ المبادئُ كلُّها أضدادًا، فيأتي وقتٌ لا يوجدُ شيءٌ منَ الأضدادِ فاعلًا ولا محرِّكًا، فإنَّ الضدَّ يُمكنُ أن يُحرِّكَ ضدَّهُ، ويُمكنُ ألَّا يُحرِّكَ. فإذا حرَّكَ احتاجَ إلى مبدأٍ آخرَ من أجلِهِ كانَ محرِّكًا.

وقولُهُ: "وأيضًا الفعلُ بعدَ القوةِ، فإذا ليستِ الهوياتُ أزليةً" يُريدُ: وأيضًا إنْ كانتِ المبادئُ أضدادًا، كانتِ القوةُ قبلَ الفعلِ، وإنْ كانَ ذلكَ فلا يكونُ للموجوداتِ أزليةٌ.

وقولُهُ: "لكنْ شيءٌ آخرُ غيرُ هذهِ، وقد قيلَ في ذلكَ أنَّهُ" يحتملُ أن يُريدَ: لكنْ إنْ كانتْ ههنا موجوداتٌ قبلَ هذهِ الموجوداتِ، فقبلَ تلكَ آخرُ، فيمرُّ ذلكَ إلى غيرِ نهايةٍ، وقد قيلَ في ذلكَ أنَّهُ مُحالٌ مرارًا كثيرةً. ويحتملُ أن يُريدَ: لكنْ يجبُ أن ننفيَ القولَ بأنَّ المبادئَ أضدادٌ، ونضعَ شيئًا آخرَ غيرَ مُضادٍّ، وقد قيلَ في ذلكَ أنَّهُ موجودٌ عندَ الابتداءِ.

ثمَّ قالَ: "وأيضًا بأيِّ نوعٍ العددُ، الجسدُ والنفسُ واحدٌ، وكلُّ الصورِ والشيءُ، فإنَّهُ لا يقولُ أحدُهم في ذلكَ شيئًا البتةَ" يُريدُ: والقائلونَ بأنَّ الأعدادَ هي مبادئُ لا يقدرونَ أن يقولوا بأيِّ سببٍ كانتِ النفسُ والجسدُ شيئًا واحدًا، وبالجملةِ الصورةُ والشيءُ الحاملُ للصورةِ، إن لم يُدخلوا مبدأً محرِّكًا واحدًا بهِ كانَ الجسدُ والنفسُ واحدًا. وكأنَّهُ يُريدُ: بذلكَ أنَّ كلَّ مُركَّبٍ يحتاجُ إلى مبدأٍ من خارجٍ بهِ كانَ ذلكَ المركبُ واحدًا، وإنْ كانَ ذلكَ الواحدُ أيضًا مُركَّبًا احتاجَ إلى آخرَ، فمرَّ الأمرُ كذلكَ إلى غيرِ نهايةٍ، فإذا لا بُدَّ وأن نضعَ مبدأً واحدًا أولًا غيرَ مُركَّبٍ هو السببُ في أنْ كانتِ الموجوداتُ كلًّا واحدًا، واتجهتْ إلى قصدٍ واحدٍ، وذلكَ لا يكونُ إلَّا بأن يكونَ ذلكَ المبدأُ مُفارقًا للهيولى.

ثمَّ قالَ: "ولا يُمكنُ أن يقولَ إن لم يقلْ كقولنا ويُصيرَ المحرِّكَ" يُريدُ: أنَّهُ إذا لم يُدخِلْ مبدأً للعالمِ واحدًا كالمحرِّكِ هو السببُ في أن يكونَ العالمُ واحدًا، وكلُّ واحدٍ منَ الأشياءِ التي فيهِ واحدًا، لم يُمكنْهُ أن يقولَ لمَ كانَ العالمُ واحدًا، ولمَ كانتْ فيهِ مُركَّباتٌ هي واحدةٌ.

ثمَّ قالَ: "وأمَّا الذينَ قالوا إنَّ الأولَ العددُ التعليميُّ، وعلى هذا النوعِ أبدًا جوهرٌ آخرُ يتلو، ومبادئُ أخرى لكلِّ واحدٍ، فإنَّهم يُصيرونَ جوهرَ الكلِّ داخلًا بعضُهُ في بعضٍ" يُريدُ: والذينَ صيَّروا المبدأَ الأولَ الخطَّ والسطحَ والجسمَ، ثمَّ صيَّروا هذهِ مبادئَ للأشياءِ كتصييرِهم الخطوطَ منَ الثنائيةِ والسطوحَ منَ الثلاثيةِ والأجرامَ منَ الرباعيةِ، ثمَّ صيَّروا السطوحَ منَ الخطوطِ والأجسامَ منَ السطوحِ، فهم وضعوا جوهرَ الكلِّ مُتداخلًا مُتشبِّكًا لا يوجدُ لشيءٍ منهُ طبيعةٌ واحدةٌ ولا للعالمِ بجملتِهِ.

ثمَّ أتى بالسببِ في ذلكَ، فقالَ: "فإنَّهُ ليسَ في أنيَّةِ آخرَ واحدٍ مُوافقٌ ما كانَ أو لم يكنْ" يُريدُ: فإنَّهُ ليسَ في الأشياءِ المختلفةِ موافقةٌ لا في قسمِ الوجودِ ولا في قسمِ العدمِ، أيْ ليسَ وجودُ أحدِها وجودَ الآخرِ ولا عدمُ وجودِهِ.

ثمَّ قالَ: "وإنْ كانتْ مبادئُ كثيرةٌ لم توجَدِ الهوياتُ بخيرِ السياسةِ" يُريدُ: وإنْ كانتِ المبادئُ الأولى للعالمِ مبادئَ مختلفةً، فالموجوداتُ التي ههنا لا يُمكنُ أن يوجدَ فيها خيرُ السياسةِ، ولا نظامٌ يُشبهُ نظامَ السياسةِ وخيرَهُ، كما أنَّهُ إذا كانتِ الرئاساتُ كثيرةً لم يوجدْ للسياسةِ نظامٌ ولا استقامةٌ واعتدالٌ. ولذلكَ كما قالَ: "لا خيرَ في كثرةِ الرؤساءِ، بلِ الرئيسُ واحدٌ" يُريدُ: أنَّ الطبيعةَ في هذا كلِّهِ تُشبهُ الصناعةَ.

وهنا انقضى القولُ في هذهِ المقالةِ.
وبانقضائِهِ انتهى تفسيرُنا لهذا الكتابِ.
ولواهبِ العقلِ والحكمةِ الحمدُ كثيرًا.
دائمًا.